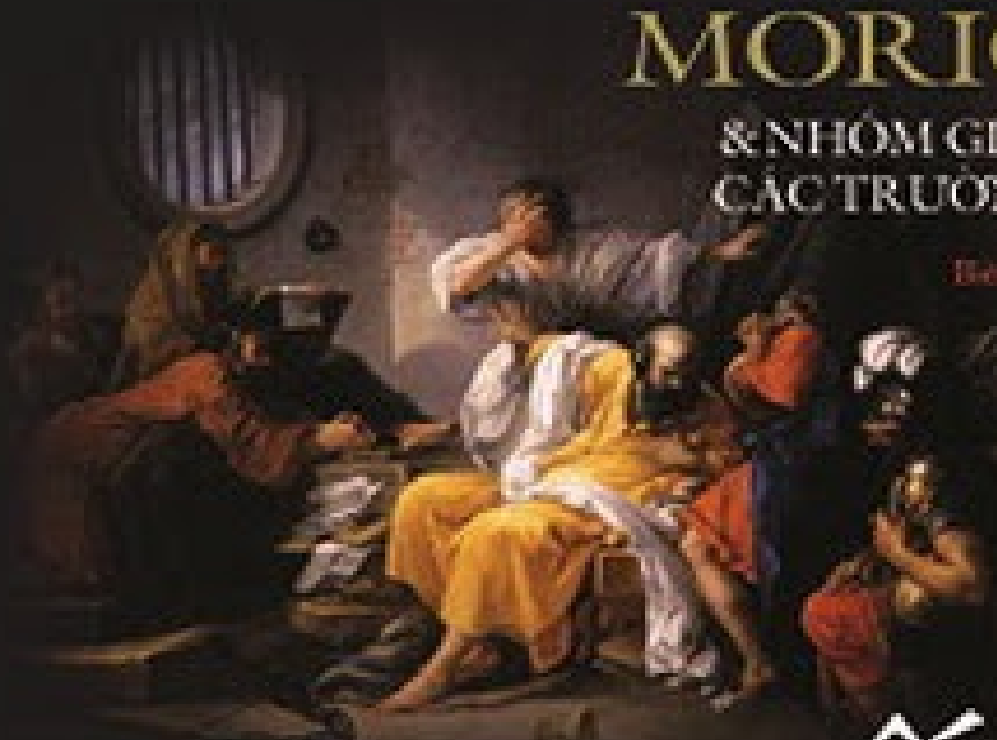


BERNARD
MORICHÈRE

& NHÓM GIÁO SƯ TRIẾT HỌC
CÁC TRƯỜNG ĐẠI HỌC PHÁP

Biên dịch: PHAN QUANG ĐỊNH



TRIẾT HỌC

TÂY PHƯƠNG

TỪ KHỞI THỦY ĐẾN ĐƯƠNG ĐẠI



NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA THÔNG TIN

Mục lục

1. [Các tác giả](#)
2. [Lời nói đầu](#)
3. [Thế kỷ ánh sáng](#)
4. [Khảo luận về những nguyên lý của tri thức con người](#)
5. [Giới thiệu](#)
6. [Chương mở đầu](#)
7. [Diderot](#)
8. [Condorcet](#)
9. [Những nhà ý thức hệ](#)
10. [Kant và chủ nghĩa duy tâm đức](#)
11. [Jacobi](#)
12. [Ảnh hưởng của hội Tam điểm vào cuối thế kỷ XVIII](#)
13. [Sự ra đời của kinh tế học](#)
14. [Các hệ thống và phê phán các hệ thống](#)
15. [Tinh thần khách quan pháp quyền và lịch sử thế giới](#)
16. [Bác vật học và lịch sử nhiên giới](#)
17. [Triết học Pháp thế kỷ XIX](#)
18. [Từ triết học thiên nhiên đến triết học tình yêu](#)
19. [Toàn cảnh toán học thế kỷ XIX](#)
20. [Thời hiện tại của triết học](#)
21. [Thuyết tương đối](#)
22. [Hai suối nguồn của đạo đức và tôn giáo](#)
23. [Triết học phân tích Anh Mỹ](#)
24. [Bachelard](#)
25. [Gadamer](#)

Các tác giả

Émilienne NAERT, Giáo sư danh dự Đại học Lille-III

Locke - Shaftesbury - Berkeley - Hume - Bentham - Stuart Mill.

Bruno PINCHARD, Giáo sư Đại học Tours

Vico

Simone GOYARD-FABRE, Giáo sư Đại học Caen.

Montesquieu - Tocqueville.

Bernard MICHAUX, Giáo sư Văn học Trung học Henri IV, Paris.

Meslier - La Mettrie - Helvétius - Diderot - D'Holbach - Condorcet - Feuerbach - Mars - Engels - Plekhanov - Labriola - Lénine - Lukàcs - Gramsci - Politzer - Bloch - Adorno - Althusser - Habermas.

Xavier CHENET, Giáo sư Đại học Bordeaux-III.

Kant - Jacobi - Fichte - Schelling - Schopenhauer.

Fernand TURLLOT, Giáo sư Danh dự Đại học Strasbourg.

Condillac - Maine de Biran - Ravaisson - Comte - Lachelier - Lagneau - Lequier - Renouvier - Hamelin - Cournot - Boutroux - Durkheim - Bergson - Alain.

Maryvonne PERROT, Giáo sư Đại học Bourgogne (Dijon).

Kierkegaard.

Bernard MORICHÈRE, Ủy viên Ban Tổng thanh tra Bộ Quốc gia Giáo dục.

Rousseau - Hegel - Freud.

Éric BLONDEL, Giáo sư Đại học Paris-I - Sorbonne.

Nietzsche.

Gérard GUEST, Giáo sư Trung học La Bruyère de Versailles.

Dilthey - Frege - Husserl - Scheler - Jaspers - Heidegger - Cassirer - Wittgenstein - Sartre - Merleau - Ponty - Ricoeur - Gadamer - Lévinas.

Denis VERNANT, Giáo sư Đại học Grenoble-II.

Russell - Carnap - Moris - Dennet - Austin - Quine - Goodman.

Hourya SINACEUR, Giám đốc Nghiên cứu tại Trung tâm Quốc gia Nghiên cứu Khoa học.

Duhem - Bachelard - Canguilhem - Cavailles - Popper - Serres.

Jean LECHAT, Tổng thanh tra danh dự.

Alquié.

Jean MAUREL, Giảng sư Đại học Paris-I - Sorbonne.

Jankélévitch.

Jean-Yves CHÂTEAU, Thanh tra sư phạm vùng - Thanh tra Hàn lâm viện.

Simondon.

Philippe MILLET, Giáo sư Thạc sĩ.

Foucault.

Patrice LORAUX, Giảng sư Đại học Paris-I - Sorbonne.

Desanti - Derrida - Lyotard.

Gibert KIRSCHER, Giáo sư Đại học Lille-III.

Éric Weil.

Lời nói đầu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bernard Morichère.

Thế kỷ ánh sáng

(Le Siècle des Lumières)

LOCKE - SHAFTESBURY

BERKELEY - HUME

VICO

MONTESQUIEU - CONDILLAC

MESLIER - LA METTRIE

HELVETIUS - DIDEROT

D'HOLBACH

ROUSSEAU - CONDORCET

KANT - JACOBI

FICHTE - SCHELLING

TRIẾT HỌC ANH QUỐC VÀO CÁC THẾ KỶ XVII - XVIII

Locke và nguyên lý cơ bản của chủ nghĩa duy nghiệm Anh.

Kinh nghiệm được tra vấn - đầu đó là sự quan sát của trẻ con hay những quan sát mà mỗi người có thể thực hiện trên chính mình - chứng thực rằng chính từ kinh nghiệm mà con người rút ra tất cả những tri thức của mình. Không có gì nơi trí tuệ mà lại không có nguồn gốc và nền tảng trong "những quan sát mà chúng ta thực hiện trên những đối vật khả giác bên ngoài hay trên những hoạt động bên trong của tâm hồn chúng ta". Mọi ý tưởng của chúng ta đều phải sinh từ kinh nghiệm. Nhưng chủ nghĩa duy nghiệm của Locke (1637 - 1704) gần với chủ nghĩa duy nghiệm của Gassendi hơn là của Aristote hay của Thomas d'Aquin vì tinh thần ở đó là tiềm thể thuần túy thụ động chứ không phải tiềm thể chủ động có thể trở thành mọi vật trong ý tưởng.

Như người ta đã viết, quyển Tiểu luận về trí tuệ con người (1690) cho đến Kant, sẽ là "cuốn kinh bốn của các triết gia và cả những người thường". Đó là một hiện tượng có vẻ khó hiểu đối với chúng ta, và tuy nhiên không có ai hơn Locke đã được đọc đi đọc lại và được ngưỡng mộ đến thế bởi các triết gia Pháp thế kỷ XVIII, nhất là các triết gia, nhà văn nhóm Bách khoa.

Berkeley, Hume: hai lối thoát trái ngược từ chủ nghĩa duy nghiệm của Locke.

Trong các nước nói tiếng Anh, người ta có khuynh hướng mạnh mẽ coi Berkeley (1685 - 1753) như

một triết gia chủ yếu là duy nghiệm song lại có những bận tâm về tôn giáo. Dựa vào ý kiến này, người ta nêu lên rằng Locke đã không nhận ra rằng, nếu mọi tri thức đặt cơ sở trên những ý tưởng, nhưng không thể coi những sự vật vật chất như là những thực thể tách biệt khỏi những ý tưởng và vượt qua những ý tưởng. Berkeley đã nhận ra những điều đó và do vậy, đã loại trừ từ hữu thể học của chủ nghĩa duy nghiệm những bản thể vật chất thặng dư. Tuy vậy, ông vẫn còn bảo lưu những tinh thần chủ động (les esprits actifs) và chính Hume sẽ chứng tỏ rằng những tinh thần có thể giản quy vào những chuỗi ý tưởng và tình cảm, do vậy, kéo chủ nghĩa duy nghiệm về những yếu tố cơ bản của nó.

Mặc dầu những kiến giải khác nhau về triết học của Berkeley, triết học này vẫn là một chủ nghĩa phi vật chất (immatérialisme) cô đọng trong hai công thức: "Esse est percipi vel percipere" và "chỉ có những tinh thần: những tinh thần hữu hạn và một tinh thần vô hạn".

Những chủ nghĩa phi vật chất này là một chủ nghĩa hiện thực về cái cụ thể: cái cụ thể của những biểu kiến khả giác (le concret des apparences sensibles), mà đối với lương thức thông thường, được tri giác tức thời, không qua trung gian và mọi vật có thật cũng đều như thế. Đối với triết học Berkeley thì những sự vật được tri giác tức thời là những ý tưởng chỉ hiện hữu trong trí tuệ.

Nếu Berkeley lấy lại, và có sửa đổi đôi chút sự phê phán của Locke về những ý tưởng trừu tượng, triết học của ông đôi khi hình như có họ hàng với triết học của Malebranche. Thiên nhiên là một ngôn ngữ thiêng liêng và Bergson đã viết những dòng đáng ngưỡng mộ sau đây nhân bàn về tính lý của triết học Berkeley: "... vật chất có lẽ là một thứ ngôn ngữ mà Thượng đế nói với chúng ta. Những nền Siêu hình học về vật chất, mỗi nền làm dày thêm những âm tiết, tạo cho nó một số phận, dựng nó lên thành thực thể độc lập, lúc đó sẽ làm xao lãng sự chú tâm của chúng ta về ý nghĩa của âm thanh và ngăn cản chúng ta theo dõi lời thiêng".

(Trực quan triết học - L'Intuition philosophique).

Thuyết duy nghiệm chủ hiện tượng của Hume

Người ta tìm thấy cốt lõi triết học của Hume (1711 - 1776) trong quyển Khảo luận về Nhân tính (1739 - 1740) "một toan tính đưa phương pháp thực nghiệm vào những chủ đề đạo đức". Tất cả khởi đi từ những tri giác - mà Locke và Berkeley có lẽ đã gọi là những ý tưởng - và "mọi tri giác của tinh thần con người rút về hai loại, phân biệt nhau: ấn tượng và ý tưởng. Chỉ có những ấn tượng là nguyên thủy và những ý tưởng chỉ là những "hình ảnh đã bị xoá mờ của các ấn tượng trong tư tưởng và trong lý luận chúng ta". Tất cả mọi tri thức của chúng ta chẳng gì khác hơn là những ấn tượng chủ quan và không một lập luận nào có thể chứng minh là những ấn tượng kia phải được gây ra bởi những đối vật bên ngoài. Do kinh nghiệm khách quan cũng như do kinh nghiệm nội tâm chúng ta chỉ biết những tri giác nhưng do tiết điệu của chúng đôi khi cực kỳ nhanh khiến chúng ta tin vào một bản thể liên tục hay vào một đồng nhất tính của đối vật trong khi thật ra chỉ là một chuỗi kế tiếp những hiện tượng". Ý tưởng về một bản thể cũng như ý tưởng về một cách thức chỉ là một tập hợp những ý tưởng đơn hợp nhất bởi tưởng tượng, mà người ta đã cho một tên gọi đặc thù cho phép chúng ta gọi nhớ lại tập hợp này cho chúng ta hoặc cho người khác (Khảo luận về nhân tính). Bản ngã không thoát ra khỏi ảo tưởng này và thuyết duy nghiệm chủ hiện tượng của Hume tìm thấy sự diễn tả hoàn hảo trong sự phê phán nguyên lý nhân quả.

Như Ferdinand Alquité đã viết: "Sau sự phê phán thuyết bẩm sinh của Descartes bởi Locke và sự phê

phản bản thể vật chất bởi Berkeley, sự phê phán của Hume chủ yếu nhắm vào bản thể tâm linh và tính nhân quả. Nhưng người ta cũng có thể coi Hume như là nhà sáng lập triết học cận và hiện đại, người tiên phong của chủ nghĩa Kant và của hiện tượng luận".

Chủ nghĩa duy nghiệm toán học: Isaac Newton (1642 - 1727)

Trong toàn cảnh của tư tưởng Anh quốc vào hai thế kỷ XVII - XVIII, một chỗ ngồi danh dự cần được dành cho bậc thiên tài Newton. Trước tiên chúng ta hãy nhớ lại hai tác phẩm chính của ông là: Những nguyên lý toán học của triết học thiên nhiên (1686 - 1687) và Những nguyên lý của triết học, vì vấn đề ở đây là triết học thiên nhiên, nghĩa là vật lý học - và quyền Quang học (1704).

Vấn đề là nghiên cứu những biến cố, xem xét chúng theo toán học, bác bỏ mọi giả thuyết hoặc là "siêu hình hoặc là vật lý, hoặc là cơ học hoặc giả thuyết về những phẩm chất huyền bí, không thể có chỗ đứng trong triết học thực nghiệm". Từ đó, có công thức nổi tiếng: "Tôi không nói dối ra những giả thuyết"

Tên tuổi của Newton còn gắn liền với việc khám phá ra luật vạn vật hấp dẫn với việc phát minh phép tính vi phân (từ đó có những cuộc tranh luận với Leibniz để xác định ưu tiên phát minh thuộc về ai), và với vấn đề thực tại tính của một không gian tuyệt đối và một thời gian tuyệt đối, độc lập với mọi vật thể.

Ở đây, người ta cũng còn nhớ tới những cuộc tranh luận với Leibniz - qua Samuel Clarke, đệ tử của Newton - bởi vì, đối với Leibniz, không gian chỉ là trật tự những cộng tồn khả hữu, và thời gian, trật tự những kế tiếp khả hữu (l'espace n'est que l'ordre des coexistences possibles, le temps, l'ordre des successions possibles). Và Leibniz vội trách Newton là đã coi không gian như là cơ quan mà Thượng đế dùng để cảm nhận vạn vật.

Việc nghiên cứu thực nghiệm thiên nhiên cho phép khám phá một Thượng đế không chỉ là Thượng đế của các triết gia và các nhà thông thái mà Thượng đế của Thánh kinh, vị chủ tể của Thế giới do Ngài tạo ra. Đáng vô hạn đã cai quản tất cả, không chỉ như linh hồn của thế giới mà còn như chúa tể của muôn loài. Và vì ảnh hưởng rộng khắp đó, Thượng đế còn được gọi là pantocrator nghĩa là Chúa tể vũ trụ. Bởi vì Thượng đế là một từ tương đối trong quan hệ với những kẻ phụng sự Ngài và với từ "thần tính" (divinité) ta phải hiểu đó là quyền năng tối thượng không chỉ trên những hữu thể vật chất - như những ai coi Thượng đế chỉ là linh hồn của thế giới đã nghĩ như thế - mà còn trên những hữu thể suy tư phục tùng Ngài. Đáng Tối cao là một hữu thể vô hạn, vĩnh cửu, hoàn hảo: nhưng một hữu thể dầu hoàn hảo đến đâu, nếu không có quyền năng thống trị, sẽ không phải là Thượng đế.

Để kết thúc, xin nói thêm rằng, rất nhiều bản văn của Newton, chưa được xuất bản, cho thấy ông còn quan tâm đến thuật luyện kim đan và thông thiên học.

Sự phồn mậu của những thuyết hữu thần

Nói ngắn gọn - dầu có những biến tấu đa dạng - chúng ta hãy gọi là thuyết hữu thần (déisme), mọi học thuyết chấp nhận sự hiện hữu của Thượng đế, tính bất tử của linh hồn và quy luật của bốn phần, trong khi lại bác bỏ những tín điều mặc khải và nguyên lý thế giá trong tôn giáo.

Được khai sinh ở Ý vào thế kỷ XVI, rồi di cư qua Pháp, thuyết hữu thần sau đó sinh sôi nảy nở ở Anh, vào cuối thế kỷ XVII và trong nửa đầu thế kỷ XVIII. "Một cách công khai, giống như giữa quảng trường, những cuộc tranh luận nổi lên giữa những người theo và những người chống. Toland đưa chủ thuyết này đến cực điểm quá khích; Bentley, Berkeley, Clarke, Butler, Warbuton bảo vệ tôn giáo mặc khải, chống lại chủ thuyết nọ. Nói tóm lại là, không có xứ nào mà tôn giáo tự nhiên lại được khẳng định mạnh mẽ hơn là ở Anh quốc". (Paul Hazard, khủng hoảng ý thức Tây phương, Fayard, 1963, tr.234).

Từ 1624, ở Paris, Herbert de Cherbury (1581 - 1648) viết một bản tuyên xưng niềm tin (profession de foi) theo thuyết hữu thần mà năm chân lý cơ bản là:

- Có một Đấng Tối cao
- Phải thờ phượng Đấng đó.
- Đời sống đạo đức là thành phần của sự thờ phượng mà con người dâng lên Thượng đế.
- Những thói xấu và những tội ác phải được chuộc tội bằng ăn năn và hình phạt.
- Việc thưởng phạt chờ đợi chúng ta sau đời này.

Trong tác phẩm Về tôn giáo của những người ngoại đạo (1645) Lord Herbert chứng tỏ rằng năm chân lý này được tìm thấy trong tất cả những tôn giáo mà chúng là yếu tính thực sự.

Với John Toland (1670 - 1722), nhà thần học và nhà chính trị Ái Nhĩ Lan, thuyết hữu thần trở nên gây hấn, có chất cuồng tín. Trong quyển Christianity not Mysterious (Cơ đốc giáo không huyền nhiệm), tác giả khẳng định rằng lý trí là vị trọng tài duy nhất trong lãnh vực tôn giáo. Ngoài ra ông còn thấy nơi học thuyết của Spinoza một thứ thuyết phiếm thần duy vật (panthéisme matérialiste) và "lý tưởng nhân đạo của những cuộc hội họp theo kiểu Socrate của ông sẽ ảnh hưởng đến hội Tam điểm tư biện vào năm 1717" theo (Albert Lantoine).

Trong số những tay hữu thần luận, dần hình thành "một phái mới những đầu óc mạnh mẽ hay những người suy nghĩ tự do". Câu trích dẫn này là của Anthony Collins (1676 - 1729) người nhân danh tư tưởng tự do, khước từ mọi thứ mặc khải. Vấn đề là phải trung thành với lý trí chứ không phải trung thành với một tôn giáo. Với Toland, Collins phát triển một học thuyết có lẽ nên gọi là "thuyết hữu thần phê phán" (le déisme critique).

Giống Collins, Matthew Tindal (1656 - 1733) phổ cập học thuyết Spinoza tại Anh quốc. Trong tác phẩm Kitô-giáo xưa như sáng tạo hay là Phúc âm coi như một sự tái tạo của luật tự nhiên (1730), ông thiết định rằng tiêu chuẩn đích thực của một mặc khải chỉ có thể là "tính phổ quát nâng nó lên trên những hạn chế về không gian và thời gian". Luật lệ Cơ đốc giáo chỉ nên là một sự tái bản luật tự nhiên, vốn trước tiên trao gửi đến tình đạo đức nơi con người. Ở đây câu chuyện không còn là thuyết hữu thần phê phán mà là thuyết hữu thần đạo đức.

Samuel Clarke, bồi tể của Giám mục xứ Norwick phân loại những người hữu thần luận thành bốn phạm trù:

· Những người tin vào hiện hữu của một Thượng đế sáng tạo nhưng phủ nhận tác động của Ngài lên thế giới.

· Những người chấp nhận hiện hữu và tác động của Ngài nhưng cho rằng Thượng đế chẳng thêm bận tâm đến nhân sự: chuyện thị phi thiện ác đối với nhân gian thì con người cứ tự nhiên định liệu, chứ chẳng có nghĩa lý gì đối với Ngài.

· Những người công nhận hiện hữu và tác động của Thượng đế, Tuyệt đối thể của quy luật đạo đức - cũng là quy luật tự nhiên - nhưng phủ nhận tính bất tử của linh hồn.

· Cuối cùng là những người hữu thần luận, xét theo mọi phương diện, có tất cả những ý tưởng đúng về Thượng đế và về mọi phẩm tính của Ngài. Họ tuyên xưng lòng tin vào sự tồn tại của một Hữu thể Duy nhất, Vĩnh Hằng, Vô Hạn, Toàn Năng, Toàn Tri, Đấng Sáng Tạo, Bảo Tồn, Vị quân vương tối thượng của Vũ Trụ. Theo Clarke, đây mới là những nhà hữu thần luận chân chính; đáng tiếc là họ lại phủ nhận Mặc Khải (của Kinh thánh).

Liên quan đến Joseph Butler, giám mục thành Durham, dự tính của ông không nhằm chứng minh rằng Cơ đốc-giáo là đúng. Tham vọng của ông khiêm tốn hơn nhiều: vấn đề đối với ông, là chứng tỏ có sự tương tự giữa những khó khăn gặp phải trong lãnh vực những chân lý tôn giáo và trong tri thức về thiên nhiên. Trong cả hai trường hợp, vì thiếu sự chắc chắn tuyệt đối, chúng ta đành bằng lòng với những điều xác suất hay cái nhiên (des probabilités) mà thôi. Locke đã từng nói rằng: "Con người đang sống trong buổi hoàng hôn của những điều cái nhiên" (l'homme vit dans un crépuscule de probabilités). Như vậy thì tin vào những chân lý của Cơ đốc-giáo cũng chẳng điên rồ gì hơn so với khi tin vào những điều gọi là chân lý khoa học!

Hình như David Hume đã nhắm đến Clarke và Butler trong Những đối thoại về tôn giáo thiên nhiên.

Các triết gia của ý thức đạo đức

Chúng ta sẽ không nói về Shaftesbury, mà chúng tôi trình bày trong quyển thứ nhì này với một bản văn Tiểu luận về phẩm giá và đức hạnh. Chỉ cần nhắc lại ảnh hưởng mà ông đã tác động lên Hume, Adam Smith, và ở Pháp ông đã được Voltaire và Diderot đánh giá cao như thế nào.

Về mỹ học cũng như về đạo đức, Francis Hutcheson (1694 - 1746) khá gần gũi với Shaftesbury. Đối với ông, chính ý thức nội tâm cho phép chúng ta quyết định về vấn đề cái đẹp và cái đạo đức. "Tác giả của thiên nhiên đã mang chúng ta đến với đức hạnh bằng những phương tiện vững chắc hơn nhiều hơn là những phương tiện mà các nhà luân lý có thể tưởng tượng, tôi muốn nói một bản năng đã thúc đẩy chúng ta lo cho sự bảo tồn nòi giống chúng ta".

Nhưng tư tưởng của Hutcheson cũng được định nghĩa bằng sự đối lại chủ nghĩa bi quan đạo đức của Hobbes, quan điểm ích kỷ của Mandeville. Giống như Butler và Hume, ông công nhận nơi con người sự tồn tại của lòng tốt vô vị lợi, "một khuynh hướng tự nhiên nào đó muốn đem lại hạnh phúc cho người khác hay một bản năng có trước mọi động cơ vụ lợi thúc đẩy chúng ta yêu thương đồng loại".

Trường phái Ê-cốt: Triết học về ý thức phổ biến.

Bằng từ "ý thức phổ biến" (le sens commun) ở đây người ta không hiểu hơn là cái lương thức thực tiễn (le bon sens pratique) nhưng là "cái nền bất biến của tinh thần, bản tính cốt yếu của nó mà chính lý trí chỉ là cái nền phản tỉnh và hình thức. Người ta đã gọi bằng từ "ý thức phổ biến" cái làm nên nhất tính của những khả năng, và của những phán đoán, cái gì nơi chúng có tính thường hằng, bất biến, phổ quát, nghĩa là những khái niệm chung cho mọi người, những nguyên lý tự chúng hiển nhiên, những phán đoán nguyên thủy và tự phát chứa đựng động cơ của mọi cái khác (Theo André Lalande trong quyển *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*).

Một trong những người khởi xướng của trường phái này, mà ngày nay người ta gọi là Trường phái ý thức phổ biến, là Thomas Ried (1704 - 1796) mà những tác phẩm chính là: Nghiên cứu về trí tuệ con người (1764); Tiểu luận về những khả năng của tinh thần con người (1785) và Tiểu luận về những khả năng hoạt động của tinh thần con người (1788). Phản ứng lại thuyết duy nghiệm và thuyết hoài nghi siêu hình của Hume, vấn đề là chấp nhận những nguyên lý "tối cần thiết trong việc đối nhân xử thế mà người ta không thể bỏ qua mà không rơi vào hàng lô hàng lố những điều phi lý trong tư biện và trong thực tiễn". Đó là những nguyên lý của đạo đức và của triết học (bản thể, nguyên nhân, cứu cánh). Thế giới và tinh thần được tặng dùm cho chúng ta. Trong thực tiễn, ý tưởng phổ biến trở thành ý tưởng đạo đức: nó phân biệt thị phi, thiện ác giống như khẩu vị phân biệt cay đắng với ngọt bùi.

Các triết gia Ê-cốt chính về ý tưởng phổ biến là James Beattie (1753 - 1803), Dugald Stewart (1753 - 1828). Về đạo đức, lý thuyết về ý tưởng phổ biến tìm thấy lại những nền đạo đức thiên về tình cảm mà chúng ta đã đề cập tới. Lý thuyết này cũng hiện diện trong đạo đức học về sự đồng cảm của một triết gia Ê-cốt khác, đó là Adam Smith (1723 - 1790).

Émilienne Naert.

LOCKE (1632 - 1704)

Nguyên quán ở Wrington (gần Bristol), tỉnh Somerset, John Locke mất năm 1704 ở Oates, thuộc bá tước địa (comté) Essex, trong gia đình Huân tước Masham và phu nhân - bà này là một trong những ái nữ của Ralph Cudworth, một triết gia theo Platon ở trường Cambridge. Locke không tự giới hạn trong triết học và thường có những cuộc lưu trú dài hạn ở châu lục (đây chỉ châu Âu). Ông tham gia vào câu lạc bộ của Robert Boyle và cùng nghiên cứu với nhà vật lý đồng thời theo đuổi việc học y khoa. Người cộng tác với Sydenham, độc giả của Descartes và của Gassendi, bạn thân và y sĩ riêng cho Huân tước Ashley, vị này sau đó được phong là Bá tước Shaftesbury và Chương ấn Thượng quan Anh quốc. Locke đảm trách nhiều chức vụ công quyền: tổng thư ký của hội đồng tôn giáo quốc gia rồi của Bộ thương mại. Vào thời kỳ này ông xuất bản quyển Những tiểu luận về luật tự nhiên.

Sau hai lần lưu trú ở Pháp, Locke quay về Anh quốc, phụng sự cho bá tước Shaftesbury. Vị này, vì mưu đồ phản nghịch nhà vua, thất bại, buộc phải tự lưu đày sang Hà Lan. Vào tháng chín 1683, đến lượt mình, Locke cũng sang Hà Lan tị nạn vì sợ bị xét hỏi tội thôi. Ngày 5 tháng mười 1688, Guillaume d'Orange đánh đuổi bố vợ là Jacques Đệ nhị khỏi ngai vàng và ngày 12 tháng hai năm sau, Locke đổ bộ lên cảng Greenwich cùng với Công nương Mordant và Công chúa Mary - phu nhân của Guillaume d'Orange - chẳng bao lâu sau trở thành nữ hoàng Anh quốc. Lúc đó, lấy lý do vì sức khỏe, ông từ chối nhiệm sở Đại sứ Anh ở Brandebourg.

Những năm 1689-1690 chứng kiến sự ra đời những tác phẩm chính của Locke, được nghiền ngẫm từ

lâu và được phác thảo nhiều lần trước đó: Thư về lòng khoan dung (1689); Hai khảo luận về chính quyền dân sự (1690), và nhất là cuốn Tiểu luận về trí tuệ con người (1690). Còn phải kể thêm việc xuất bản vào năm 1693 quyển Vài ý nghĩ về giáo dục và vào năm 1695 quyển Tính hợp lý của Ky-tô giáo như được đề xuất từ Kinh Thánh.

Triết học của John Locke có tầm nhắm trước tiên là một quan điểm thiên hản về thực tiễn bởi vì chuyện quan trọng đối với ông không phải là tư biện (la spéculation) là chủ nghĩa vụ hình thức (le formalisme) mà là hướng đi trong cuộc đời, là sự tổ chức hợp lý cuộc sống xã hội, việc bảo vệ một tôn giáo hợp lý. Con người sống trong "hoàng hôn của những điều cái nhiên" (L'homme vit dans un crépuscule des probabilités), nhưng nếu nó sử dụng đúng đắn lý trí của mình - và Thượng đế đã ban cho con người khá nhiều ánh sáng về điều đó - nó biết khá rõ về bản thân, về thế giới, về thiên nhiên và về Đấng tối cao để đạt đến hạnh phúc.

TIỂU LUẬN VỀ TRÍ TUỆ CON NGƯỜI

(Essai concernant l'entendement humain - Anh: An Essay Concerning Human Understanding)

Ngay từ khi mới xuất bản, tác phẩm đã đạt thành công lớn và được in ra tới bốn lần ngay trong sinh thời của tác giả, với những phụ lục và điều chỉnh quan trọng: 1690, 1694, 1695, 1700. Một ấn bản lần thứ năm xuất hiện năm 1706. Coste dịch ra tiếng Pháp ấn bản lần thứ tư và lần xuất bản đầu tiên của bản dịch này xuất hiện ở Amsterdam năm 1700. Chính ấn bản này mà Leibniz có trước mắt khi ông viết Những tiểu luận mới về trí tuệ con người. Đây là cuộc điều tra về những nền tảng, lãnh vực của tri thức, những mức độ chắc chắn của nó và y kỳ sự thực (ipso facto), những giới hạn của nó. Bằng sự khám phá ra nguồn gốc những ý tưởng của chúng ta, bằng sự thiết định bản chất và giá trị của tri thức, con người sẽ được cứu thoát khỏi chủ nghĩa giáo điều khệnh khạng nó lẫn lộn sự tối tăm của ngôn ngữ với sự uyên thâm của tư tưởng, khỏi chủ nghĩa hoài nghi điên rồ nó gây tâm trí tuyệt vọng là người ta không biết được điều gì cả chỉ bởi vì người ta không biết được tất cả. Quyển I của Tiểu luận là một bút chiến chống lại những ý tưởng bẩm sinh (của những giáo sư theo Platon ở Cambridge, của Descartes). Tri thức có nguồn gốc từ kinh nghiệm; cảm giác và phản tư nằm ở cội nguồn của mọi ý tưởng của chúng ta. Đó là chủ nghĩa duy nghiệm của Locke được phát triển trong quyển II: tinh thần như một tờ giấy trắng, một tấm bảng trống (tabula rasa) không có một chữ nào và không có bất kỳ ý tưởng nào. Quyển III thiết lập những mục đích và những điều kiện của ngôn ngữ, quyển IV xét đến giá trị của tri thức.

Nguyên lý cơ bản của chủ nghĩa duy nghiệm

Kinh nghiệm được tra vấn - đầu là sự quan sát của trẻ con hay những quan sát mà mỗi người có thể thực hiện trên chính mình chứng tỏ rằng chính từ kinh nghiệm mà người ta rút ra mọi nguyên liệu cho những tri thức của mình. Không có gì trong trí tuệ mà không có nguồn gốc và nền tảng trong những quan sát mà chúng ta thực hiện trên những đối vật khả giác bên ngoài hoặc trên những hoạt động bên trong của tâm hồn chúng ta. Cảm giác và suy tư phản tỉnh ở vào nguyên lý của mọi ý tưởng chúng ta.

Một ý kiến được nhiều người coi là chắc chắn, đó là trong năng lực hiểu biết có một số nguyên lý bẩm sinh; một số khái niệm cơ bản... được in vào trí khôn con người, mà linh hồn nhận được từ giây phút hiện hữu đầu tiên của nó; và mang vào đời với nó. Tôi sẽ có thể thuyết phục các độc giả không thành kiến về sự sai lầm của giả thiết ấy, chỉ cần tôi chứng minh rằng... người ta có thể đạt tới mọi tri thức

họ có nhờ sử dụng các khả năng tự nhiên của họ mà không cần sự giúp đỡ của các ấn tượng bẩm sinh nào; và có thể đạt sự chắc chắn mà không cần các khái niệm hay nguyên tắc có sẵn như thế. Vì tôi cho rằng mọi người sẽ dễ dàng chấp nhận rằng quả là không thích hợp khi giả thiết rằng các ý niệm về màu sắc là bẩm sinh nơi một tạo vật mà Thượng đế đã ban cho thị giác, và một khả năng đón nhận màu sắc nhờ mắt, từ các sự vật bên ngoài... Tôi dám đố bất cứ ai thử tưởng tượng ra một mùi vị nào chưa từng bao giờ tác động vào vòm họng của họ; hay hình dung ra một ý niệm nào về mùi mà họ chưa bao giờ ngửi; và nếu họ có thể làm điều này, tôi cũng sẽ phải kết luận rằng một người mù cũng có ý niệm về màu sắc, và người điếc cũng có những khái niệm rõ ràng về âm thanh.

Các giác quan trước tiên đưa các ý niệm cụ thể vào, giống như làm đầy căn phòng còn trống rỗng; và khi trí khôn dần dần trở thành quen thuộc với chúng, chúng được giữ lại trong trí nhớ, và có các tên được đặt cho chúng. Sau đó, trí khôn tiến xa hơn, trừu tượng hoá chúng, và dần dần học cách dùng các tên gọi tổng quát. Bằng cách này trí khôn chứa đầy các ý niệm và ngôn ngữ, là các vật liệu để trí khôn thể hiện khả năng suy luận về chúng; và việc sử dụng lý trí ngày càng trở nên rõ ràng hơn, vì các vật liệu này mà trí khôn sử dụng cứ tăng dần. Nhưng mặc dù việc có các ý niệm tổng quát và việc sử dụng các từ và lý trí thường tăng dần đồng thời với nhau, nhưng tôi không thấy bất cứ cách nào như thế chứng minh rằng chúng là bẩm sinh. Thú thực rằng tri thức về một số chân lý có rất sớm trong trí khôn; nhưng theo một cách cho thấy chúng không phải bẩm sinh. Bởi vì, nếu chúng ta quan sát, chúng ta sẽ thấy nó vẫn là tri thức về các ý niệm không phải bẩm sinh, mà là đạt được: chính là tri thức về các ý niệm đầu tiên được in vào trí khôn bởi các sự vật bên ngoài, mà các trẻ sơ sinh phải sử dụng sớm nhất, tạo các ấn tượng thường xuyên nhất trên các giác quan của chúng...

Một đứa trẻ không biết rằng ba cộng với bốn là bảy, cho đến khi nó biết đếm bảy, và đã có tên gọi và ý niệm về sự bằng nhau; và sau đó, khi cắt nghĩa các từ này, nó ngay lập tức ưng thuận hay đúng hơn là nhận ra ngay chân lý của mệnh đề ấy. Nhưng không phải đứa trẻ chấp nhận nó ngay lập tức vì nó là chân lý bẩm sinh, cũng không phải chờ tới lúc đó nó mới có sự ưng thuận, vì nó muốn sử dụng lý trí; nhưng chân lý của mệnh đề ấy xuất hiện cho đứa trẻ ngay khi nó đã thiết lập được trong trí khôn các ý niệm rõ ràng và phân biệt mà các tên gọi này biểu thị; và rồi nó biết chân lý của mệnh đề đó, dựa trên cùng một cơ sở và bằng cùng các phương tiện mà nó đã biết trước đó, rằng một cái gậy và một quả anh đào không phải là cùng một vật; và cũng dựa trên cùng cơ sở, mà nó có thể biết sau này "rằng cùng một vật không thể vừa là nó lại vừa không phải là nó."

Các ý niệm nói chung và nguồn gốc phát sinh ra chúng

§1. Vì mọi người tự ý thức được rằng mình suy nghĩ, và cái mà trí khôn của họ hướng về khi suy nghĩ là các ý niệm ở trong đó, cho nên không ai nghi ngờ rằng con người có nhiều ý niệm trong trí khôn họ, như những ý niệm được diễn tả bởi các từ trắng, cứng, ngọt, nghĩ, chuyển động, người, voi, quân đội, say rượu v.v... Vậy câu hỏi đặt ra đầu tiên là, Chúng đến từ đâu?

Tôi biết có một lý thuyết được thiết lập rằng người ta có các ý niệm bẩm sinh và các chữ gốc được in trong trí khôn họ ngay từ lúc sinh ra. Ý kiến này tôi đã bàn đến khá nhiều rồi; và tôi nghĩ rằng tất cả những gì tôi đã nói trong quyển trước sẽ dễ dàng được thừa nhận hơn, khi tôi đã cho thấy trí năng có thể có tất cả các ý niệm của nó ở đâu, và bằng cách nào và tới mức độ nào chúng có thể đi vào trí khôn; về điều này tôi sẽ đưa vào sự quan sát và kinh nghiệm riêng của mỗi người.

§2. Vậy chúng ta hãy giả thiết rằng trí khôn giống như một tờ giấy trắng không có chữ nào, không có ý

niệm nào; bằng cách nào nó được làm đây? Từ đâu phát sinh cái kho to lớn mà trí tưởng tượng năng động và vô hạn của con người đã vẽ trên đó, với một sự đa dạng hầu như vô hạn? Từ đâu nó có mọi nguyên vật liệu cho lý trí và tri thức? Tôi trả lời cho câu hỏi này bằng một từ duy nhất, từ kinh nghiệm; tri thức của chúng ta tất cả dựa trên kinh nghiệm, và từ kinh nghiệm phát sinh tri thức. Quan sát của chúng ta về các vật khả giác bên ngoài, hay về các hoạt động nội tại của trí khôn chúng ta được tri giác và suy tư bởi chúng ta, chính là cái cung cấp cho nhận thức của chúng ta mọi nguyên vật liệu của tư duy. Đó là hai nguồn của tri thức, từ đó phát sinh mọi ý niệm chúng ta có, hay có thể có một cách tự nhiên.

§3. Thứ nhất, các giác quan của chúng ta, khi tiếp xúc với các sự vật khả giác đặc thù, đưa vào trong trí khôn những tri giác rõ ràng về các sự vật, theo các cách khác nhau mà các sự vật này tác động đến chúng; và như thế chúng ta có các ý niệm về vàng, trắng, nóng, lạnh, mềm, cứng, đắng, ngọt, và mọi cái mà chúng ta gọi là các phẩm tính khả giác; những phẩm chất này, khi tôi bảo là do các giác quan đưa chúng vào trí khôn, tôi có ý nói rằng từ các sự vật bên ngoài, chúng đưa vào trí khôn những gì sẽ tạo ra các tri giác trong trí khôn. Nguồn gốc lớn này của hầu hết các ý niệm của chúng ta, hoàn toàn lệ thuộc các giác quan của chúng ta, và làm phát sinh tri thức từ chúng, tôi gọi nó là cảm giác.

§4. Thứ hai, nguồn gốc khác mà từ đó kinh nghiệm cung cấp các ý niệm cho trí khôn, đó là tri giác về các hoạt động của trí khôn nội tại trong chính chúng ta, khi nó được sử dụng về các ý niệm nó đã có; các hoạt động này, khi linh hồn bắt đầu suy nghĩ và xem xét, chúng cung cấp cho trí khôn một loạt các ý niệm khác không thể có từ các sự vật bên ngoài; và đó là tri giác, suy nghĩ, hoài nghi, tin tưởng, suy luận, biết, muốn, và mọi hoạt động khác nhau của trí khôn chúng ta; và khi chúng ta ý thức về chúng và quan sát chúng trong chúng ta, từ những ý niệm này chúng ta nhận vào trong trí khôn của chúng ta như là các ý niệm phân biệt, giống như chúng ta nhận từ các vật thể tác động trên giác quan chúng ta. Mọi người đều có nguồn gốc các ý niệm này hoàn toàn nội tại trong họ; và mặc dù nó không phải là giác quan, vì nó không có liên quan gì đến các sự vật bên ngoài, nhưng nó rất giống giác quan, và có thể gọi một cách khá chính đáng là nội giác quan. Nhưng như tôi gọi nguồn gốc kia là cảm giác, tôi sẽ gọi nguồn gốc này là phản tỉnh, vì các ý niệm mà nó cung cấp chỉ trở thành các ý niệm khi trí khôn có được nhờ suy tư (phản tỉnh) trên hoạt động của chính nó và trong chính nó. Vì vậy, trong phần tiếp theo của bài này, tôi hiểu phản tỉnh có nghĩa là việc trí khôn ghi nhận các hoạt động của chính nó, và cách thức của chúng; từ đó, nhờ lý trí, phát sinh các ý niệm về các hoạt động này trong trí khôn. Hai nguồn gốc này, đó là các sự vật vật chất bên ngoài, như là đối tượng của cảm giác; và các hoạt động của trí khôn nội tại, như là các đối tượng của phản tỉnh; theo tôi đó là hai nguồn gốc duy nhất từ đó phát sinh mọi ý niệm của chúng ta.

§5. Mọi ý niệm của chúng ta đều thuộc một trong hai loại này. Có vẻ như trí năng của chúng ta không có một dấu vết tối thiểu của bất cứ ý niệm nào mà nó không nhận được từ một trong hai nguồn này. Các sự vật bên ngoài cung cấp cho trí khôn các ý niệm về các phẩm chất khả giác, là tất cả các tri giác khác nhau mà chúng tạo ra nơi chúng ta; và trí khôn cung cấp cho trí năng các ý niệm về hoạt động của chính nó. Hai nguồn này, khi chúng ta quan sát đầy đủ về chúng và về các hình thái, kiểu kết hợp và tương quan khác nhau của chúng, chúng ta sẽ thấy chúng chứa toàn bộ mọi ý niệm; và chúng ta không có gì trong trí khôn mà không xuất phát từ một trong hai cách này.

PHÂN LOẠI CÁC Ý NIỆM CỦA CHÚNG TA

Đề hiểu rõ hơn bản chất, cách thức, và mức độ của tri thức chúng ta, một điều cần phải được cẩn thận quan sát liên quan đến các ý niệm chúng ta có, đó là, một số các ý niệm là đơn giản, một số là phức tạp.

Các ý niệm đơn giản

Mặc dù các phẩm chất tác động trên giác quan của chúng ta tự chúng rất thống nhất và hoà trộn, khiến cho không có sự phân chia, không có khoảng cách giữa chúng; thế nhưng rõ ràng rằng các ý niệm mà chúng tạo ra trong trí khôn từ giác quan đi vào là đơn giản và không pha trộn. Vì tuy thị giác và xúc giác đồng thời lấy được từ cùng một sự vật các ý niệm khác nhau; như một người thấy ngay lập tức chuyển động và màu sắc; bàn tay cảm thấy sự mềm mại và ấm áp trong cùng một miếng sáp ong; thế nhưng các ý niệm đơn giản được kết hợp như thế trong cùng một vật, lại hoàn toàn phân biệt nhau như là các ý niệm đến từ các giác quan khác nhau. Và không gì có thể rõ ràng hơn đối với một người cho bằng tri giác rõ ràng và phân biệt họ có về những ý niệm đơn giản ấy; mỗi tri giác này có bản chất không kết hợp, nó không chứa điều gì khác ngoài một biểu hiện bề ngoài đồng nhất, hay khái niệm trong trí khôn, và không thể phân biệt thành các ý niệm khác nhau.

Các ý niệm đơn giản này là các nguyên vật liệu của mọi tri thức của chúng ta, chúng được gợi ý và đưa vào trong trí khôn nhờ hai cách nói trên, đó là cảm giác và phản tỉnh. Một khi trí khôn đã chứa các ý niệm đơn giản này, nó có khả năng lặp lại, so sánh, và kết hợp chúng, thậm chí thành một sự đa dạng vô hạn; và như thế nó có thể tự do làm thành các ý niệm phức tạp mới. Nhưng cho dù là một trí khôn sâu sắc nhất hay to lớn nhất, bén nhạy nhất với mọi dạng tư tưởng, cũng không có khả năng sáng tạo hay hình thành một ý niệm đơn giản mới trong trí khôn mà không do hai cách nói trên đưa vào; và cũng không sức mạnh nào của sự hiểu biết có thể phá hủy các ý niệm đơn giản đã có trong đó.

Các ý niệm phức tạp

Cho tới đây chúng ta đã xét đến các ý niệm mà trí khôn chỉ tiếp nhận một cách thụ động, là những ý niệm đơn giản nhận được từ cảm giác và phản tỉnh như đã nói trên. Nhưng cũng như trí khôn hoàn toàn thụ động trong việc đón nhận các ý niệm đơn giản ấy, nó cũng thực hiện các hành vi riêng của nó, nhờ đó các ý niệm khác được hình thành từ các ý niệm đơn giản như là những vật liệu và cơ sở cho các ý niệm khác. Các hành động của trí khôn thực hiện quyền năng đối với các ý niệm đơn giản của nó chủ yếu là ba hành động này:

1. Phối hợp các ý niệm đơn giản thành một tập hợp, và bằng cách ấy mọi ý niệm phức tạp được hình thành.
2. Đưa hai ý niệm đơn giản hay phức tạp vào chung với nhau nhưng không kết hợp chúng, mà đặt chúng cạnh nhau, để có một cái nhìn chung và nhờ đó nhận ra các tương quan giữa mọi ý niệm.
3. Hành động thứ ba là tách biệt chúng trong sự tồn tại hiện thực của chúng; đó là trừu tượng hoá: và bằng cách này mọi ý niệm tổng quát được thành hình. Điều này cho thấy khả năng của con người và cách thức hành động của khả năng ấy, trong thế giới vật chất cũng như thế giới trí tuệ. Vì các vật liệu trong cả hai thế giới ấy trí khôn con người không thể tạo ra hay phá hủy, nên điều con người có thể làm là kết hợp chúng lại với nhau, hay đặt chúng vào bên cạnh nhau, hay hoàn toàn tách biệt chúng, nên ở đây tôi sẽ bắt đầu hoạt động thứ nhất này khi xét đến các ý niệm phức tạp, và dành việc phân tích hai

hoạt động kia ở chỗ khác thích hợp. Vì các ý niệm đơn giản được chúng ta thấy là tồn tại trong nhiều kiểu phối hợp khác nhau, nên trí khôn có khả năng coi sự kết hợp này là một ý niệm duy nhất. Các ý niệm được kết hợp từ nhiều ý niệm đơn giản như thế, tôi gọi là các ý niệm phức tạp; như cái đẹp, lòng biết ơn, con người, quân đội, vũ trụ; mặc dù là kết hợp bởi các ý niệm đơn giản, nhưng khi trí khôn muốn, mỗi ý niệm được coi như một sự vật toàn diện, và được diễn tả bằng một tên gọi.

Khái niệm về thực thể

Vì không hình dung được làm thế nào... các ý niệm đơn giản có thể tồn tại độc lập nên chúng ta có thói quen giả thiết một cái nền nào đó để chúng tồn tại, và từ đó chúng hình thành; vì thế chúng ta gọi cái nền đó là thực thể.

Vì vậy, nếu bất cứ ai xem xét chính mình liên quan đến khái niệm của họ về thực thể thuần túy nói chung, họ sẽ thấy họ hoàn toàn không có ý niệm nào khác, mà chỉ là một sự giả thiết rằng họ không biết cái nền nào chứa đựng các phẩm chất mà có thể tạo ra các ý niệm nơi chúng ta; các phẩm chất ấy thường được gọi là các ngẫu tính. Nếu có ai được hỏi, cái gì là chủ thể mà màu sắc hay trọng lượng gắn vào, họ sẽ không biết nói gì ngoại trừ các phần rắn chắc có trương độ; và nếu họ được hỏi cái phần rắn chắc và trương độ được gắn vào cái gì, thì họ cũng chỉ có thể trả lời giống như người Anh-điêng khi nói rằng thế giới được chống đỡ bởi một con voi khổng lồ, khi được hỏi con voi được chống đỡ bởi cái gì, và họ sẽ trả lời là con rùa. Và nếu cứ bị hỏi mãi, họ sẽ đáp lại đó là con gì mà họ không biết là cái gì.

Ý niệm chúng ta có, cái mà chúng ta gọi là thực thể, không là cái gì khác ngoài cái nền giả định nhưng không được biết, tựa đỡ cho các phẩm chất mà chúng ta thấy tồn tại, các phẩm chất mà chúng ta hình dung chúng không thể tồn tại mà không có cái gì tựa đỡ cho chúng, và chúng ta gọi cái tựa đỡ này là substantia (thực thể) có nghĩa là đỡ bên dưới.

Vì vậy, khi chúng ta nói hay nghĩ về một loại thực thể vật chất cụ thể nào, như ngựa, đá, v.v... mặc dù ý niệm chúng ta có về chúng chỉ là sự kết hợp các ý niệm đơn giản về các phẩm chất khả giác, mà chúng ta thường thấy chúng kết hợp trong những vật được gọi là ngựa hay đá; nhưng vì chúng ta không thể quan niệm làm thế nào chúng tồn tại độc lập hay ở trong nhau, nên chúng ta giả thiết chúng tồn tại và được chống đỡ bởi một chủ thể chung nào đó mà chúng ta gọi bằng cái tên thực thể, mặc dù chắc chắn chúng ta không có một ý niệm rõ ràng và phân minh về sự vật mà chúng ta gọi là một thực thể.

John LOCKE, Tiểu luận về trí tuệ con người, Quyển II, Chương I.

Về ý nghĩa của các từ ngữ

Một cách tự nhiên ý tưởng là dấu hiệu của các sự vật, trong khi mà, do quy ước, con chữ trở thành dấu hiệu của ý tưởng. Nhưng nếu do một "định chế võ đoán" mà một từ nào đó đã được tự ý làm thành dấu hiệu của một ý tưởng nào đó, ngôn ngữ vẫn đáp ứng cho mục đích kép tự nhiên: mục đích giao tiếp giữa con người, và mục đích bảo tồn và ổn định tư tưởng.

Từ ngữ là những dấu hiệu của tư tưởng nào? Chỉ của tư tưởng của người nói mà thôi. Chức năng giao tiếp của ngôn ngữ không vì thế mà trở thành huyền tưởng bởi trong mọi ngôn ngữ vẫn có một quy chiếu kép và bí mật, một hàng rào về những ý tưởng của người khác, một hàng rào về thực tại của sự vật.

§1. Từ ngữ là những dấu hiệu khả giác cần thiết cho giao tiếp. Mặc dầu con người rất đa dạng về tư tưởng đến độ rằng những người khác cũng có thể thu lượm được nhiều lạc thú và tiện ích từ đó như anh ta, tuy vậy mọi tư tưởng đều nằm trong đầu óc anh ta, vô hình và được che dấu đối với người khác, và chúng không thể tự xuất hiện. Cũng như người ta không thể hưởng dụng những lợi thế và những tiện nghi của xã hội mà không có sự giao tiếp tư tưởng (1), con người cần phát minh ra một số ý tưởng vô hình - mà tư tưởng của anh ta được tạo thành - có thể được hiển lộ cho người khác. Không có gì thích hợp hơn cho hiệu quả này - hoặc nhờ sự phong phú hoặc vì tính nhanh chóng - bằng những âm thanh được phát ra rõ ràng mà anh ta nhận thấy mình có khả năng tạo ra khá là dễ dàng mà lại rất đa dạng. Qua đó chúng ta thấy bằng cách nào những từ ngữ đã được thiên nhiên thích nghi rất tốt cho mục đích này (2) lại được con người sử dụng để làm những dấu hiệu cho tư tưởng của họ và không phải bởi bất kỳ sự liên kết tự nhiên nào có được giữa một số âm thanh được phát ra rõ ràng, và một số ý tưởng (bởi vì, trong trường hợp đó, sẽ chỉ có một ngôn ngữ chung cho mọi con người trên hành tinh này), nhưng bằng một định chế võ đoán theo đó một từ nào đó đã được tự ý cho làm dấu hiệu của một ý tưởng nào đó (3). Như thế việc sử dụng những từ ngữ hệ tại chỗ biến chúng thành những dấu hiệu khả giác cho những ý tưởng và những ý tưởng mà người ta chỉ bằng những từ ngữ là những gì chúng biểu nghĩa một cách thích hợp và tức thời...

§2. Từ ngữ là các ký hiệu khả giác của những ý tưởng của người sử dụng chúng. Cách sử dụng (mà) người ta có về những ký hiệu này thì hoặc là để ghi nhận những tư tưởng riêng của họ, và phơi bày chúng trước cái nhìn của những người khác: từ ngữ, trong sự biểu hiện nguyên sơ hay tức thời, thay mặt cho không gì khác ngoài các ý tưởng trong đầu của người sử dụng chúng, dù một cách bất toàn hay bất cần đến đâu đi nữa những ý tưởng đó được thu thập từ các sự vật mà chúng được giả sử để thể hiện... Từ ngữ vì là những ký hiệu tự nguyện, chúng không thể là những ký hiệu tự nguyện do anh ta áp đặt lên những sự vật mà anh ta chẳng biết. Điều đó sẽ biến chúng thành những ký hiệu của cái không là gì cả, những âm thanh vô nghĩa. Một con người không thể biến từ ngữ của anh ta thành các ký hiệu hoặc của những phẩm chất nơi sự vật, hoặc của những khái niệm trong trí của người khác, mà anh ta chẳng có gì trong trí riêng của anh ta.

§3. Điều này là hết sức thiết yếu trong việc sử dụng ngôn ngữ đó là trong phương diện này người am tường và dốt nát, người có học và kẻ vô học, cách sử dụng từ ngữ họ nói ra (với bất kỳ ý nghĩa nào) hết thảy đều như nhau. Chúng, trong miệng của mọi người, thay mặt cho các ý tưởng anh ta có, và cái mà anh ta sẽ diễn đạt bằng chúng. Một đứa trẻ đã lưu ý về không gì khác trong thứ kim loại nó nghe gọi là "vàng" ngoài cái màu vàng sáng ngời rực rỡ, nó áp dụng cái từ "vàng" chỉ theo ý tưởng riêng của nó về màu đó, và không gì khác; và do đó (nó) cũng gọi màu đó trên đuôi một con công là "vàng". Một người khác đã quan sát tốt hơn, bổ sung vào màu vàng sáng ngời (một) sức nặng lớn: và rồi cái tiếng "vàng" khi người đó sử dụng nó, thay mặt cho một ý tưởng phức tạp về một chất màu vàng sáng ngời và rất nặng. Một người khác bổ sung vào những phẩm chất đó tính nóng chảy: và rồi cái từ vàng biểu thị đối với anh ta một vật thể, rực rỡ, vàng, có thể nóng chảy, và rất nặng. Một người khác bổ sung tính dễ dát mỏng. Mỗi người này đều sử dụng cái từ vàng như nhau, khi họ có dịp diễn đạt cái ý tưởng mà họ đã áp dụng nó vào: nhưng hiển nhiên là mỗi người chỉ áp dụng nó chỉ cho ý tưởng của riêng anh ta; chứ anh ta không thể khiến nó đứng làm ký hiệu cho một ý tưởng phức tạp mà anh ta không có.

§4. Từ ngữ thường tham chiếu một cách bí mật, trước hết, đến các ý tưởng trong trí của những người khác. Nhưng dấu từ ngữ như chúng được sử dụng bởi con người, có thể biểu thị một cách thích hợp và

tức thời không gì khác ngoài các ý tưởng ở trong trí của người nói; song trong tư tưởng của họ vẫn đem lại cho chúng một tham chiếu bí mật đến hai sự vật khác (4).

Thứ nhất, họ giả định từ ngữ của họ là những dấu hiệu của các ý tưởng trong đầu cũng của những người khác, với những người mà họ giao tiếp: vì nếu không họ sẽ uống công nói với nhau, và không thể được hiểu, nếu các âm thanh họ đã áp dụng vào một ý tưởng là như thể bởi người nghe được áp dụng vào một (ý niệm) khác, cái đó là nói hai ngôn ngữ ...

§5. Thứ hai, đến cái thực tại tính của sự vật. Thứ hai, bởi vì người ta sẽ không được nghĩ là chỉ nói chuyện về sự hình dung của riêng họ, nhưng về những sự vật như thật sự chúng là; do đó họ thường giả định các từ ngữ cũng thay mặt cho thực tại của những sự vật.

§6. Từ ngữ bằng cách sử dụng sẵn sàng khơi dậy những ý tưởng. Liên quan đến từ ngữ, cũng cần được xem xét xa hơn: thứ nhất, rằng vì chúng một cách tức thời, là các ký hiệu của những ý tưởng của những con người, và theo đó có nghĩa là các công cụ nhờ vào đó những con người truyền đạt những sự hiểu biết của họ, và diễn đạt với nhau những tư tưởng đó và những hình dung (mà) họ có bên trong lòng của riêng họ; bằng việc sử dụng liên tục, để là một sự nối kết như thế giữa những âm thanh nào đó và các ý tưởng chúng thay mặt cho, mà các tên gọi được nghe thấy hầu như sẵn sàng khơi dậy những ý tưởng nào đó như thể bản thân các đối tượng, cái có khả năng tạo ra chúng, đã thực tế tác động lên các giác quan. Điều đó hiển nhiên là hết sức rõ ràng trong mọi phẩm chất khả giác, và trong mọi bản thể thường xuyên và quen thuộc xảy ra cho chúng ta.

§7. Từ ngữ thường được sử dụng mà không biểu nghĩa. Thứ hai, rằng dấu sự biểu nghĩa thích hợp và tức thời đó của từ ngữ là những ý tưởng trong trí của người nói đó, song, bởi vì bằng cách sử dụng quen thuộc từ trong nội của chúng ta, ta trở nên am hiểu những âm thanh lưu loát nào đó một cách rất hoàn hảo, và có chúng sẵn sàng trên miệng lưỡi của ta, và luôn thuận tiện trong trí nhớ của ta, nhưng vẫn không luôn luôn cần trọng để thẩm tra hay sắp xếp những biểu nghĩa của chúng một cách hoàn hảo; thường xảy ra chuyện là con người, ngay cả khi họ sẽ áp dụng một sự cân nhắc chăm chú, vẫn thường đặt tư tưởng của họ trên từ ngữ hơn là trên sự vật...

§8. Sự biểu hiện của chúng hoàn toàn tùy tiện. Từ ngữ, bởi việc sử dụng lâu dài và quen thuộc, như đã được nói, trở nên khơi dậy trong con người những ý tưởng nhất định một cách thường trực và sẵn sàng đến nỗi, họ dễ dàng giả định một sự chấp nối tự nhiên giữa chúng. Nhưng họ lại biểu nghĩa chỉ những ý tưởng cá biệt của con người, và bởi một sự áp đặt hoàn toàn tùy tiện, (nên) hiển nhiên, trong đó họ thường thất bại để khơi dậy nơi những người khác (ngay cả có sử dụng cùng một ngôn ngữ) cùng những ý tưởng ta dùng chúng làm những ký hiệu về: và mỗi người (đều) còn có, một cách bất khả xâm phạm, quyền tự do để khiến cho những từ ngữ đứng thay cho những ý tưởng nào mà anh ta thích, rằng không ai có đủ quyền năng khiến cho những người khác có cùng những ý tưởng đó trong trí của họ mà anh ta có, khi họ sử dụng cùng những từ ngữ mà anh ta sử dụng. Nhưng đầu kết quả như thế nào, của bất kỳ cách sử dụng từ ngữ một cách khác biệt của con người nào, hoặc từ ý nghĩa tổng quát của chúng hay từ cảm nhận đặc thù của cá nhân người mà anh ta nhắm trao gửi chúng đến; điều này là nhất định, biểu nghĩa của chúng, trong cách anh ta dùng chúng bị giới hạn vào những ý nghĩ của anh ta, và chúng có thể là những ký hiệu của không là gì khác.

John LOCKE, *Tiểu luận về trí tuệ con người, Quyển III, Chương II.*

1. Chức năng xã hội của ngôn ngữ.

2. Ngôn ngữ tự nhiên

3. Ngôn ngữ quy ước

4. Quy chiếu kép, bí mật, của ngôn ngữ:

- Về những ý tưởng của người khác.

- Về thực tại tính của sự vật.

Về các từ tổng quát

§1. Phần lớn từ ngữ (là) tổng quát. Mọi sự vật hiện hữu, vì là những vật đặc thù, nên có lẽ là hợp lý khi nghĩ rằng từ ngữ, cái buộc phải được thích ứng với những sự vật, cũng phải là như thế - tôi có ý nói về biểu nghĩa của chúng: nhưng ta vẫn nhận ra hầu như sự trái ngược. Bộ phận lớn nhất của từ ngữ tạo nên mọi ngôn ngữ riêng đều là những thuật ngữ tổng quát: cái mà không hề là hiệu quả của sự vô tâm hay sự biến đổi, nhưng của lý trí và tính tất yếu.

§2. Không thể cho mỗi sự vật đặc thù một tên gọi riêng. Trước tiên, nếu mỗi sự vật đặc thù đều phải có một tên gọi riêng phân biệt điều đó quả là bất khả. Vì, biểu nghĩa và cách sử dụng của từ ngữ phụ thuộc vào sự chấp nối mà trí óc tạo nên giữa những ý tưởng của nó và các âm thanh nó sử dụng như những ký hiệu của chúng, trong sự áp dụng những tên gọi vào những sự vật, mà trí óc phải có những ý tưởng phân biệt về sự vật đó, và cũng lưu giữ tên gọi đặc thù đó thuộc về mỗi một, với sự dành riêng đặc hữu cho ý tưởng đó. Nhưng quả là vượt quá quyền hạn của năng lực con người nếu ta muốn khuôn định và lưu giữ những ý tưởng phân minh về tất cả những sự vật đặc thù ta bắt gặp: mỗi con chim và dã thú (mà) người ta đã thấy; mỗi cây và thực vật từng tác động lên các giác quan, không thể tìm được một chỗ trong sự hiểu biết khả dung nhất.

§3. Và vô dụng. Thứ hai, nếu nó là khả dĩ, nó vẫn sẽ là vô dụng; bởi nó sẽ không phục vụ cho cùng đích chủ yếu của ngôn ngữ. Người ta có thể chất đống một cách vô ích những tên gọi của những sự vật đặc thù chúng vẫn sẽ không phục vụ cho họ để truyền đạt những tư tưởng của họ. Người ta am hiểu những tên gọi, và sử dụng chúng trong việc nói chuyện với những người khác, chỉ điều đó họ có thể được hiểu: cái mà rồi chỉ được hoàn thành khi, bằng cách sử dụng hoặc tán thành, âm thanh tôi tạo ra bởi những cơ quan phát âm, khơi dậy trong trí của một người khác nghe nó, cái ý tưởng tôi áp dụng cho nó trong trí tôi, khi tôi nói nó. Điều này không thể được hoàn thành bởi những tên gọi được áp dụng cho những sự vật đặc thù; cho cái một mình tôi đang có các ý tưởng đó trong trí tôi, cái tên gọi của chúng không thể biểu nghĩa hay khả tri đối với một người khác, người không quen biết với tất cả những sự vật rất đặc thù đã từng lọt vào tầm ngắm của tôi.

§4. Thứ ba, chưa hết, cho rằng điều này có khả thi đi nữa (mà tôi nghĩ là không), thì một tên gọi phân biệt cho mỗi sự vật đặc thù sẽ không có ích gì lắm cho sự cải thiện kiến thức: cái mà, đã được nhận ra trong những sự vật đặc thù tự khuếch trương bởi những cái nhìn khái lược; về cái mà những sự vật giảm thiểu thành những hạng loại, dưới những tên gọi tổng quát, là có ích một cách thoả đáng...

§6. Các từ tổng quát được tạo ra thế nào. - Vấn đề chúng ta xem xét tiếp theo là, - Các từ tổng quát được tạo ra thế nào. Bởi vì mọi vật hiện hữu đều chỉ hiện hữu trong những cái đặc thù, vậy làm thế nào chúng ta có các từ tổng quát? Hay chúng ta có thể tìm thấy ở đâu các bản tính tự nhiên mà các từ ấy được chúng ta giả thiết là bao hàm ý nghĩa? Các từ trở thành tổng quát bằng cách được chúng ta làm cho trở thành các dấu hiệu của các ý niệm tổng quát, và các ý niệm trở thành tổng quát bằng cách tách rời chúng khỏi các hoàn cảnh thời gian và nơi chốn và bất cứ ý niệm nào khác có thể xác định chúng vào sự hiện hữu đặc thù này hay sự hiện hữu đặc thù kia. Bằng cách trừu tượng hoá này, chúng ta làm cho chúng có khả năng biểu thị nhiều cá thể hơn là chỉ một cá thể: và vì mỗi cá thể đều phù hợp với ý niệm trừu tượng kia, nên nó được chúng ta kể là thuộc loại ấy.

§7. Nhưng để suy diễn điều này rành mạch hơn một chút, có lẽ không phải lúc để lần dò những quan điểm và những tên gọi của chúng ta từ phần bắt đầu của chúng, và quan sát bởi những mức độ gì ta tiến hành, và bởi những bước gì ta khuếch đại những ý tưởng của ta từ thuở sơ sinh của ta. Chẳng có gì hiển nhiên hơn, rằng các ý tưởng về các cá nhân (mà) trẻ con đàm đạo với (để ví dụ trong một mình chúng) là, giống như bản thân các cá nhân chỉ là đặc thù. Các ý tưởng về người bảo mẫu và bà mẹ được khuôn định tốt trong đầu chúng; và, giống như những hình ảnh của họ ở đó, chỉ thể hiện những cá thể đó. Các tên gọi chúng đã dùng đầu tiên để chỉ những cá thể đó. Và các tên gọi "bảo mẫu" và "mẹ" đưa trẻ đó sử dụng, xác quyết những cá nhân đó. Về sau, khi thời gian và một sự quen thuộc lớn hơn đã khiến chúng quan sát rằng có rất nhiều những sự vật khác trên thế giới này, mà trong một số đồng thuận chung về hình thể và vài phẩm chất khác, bắt chước cha mẹ của chúng, và những cá nhân đó chúng đã hằng quen dùng, chúng khuôn định một ý tưởng, cái mà chúng nhận thấy rất nhiều đặc thù có chung phần trong đó; và đối với cái chúng cung cấp, với những cái khác, cái tên gọi "con người" chẳng hạn. Và từ đó chúng đi đến một tên gọi tổng quát, và một ý tưởng tổng quát. Ở nơi ấy chúng tạo nên không gì mới ngoài việc chỉ loại bỏ cái ý tưởng phức hợp chúng có về Peter và James, Mary và Jane, cái gì là đặc hữu đối với mỗi một, và giữ lại chỉ cái gì là chung đối với hết thảy chúng.

§8. Bởi cùng một cách mà chúng đi đến bởi cái tên gọi và ý tưởng tổng quát đó về con người, chúng dễ dàng nâng cấp đến những tên gọi và những quan điểm tổng quát hơn. Vì quan sát thấy rằng vài sự vật khác hơn ý tưởng của chúng về con người, và không thể do đó được lĩnh hội dưới tên gọi đó, song vẫn có những phẩm chất nào đó, ở nơi ấy chúng đồng thuận với con người, bằng cách lưu giữ chỉ những phẩm chất đó, và hợp nhất chúng vào một ý tưởng, chúng có một lần nữa một ý tưởng khác và tổng quát hơn; đối với cái đã được cung cấp một tên gọi, chúng tạo nên một thuật ngữ về một quy phạm hàm súc hơn; cái mà ý tưởng mới được tạo nên, không bởi bất kỳ một bổ sung mới nào, nhưng chỉ như trước đây, bằng cách loại bỏ hình thể, và một số thuộc tính khác được biểu thị bởi cái tên gọi "con người" và lưu giữ chỉ một vật thể, với đời sống, cảm giác, và cử động tự phát, được lĩnh hội dưới cái tên gọi "động vật".

§9. Các bản tính tổng quát chỉ là các ý niệm trừu tượng và cục bộ của nhiều ý niệm phức tạp hơn. - Tôi nghĩ rõ ràng đây là cách mà người ta bắt đầu làm thành các ý niệm tổng quát, và các tên gọi chung của chúng, nên không cần chứng minh nào khác về nó, chỉ cần xem xét về bản ngã một người, hay các vật khác, và các trình tự bình thường của trí khôn họ trong tri thức. Và người nào nghĩ rằng các bản tính hay khái niệm tổng quát là bất cứ cái gì khác ngoại trừ các ý niệm trừu tượng và cục bộ của các ý niệm phức tạp hơn, được lấy trước tiên từ các hiện hữu đặc thù, thì tôi e rằng người ấy sẽ không biết phải tìm chúng ở đâu.

§10. Tại sao chúng ta thường sử dụng loại trong các định nghĩa? - Điều này có thể cho chúng ta thấy lý do tại sao chỉ định nghĩa các từ, chúng ta thường sử dụng loại, hay từ tương đương bao hàm nó. Không phải vì bắt buộc, nhưng chỉ để giảm bớt việc phải liệt kê nhiều ý niệm đơn giản mà một từ chung đủ để biểu thị nghĩa của nó; hay có lẽ đôi khi để tránh mất mặt vì không có khả năng liệt kê chúng ra. Bởi vì định nghĩa không là gì khác hơn là làm cho một người khác bằng các từ mà có thể hiểu thuật ngữ được định nghĩa ấy biểu thị ý niệm gì, cho nên một định nghĩa là tốt nhất khi nó liệt kê ra những ý niệm đơn giản được kết hợp lại với nhau trong ý nghĩa của thuật ngữ được định nghĩa: và nếu thay vì liệt kê ra những ý niệm đơn giản như thế, người ta đã quen sử dụng một từ chung tương đương, thì đó không phải là do bắt buộc, hay để rõ nghĩa hơn, nhưng để truyền đạt nhanh hơn và hiệu quả hơn...

§14. Mỗi từ trừu tượng riêng biệt là một yếu tính riêng biệt. - Không ai sẽ ngạc nhiên khi tôi nói rằng các yếu tính hay ý niệm trừu tượng này là sản phẩm của trí năng, nếu họ nghĩ rằng ít ra các ý niệm phức tạp thường là các tập hợp khác nhau của các ý niệm đơn giản và vì thế cái gì là tham lam đối với người này lại không phải là tham lam đối với người khác. Vậy mà, cả trong các bản thể, ở đó các ý niệm trừu tượng có vẻ như được rút ra từ chính các sự vật, chúng cũng không phải luôn luôn là một. Vì thế bất cứ hai ý niệm trừu tượng nào mà khác nhau ở một phần nào đó, với hai tên gọi riêng được gán cho chúng, đều tạo thành hai loại phân biệt, khác nhau về yếu tính giống như bất cứ hai vật xa nhất hay đối lập nhau nhất trên thế giới.

John LOCKE, Tiểu luận về trí tuệ con người, Quyển III, Chương II.

HAI KHẢO LUẬN VỀ CHÍNH QUYỀN DÂN SỰ

Được viết ra vào khoảng năm 1680 để ngăn cản việc đăng quang của Công tước xứ York, một tín đồ công giáo, được in vào năm 1690 với một lời nói đầu nhằm tạo ra cái đích biểu kiến và tức thời là biện minh cho cuộc cách mạng 1688 "nhằm hậu thuẫn ngại vàng của người sinh thành vĩ đại ra cuộc trùng hưng của chúng ta, đáng Kim thượng Guillaume đang tại vị của chúng ta", bộ Hai khảo luận về chính quyền dân sự, có vẻ như là một tác phẩm để đáp ứng thời cuộc. Nhưng đối với một triết gia như Locke, việc biện minh cho một thực tại chính trị là sự khởi công cho cả một học thuyết chính trị. Vấn đề ở đây đúng là một "diễn từ về chính quyền", chính xác hơn là một suy nghĩ về quyền lực chính trị.

Về tình trạng tự nhiên (De l'état de nature)

Mặc dầu Thomas Hobbes không được chỉ đích danh, song ông ta hiện diện khắp nơi trong quyền Khảo luận thứ nhì về chính quyền dân sự và tư tưởng của Locke được định nghĩa bằng sự đối nghịch lại tư tưởng của tác giả cuốn Léviathan. Con người không tạo ra xã hội, để thoát khỏi ám ảnh về cái chết vốn gắn liền với tình trạng tự nhiên bởi vì tình trạng tự nhiên đâu phải là một tình trạng chiến tranh, thù hận, tàn phá. Trái lại, đó là một tình trạng tự do hoàn toàn mà - trong những giới hạn của tự nhiên quyền - con người có thể an bài nhân thân và tài sản của họ theo ý thích của mình không cần phải xin phép một ai cả. Đó cũng là một tình trạng bình đẳng nơi mà tính hồ tương đánh dấu mọi uy lực và thẩm quyền. Nhưng tự do không phải là phóng túng bởi vẫn có một luật tự nhiên đó là luật của lẽ phải (la loi de la droite raison) và cũng chính là thước đo của tự do.

Để hiểu đúng quyền lực chính trị, và tìm về nguồn gốc của nó, chúng ta phải xét xem loài người tự nhiên sống trong tình trạng nào, và đó là tình trạng tự do hoàn toàn để định hướng các hành động của họ và sử dụng các tài sản và con người của họ theo như họ thấy thích hợp, trong những giới hạn của

luật tự nhiên, mà không phải xin phép ai, hay tùy thuộc vào ý muốn của bất cứ người nào khác.

Đó cũng là một tình trạng bình đẳng, trong đó mọi người có quyền lực và thẩm quyền pháp lý tương hỗ lẫn nhau, không ai có nhiều hơn người khác; không có gì hiển nhiên bằng sự kiện mọi tạo vật của cùng một loài và cùng một hạng, tất cả được sinh ra một cách tình cờ với cùng những thuận lợi của thiên nhiên, và được sử dụng cùng những khả năng, nên cũng phải bình đẳng với nhau mà không có sự lệ thuộc hay khuất phục, trừ khi Chúa Tể của mọi loài ra một tuyên bố rõ ràng của ý muốn ngài đặt một loài trên một loài khác, và mặc nhiên ban cho nó một quyền thống trị tối thượng và không thể nghi ngờ.

Sự bình đẳng tự nhiên này của con người đã được Hooker coi như là tự nó hết sức hiển nhiên và không thể tranh cãi, khiến ông đã đặt nó làm nền tảng cho sự bó buộc về tình yêu thương lẫn nhau giữa con người và trên tình yêu này ông xây dựng các bổn phận mỗi người phải có đối với nhau, và từ đó ông rút ra các châm ngôn vĩ đại về công bằng và bác ái.

Nhưng mặc dù tình trạng tự nhiên này là một tình trạng tự do, nó không phải là một tình trạng buông thả; mặc dù con người trong tình trạng ấy có một sự tự do không kiềm chế để sử dụng con người hay tài sản của mình, nhưng họ không có tự do huỷ hoại chính mình, hay bất cứ vật gì thuộc quyền sở hữu của họ, trừ khi một lý do cao quý hơn là sự bảo tồn đòi hỏi điều đó. Tình trạng tự nhiên, có một luật tự nhiên để điều hành nó, và luật này bó buộc mọi người; và lý trí chính là luật đó, dạy mọi người rằng vì mọi người bình đẳng và độc lập với nhau, không ai được làm hại người khác về sự sống, sức khỏe, tự do, hay tài sản. Và vì mọi người được phú bẩm cùng những khả năng giống nhau, chia sẻ cùng một bản tính, nên không thể có sự lệ thuộc hay khuất phục giữa chúng ta, khiến chúng ta có thể tiêu diệt lẫn nhau, như thể mỗi người chúng ta được tạo dựng để người khác sử dụng, như thể chúng ta thuộc một hàng thấp kém hơn người khác.

Và để mọi người có thể được kiềm chế để không xâm phạm quyền của người khác, và để không làm hại lẫn nhau, và để luật tự nhiên được tuân giữ, luật này muốn có sự hoà bình và sự bảo tồn sự sống của cả loài người, nên việc thi hành luật tự nhiên trong tình trạng đó được đặt vào từng người, nhờ đó mỗi người có quyền trừng phạt kẻ vi phạm luật đó ở mức độ có thể ngăn ngừa sự vi phạm ấy. Bởi vì cũng giống như mọi luật khác liên quan đến con người trên thế giới, luật tự nhiên sẽ trở nên vô ích nếu không có ai trong tình trạng tự nhiên ấy có quyền thi hành luật ấy, và nhờ đó bảo vệ người vô tội và kiềm chế kẻ vi phạm. Và nếu một người nào trong tình trạng tự nhiên có thể trừng phạt người khác vì điều họ làm, thì mọi người đều có thể làm như thế. Bởi vì trong tình trạng bình đẳng hoàn toàn ấy, mà tự nhiên không có sự hơn kém về uy lực hay thẩm quyền giữa người này với người khác, thì điều gì mà bất cứ ai có thể làm trong việc thi hành luật ấy, thì mọi người cũng cần phải có quyền làm điều ấy...

Người ta có thể nêu phản bác rằng thật vô lý nếu người ta làm quan án trong chính vụ kiện của họ, vì sự yêu thương bản thân mình sẽ làm người ta thiên vị đối với chính họ và các người thân của họ. Và mặt khác, bản thể xấu, đam mê, và sự trả thù có thể khiến họ đi quá trớn trong việc trừng phạt người khác; và vì vậy Thượng đế chắc chắn đã thiết lập chính quyền để kiềm chế sự thiên vị và bạo lực của con người. Tôi sẵn sàng chấp nhận rằng chính quyền dân sự là phương thuốc thích hợp cho những điều bất tiện của tình trạng tự nhiên, những điều bất tiện này hẳn phải là rất lớn khi người ta làm quan án trong vụ kiện của chính họ, vì rất dễ hình dung ra được rằng một người quá bất công đến nỗi làm hại người anh em mình thì làm sao có thể công bằng để kết án chính bản thân mình vì tội đó. Nhưng tôi xin những người nêu vấn nạn này hãy nhớ lại rằng các nhà cai trị cũng chỉ là những con người, và nếu chính quyền là liều thuốc chữa những điều xấu do việc người ta làm quan án của chính mình, và vì thế

tình trạng tự nhiên không thể tồn tại được, thì tôi rất muốn biết chính quyền đó là loại chính quyền nào, và nó tốt hơn bao nhiêu so với tình trạng tự nhiên...

Người ta thường nêu một câu hỏi rất mạnh, những người trong tình trạng tự nhiên như thế ở đâu, hay có bao giờ có ở đâu không? Một câu trả lời cho hiện tại đã đủ: đó là vì mọi quân vương và mọi nhà cai trị của các chính quyền độc lập trên thế giới đều từ tình trạng tự nhiên, nên rõ ràng thế giới này chưa từng bao giờ hay sẽ không bao giờ thiếu những con người ở trong tình trạng như thế. Tôi đã kể tên tất cả các nhà cai trị của các cộng đồng độc lập, dù họ có liên minh với các cộng đồng khác hay không. Bởi vì không phải mọi khế ước dẫn đến sự chấm dứt tình trạng tự nhiên giữa con người với nhau, mà chỉ là khế ước ưng thuận cùng nhau gia nhập một cộng đồng, và làm thành một cơ chế chính trị; các lời hứa hay khế ước khác người ta có thể làm với nhau, nhưng vẫn còn ở trong tình trạng tự nhiên. Các lời hứa và các giao kèo mua bán hay đổi chác, v.v..., giữa hai người ở Soldania, hay giữa một người Thụy Sĩ và một người Ấn Độ, trong các khu rừng ở Châu Mỹ, đều ràng buộc họ, mặc dù họ hoàn toàn ở trong tình trạng tự nhiên trong quan hệ giữa người này với người kia. Bởi vì chân lý và việc giữ lời hứa thuộc về con người xét như là con người, không phải xét như là thành viên của xã hội.

Về quyền tự hữu...

Thượng đế, Đấng đã ban thế giới làm của chung cho loài người, cũng đã ban cho họ lý trí để sử dụng nó hầu mang lại những thuận lợi và dễ chịu lớn nhất cho đời sống. Trái đất và mọi sự trên trái đất được ban cho con người để nâng đỡ và tạo tiện nghi cho đời sống con người. Và mặc dù mọi hoa quả mà trái đất sản sinh ra một cách tự nhiên, và mọi loài vật nó nuôi dưỡng, đều là của chung loài người, bởi vì nó được sản xuất bởi bàn tay của thiên nhiên; và ban đầu không ai có độc quyền thông trị trên bất cứ người nào khác trong loài người, vì mọi người đều ở trong tình trạng tự nhiên; nhưng vì chúng được ban cho con người sử dụng, nên tất nhiên phải có một phương tiện để chiếm hữu chúng cách này hay cách khác trước khi chúng có thể được sử dụng để mang lại lợi ích cho bất cứ cá nhân nào. Hoa quả hay thịt thú rừng từng nuôi dưỡng những thổ dân Anh-điêng, họ không có rào giậu gì cả, và vẫn là một chủ đất chung, phải là của họ, và những gì thuộc về của họ cũng thế, nên một người nào khác không có quyền nào trên nó, trước khi nó có thể làm điều gì có ích cho sự sống của họ.

Mặc dù trái đất và mọi tạo vật thấp kém hơn là của chung cho mọi người, nhưng mỗi người có quyền tự hữu nơi chính bản thân mình; mỗi người chỉ có quyền này đối với chính mình. Sự lao động của thân xác và lao động của bàn tay họ, chúng ta có thể nói là của riêng họ. Vì vậy, bất cứ điều gì mà họ đã lấy ra từ tình trạng mà tự nhiên đã cung cấp và để lại, họ đã kết hợp lao động của họ vào đó, và đưa vào một cái gì của riêng họ, và do đó biến nó thành sở hữu của họ. Vì nó được họ lấy ra khỏi tình trạng chung mà thiên nhiên đã đặt vào đó, nó đã nhờ lao động của họ mà gắn liền một cái gì vào đó khiến nó loại trừ quyền chung của những người khác. Vì sự lao động này là sở hữu không thể tranh chấp của người lao động, nên không ai trừ người đó có quyền trên những gì mà họ đã một lần gắn liền với nó, ít là khi đã có đủ những thứ tốt lành dành chung cho những người khác...

John LOCKE, Khảo luận thứ nhì về chính quyền dân sự, Chương II.

Về sự khởi đầu của các xã hội chính trị

Tổ chức chính trị phát sinh từ sự đồng thuận giữa những con người tự do. Đó là điều mà Locke lặp lại xuyên suốt chương VIII bàn về sự khởi đầu của các xã hội chính trị. Chỉ có sự thuận tình tự nguyện

mới quyết định việc thuộc về một xã hội chính trị và con người vẫn luôn luôn giữ quyền rời bỏ xã hội mà anh ta xét thấy là không hợp lý.

§95. Trong tình trạng thiên nhiên, mọi người đều tự do, bình đẳng và độc lập, và không ai có thể bị tước đoạt tài sản hay buộc phải phục tùng quyền lực của kẻ khác, nếu chính anh ta không thuận ý. Phương cách duy nhất cho phép bất kỳ ai rời bỏ tự do tự nhiên của mình và mang vào những ràng buộc của xã hội dân sự, đó là thông qua một quy ước với những người khác, có những điều khoản theo đó các bên kết hợp nhau lại, thống nhất với nhau thành một cộng đồng, làm sao để cùng nhau sống trong tiện nghi, an ninh và hoà bình, hưởng thụ trong sự an toàn của cái mình có được và được bảo vệ tốt hơn chống lại những kẻ không chung cộng đồng với mình. Điều đó con người có thể làm được, dầu họ đông hay ít, bởi vì họ không xâm hại đến tự do của người khác, vì họ vẫn còn tự do như trong tình trạng thiên nhiên. Khi những con người, với một số lượng nào đó quyết định hợp thành một cộng đồng duy nhất, hay một chính quyền duy nhất, thì chính hành vi này sẽ đưa đến hậu quả là lập tức liên kết họ với nhau và từ đó họ tạo thành một cơ cấu chính trị duy nhất, trong đó đa số có quyền khiến phần còn lại hành động và quyết định cho nó.

John LOCKE, Khảo luận thứ nhì về chính quyền dân sự, Chương III.

Về các mục đích của xã hội chính trị và chính quyền

Chính bởi vì tự do không ngừng bị đe dọa nơi nào mà luật lệ còn bị tranh cãi, phản bác, cho nên con người đã rời bỏ cái đại cộng đồng tự nhiên và tạo nên những xã hội dân sự. Trên nguyên tắc, con người có thể, một cách hợp lý, thích tình trạng tự nhiên hơn xã hội dân sự hay chính trị. Trên thực tế, cần có nhiều điều kiện cho cuộc chung sống hài hoà và lâu bền giữa những tự do: một pháp luật hẳn hoi, rõ ràng đối với tất cả; một quan toà được mọi người nhìn nhận, vô tư và có đủ thẩm quyền để xử lý những phân tranh, theo luật định; nhất là một quyền lực đủ mạnh để buộc mọi người phải tôn trọng pháp luật.

Nếu con người trong tình trạng thiên nhiên được tự do thích chí đến thế, nếu anh ta là người chủ tuyệt đối của bản thân mình và những tài sản của mình không phải nhường chút gì cho những kẻ lớn hơn, nếu anh ta chẳng là thần dân của ai cả, thì hà cớ gì anh ta lại phải sang nhượng để đương tự do của mình? Hà cớ gì anh ta lại rời bỏ cái vương quốc ung dung tự tại của riêng mình để đi phục tùng và chịu sự cương toả của kẻ khác? Câu trả lời là quá hiển nhiên: ngay cả nếu anh ta có bao nhiêu quyền đến thế trong tình trạng tự nhiên, song anh ta lại hưởng dụng những quyền đó một cách rất mong manh tạm bợ và thường xuyên bị phơi bày trước nguy cơ giẫm đạp của kẻ khác. Ai ai cũng là vua, nào kém gì anh ta, ai cũng đồng đẳng với anh ta và phần lớn con người anh ta chẳng chịu kính trọng đúng mức sự công bình chính trực, điều này khiến cho việc hưởng thụ của cải mà anh ta có trong tình trạng này quả là rất nguy hiểm và bất trắc. Điều đó thúc đẩy anh ta rời điều kiện đó, có tự do, đúng thế, nhưng lại đầy hãi hùng và nguy hiểm thường xuyên: cho nên chẳng phải là không có lý do mà anh ta kêu gọi và ưng thuận có những người khác liên minh, mà họ đã hợp quần nhau, hay dự định hợp quần với nhau, nhằm cùng nhau chung sức để gìn giữ mạng sống, tự do và tiền của của mình, những cái mà tôi chỉ danh bằng tên gọi chung là quyền tự hữu.

§124. Mục đích lớn và chính việc con người hợp thành các cộng đồng, và đặt mình dưới chính quyền, là để bảo toàn tài sản của họ; mà để làm việc này thì rất nhiều điều còn thiếu trong tình trạng tự nhiên.

Thứ nhất, thiếu một luật được nhìn nhận, ổn định và được mọi người biết, được đón nhận và cho phép bởi sự ưng thuận chung để làm chuẩn mực của cái gì là đúng và sai, và làm thước đo chung để giải quyết mọi phân tranh giữa họ với nhau. Bởi vì mặc dù luật tự nhiên là rõ ràng và dễ hiểu đối với mọi tạo vật có lý trí; thế nhưng con người vì bị chi phối bởi các lợi ích riêng và thiếu hiểu biết vì không học hỏi, nên không sẵn sàng coi nó là một luật ràng buộc họ trong việc áp dụng nó vào các trường hợp đặc thù của họ.

§125. Thứ hai, trong tình trạng tự nhiên, thiếu một quan toà được mọi người công nhận và vô tư, có thẩm quyền quyết định mọi phân tranh dựa theo luật được nhìn nhận. Bởi vì mọi người trong nhà nước ấy, trong khi vừa là quan toà vừa là người thi hành luật tự nhiên, những con người thiên vị đối với chính mình, nên sự đam mê và báo thù rất dễ làm họ đi quá trớn, và quá hăng hái với trường hợp của chính mình, cũng như do sự chênh mảng và không quan tâm, khiến họ trở thành quá lơ là đối với các trường hợp của người khác.

§126. Thứ ba, trong tình trạng tự nhiên thường thiếu quyền lực để bênh vực và hỗ trợ bản án khi đúng, và thi hành nó một cách đúng đắn. Những người nào vi phạm bằng sự bất công sẽ ít khi thất bại vì họ có thể dùng sức mạnh để bào chữa sự bất công của họ; sự kháng cự như thế nhiều khi làm cho hình phạt trở thành nguy hiểm, và thường dẫn tới sự tiêu diệt những người tìm cách kháng cự.

§127. Thế nên loài người, tuy có tất cả các ưu đãi của tình trạng tự nhiên, nhưng chỉ hưởng dụng được trong điều kiện tồi tệ, nên họ mau chóng bị lôi kéo vào xã hội. Do đó chúng ta hiếm khi thấy nhiều người sống đồng thời trong tình trạng tự nhiên này...

John LOCKE, Khảo luận thứ nhì về chính quyền dân sự, Chương III.

SHAFTESBURY (1671 - 1713)

Huân tước Ashley, sau trở thành bá tước Shaftesbury đầu tiên, là một người bạn thân của Locke. Ông tín thác cho Locke việc giáo dục đứa cháu ông, Anthony Ashley Cooper. Người này sau những thành tích học hành xuất sắc, trở thành Nghị sĩ ở Hạ viện từ 1695 đến 1698. Vào thời điểm đó, ông qua đại lục và gặp gỡ Bayle ở Hà Lan và kết giao bằng hữu với ông này. Trở về Anh quốc khi thân phụ mất vào năm 1699, ông trở thành Lord Shaftesbury. Năm 1702, ông rời bỏ công vụ để sống cho triết học. Quyền Tiểu luận về phẩm giá và đạo đức được xuất bản năm 1699 mà không có sự đồng ý của tác giả. Quyền Thư về sự nhiệt tâm xuất hiện năm 1707 không đề tên tác giả và năm 1711, các tác phẩm này được san định lại cùng với một số quyền khác và được xuất bản thành bộ ba quyền.

Trong một triết học rất ít tính hệ thống, tuy vậy vài chủ đề chính hiện ra: một quan điểm lạc quan siêu hình khiến Shaftesbury gần gũi với Leibniz, một phê bình sự nhiệt tâm trong tinh thần tương cận với Locke. Shaftesbury cũng còn là người khởi xướng của học thuyết về lượng thức chung, về ý thức đạo đức. Ý thức đạo đức là "ý thức đúng đắn và hợp lý về thiện ác". Francis Hutcheson hệ thống hoá lý thuyết về đạo đức trong Nghiên cứu về nguồn gốc của những ý tưởng về cái đẹp và đức hạnh trong khi Thomas Reid và trường phái Ê-cốt của "lượng thức chung" thuộc về phổ hệ này.

TIỂU LUẬN VỀ PHẨM GIÁ VÀ ĐỨC HẠNH

Do Toland xuất bản năm 1699, tác phẩm này của Shaftesbury được Diderot dịch, chú thích kỹ lưỡng,

và xuất bản tại Hoà Lan năm 1744. Đó là bản văn triết học của Diderot.

Hãy nêu ra đây, trong số những chủ đề chính của thiên Tiểu luận này, chủ đề về một nền đạo đức tự nhiên cho con người, độc lập với mọi tôn giáo. Mọi người đều có một ý thức đạo đức khiến cho họ yêu điều thiện vì chính điều thiện và cảm thấy hạnh phúc khi hoàn thành điều thiện. Trong thiên Tiểu luận này, Shaftesbury còn là triết gia về tính bất khả phân ly của Chân Thiện Mỹ. "Triết học, được quan niệm như học thuyết thuần túy về Minh trí, hãy còn là bất toàn chừng nào nó còn chưa tìm được, trong một học thuyết về Cái Đẹp, lời kết luận và sự thực hiện cụ thể" (Cassirer).

Mỹ học và đạo đức học (Esthétique et Éthique)

"All beauty is truth": mọi cái đẹp là chân lý. Mọi cái đẹp là điều thiện. Chính nhờ trung gian của cái đẹp mà con người đạt đến sự hoà hợp nơi chính mình và với người khác. Mọi đức hạnh là hạnh phúc.

Một sự kiện thường hằng đó là, do một sự đồng cảm, cảm thức và tình yêu sự hoà điệu, những tỷ lệ và trật tự, dầu ở lãnh vực nào, cũng nâng cao tinh thần, làm mạnh thêm những tình cảm xã hội và nâng đỡ đức hạnh vốn là tình yêu trật tự, những tỷ lệ và sự hoà hợp trong phong tục xã hội và trong ứng xử giữa các cá nhân. Trong những đề tài phù phiếm nhất, trật tự cũng tác động và khiến người ta chấp thuận; nhưng nếu có lần trật tự và vẻ đẹp của vũ trụ lại là những đối tượng của lòng ngưỡng mộ và tình yêu của chúng ta, cảm tình của chúng ta sẽ chia sẻ vẻ hùng tráng huy hoàng của đề tài, và mỗi đồng cảm với cái đẹp, một tư thế rất thuận lợi cho đức hạnh sẽ đưa chúng ta đến trạng thái xuất thần. Thực thế, trong khi chỉ một chút hoà điệu và một vài tỷ lệ được nhận thấy nơi những sản phẩm của khoa học và nghệ thuật khiến cho các bậc thầy và những người sành điệu phải thán phục, thì có thể nào khi chiêm ngưỡng một tuyệt tác của Hoá công mà lại không cảm thấy say mê đến xiêu lạc cả hồn vía? Vậy nên dầu hữu thần luận (1) có bị coi như một giả thuyết sai lầm, trật tự của vũ trụ dầu có là huyền tưởng, thì lòng say mê cao đẹp đối với thiên nhiên vẫn không vì thế mà kém thuận lợi cho đức hạnh. Nhưng nếu tin vào Thượng đế là điều hợp lý, nếu vẻ đẹp của vũ trụ là thực, thì sự ngưỡng mộ trở nên chính đáng, tự nhiên và tất yếu nơi mọi tạo vật hữu tình và có lòng biết ơn.

Bây giờ đây, thật dễ dàng xác định sự tương tự giữa đức hạnh và lòng mộ đạo. Cái này chính là bổ sung cho cái kia: nơi nào thiếu lòng mộ đạo, thì quyết tâm, sự dịu dàng, tính bình đẳng tinh thần và đức hạnh đều chưa toàn vẹn.

I

Vậy nên, phương tiện chính để hoà hợp với bản thân, và do vậy, để hạnh phúc, là có những tình cảm xã hội trọn vẹn và đầy quyết tâm; và rằng nếu thiếu những tình cảm này, hoặc có chúng ở tình trạng khiếm khuyết thì sẽ bất hạnh.

II

Rằng đó là điều bất hạnh khi có những tình cảm riêng tư quá mạnh mẽ, và do đó ở trên sự lệ thuộc mà những tình cảm xã hội phải ấn định cho chúng.

III

Cuối cùng, nếu được trang bị những tình cảm bị biến chất này, hoặc những khuynh hướng mà chúng không hướng đến đầu là lợi ích riêng của tạo vật đó hay lợi ích chung của giống loài, thì đó là tột đỉnh của nỗi khốn cùng.

Nhưng nếu đó là thân phận của kẻ ác; nếu tình trạng của nó, ngược lại với thiên nhiên, là khốn cùng, khủng khiếp, nặng nề, như vậy là phạm tội chống lại những quyền lợi đích thực của nó và đi đến bất hạnh, là vi phạm những nguyên lý đạo đức. Ngược lại, điều tiết những tình cảm của nó và hướng đến đức hạnh, là hướng đến lợi ích riêng tư của nó và vun đắp hạnh phúc cho nó (2).

Chính như thế mà minh trí muôn đời cai quản vũ trụ này đã nối kết quyền lợi riêng tư của tạo vật với quyền lợi chung của cả hệ thống, đến nỗi rằng nó không thể gặp gỡ cái này mà không rời xa cái kia, cũng không thể thiết sót bổn phận với đồng loại mà không làm hại chính mình. Chính theo nghĩa này mà người ta có thể nói về con người, rằng nó là kẻ thù lớn nhất của chính nó, bởi vì hạnh phúc của nó nằm trong tay nó, và rằng nó không thể bị tước mất đi trừ phi nó để mất dấu hạnh phúc của xã hội và của toàn thể mà nó là thành phần. Đức hạnh, vẻ đẹp hấp dẫn nhất trong mọi vẻ đẹp, vẻ đẹp ưu việt nhất, bảo vật trang điểm và là nền tảng của nhân sự, hậu thuẫn của các cộng đồng, mối dây liên kết mọi giao dịch và tình bằng hữu, lạc phúc của mọi gia đình, vinh dự của các xứ sở; đức hạnh, thứ mà thiếu nó, thì mọi cái gì êm dịu, dễ chịu, lớn lao, rạng rỡ, đẹp đẽ, đều rơi rụng héo tàn; đức hạnh, phẩm chất có ưu thế đối với mọi xã hội và tổng quát hơn, có ích cho toàn nhân loại, như vậy, cũng làm thành quyền lợi thực sự và hạnh phúc hiện thời của mỗi tạo vật, nói riêng.

Như vậy, con người chỉ có thể hạnh phúc bởi đức hạnh, và đau khổ khi không có nó. Như vậy đức hạnh là điều thiện, thói xấu là điều ác của xã hội và của mỗi một thành viên tạo ra nó.

SHAFTESBURY, *Tiểu luận về phẩm giá và đức hạnh*.

1. Hữu thần luận (thésme): Học thuyết công nhận sự hiện hữu của một Thượng đế ngôi vị (un Dieu personnel) như là nguyên nhân của vũ trụ.

2. Đó là cái phương trình xưa cũ Đức hạnh - Hạnh phúc.

BERKELEY (1685 - 1753)

Sinh năm 1685 trong bá-tước-địa Kilkenny, một thành phố miền Nam Ái Nhĩ Lan, George Berkeley thuộc một gia đình tiểu quý tộc Anh - Ái Nhĩ Lan; vào năm 1700 ông nhập học trường Trinity College ở Dublin và năm 1709 thụ phong trợ tế (diacre) trước khi gia nhập Anh quốc giáo phái một năm sau đó. Từ 1706 ông bắt đầu biên soạn bộ Giảng luận triết học.

Hai năm 1709 - 1710 chứng kiến việc xuất bản hai tác phẩm lớn đầu tiên của ông: Tiểu luận về một lý thuyết thị kiến mới và Khảo luận về những nguyên lý của tri thức nhân loại. Tác phẩm được chào đón bằng sự im lặng khinh thường hay những lời châm biếm mỉa mai. Nhưng Berkeley không hề thất vọng khi muốn tung ra chủ thuyết phi vật chất của mình và vào năm 1713 ông đến Luân Đôn để xuất bản thiên kiệt tác của nền văn chương triết lý: Ba đối thoại giữa Hylas và Philonous. Là nhà bút chiến, lúc đó Berkeley viết trong tạp chí The Guardian, một loạt bài báo nhằm bảo vệ tín ngưỡng. Tạm thời xin từ nhiệm ở Trinity College ông du hành hai chuyến qua châu lục (1714; 1716 - 1721). Trong thời gian ở thành phố Lyon, Pháp (1720 - 1721) ông biên soạn tập sách mỏng Về chuyển động để trình Hàn lâm

viện Khoa học Paris. Quay về Dublin, ông nhận chức mục sư trưởng vùng Derry. Một khoản tặng dũ từ một di chúc bất ngờ cho phép ông thực hiện giấc mộng làm nhà truyền giáo tiên phong và năm 1728 ông xuống thuyền đến vùng quần đảo Bermuda cùng với cô vợ trẻ Anne Forster. Trở về Anh quốc năm 1732 ông xuất bản quyển Alciphron nhằm biện hộ cho Kitô-giáo đối lại những người tự do tư tưởng. Những nhà tự do tư tưởng lập thành một tông phái nhằm triệt hạ tất cả những gì có giá trị nhất, những mục tiêu, những tình cảm và những hy vọng của con người; họ giản quy mọi tri thức, mọi khái niệm, và mọi lý thuyết về tinh thần vào những cảm giác; nhân tính bị họ giảm thiểu và hạ cấp xuống mức thấp nhất và hạn hẹp nhất của đời sống động vật và họ chỉ chia phần cho chúng ta vốn vẹn có mấy mươi năm ít ỏi trên cõi đời này thay vì được bất tử đời đời.

Những năm 1733 - 1735 chứng kiến việc xuất bản ba bài viết của Berkeley với tư cách nhà bác học nhưng không quên những tầm nhắm ca ngợi tôn giáo: The Theory of Vision (Lý thuyết về thị kiến), The Analyst (Nhà phân tích) và A Defence of Free-Thinking in Mathematics (Bảo vệ Tự do Tư tưởng trong Toán học)

Được phong Giám mục ở Cloyne từ 1734, ông viết quyển Người tra vấn "với những câu hỏi không có câu trả lời, nhằm làm cho độc giả phải suy nghĩ về những vấn đề kinh tế và xã hội". Năm 1744 xuất hiện quyển Siris một tiểu luận khá lạ lùng của Berkeley trong đó người ta gặp lại những người theo Tân thuyết Platon, Paracelse, Van Helmont, trong đó, từ hoá học, người ta vươn lên đến Tam Vị Nhất Thể (La Trinité). Năm 1752 Berkeley xuống thuyền đến Oxford và ông sẽ qua đời tại đó vào tháng giêng 1753.

Sự chiêm nghiệm và hành động không tách rời nhau trong cuộc đời của triết gia; từ đó chẳng có gì phải ngạc nhiên khi những bận tâm về tôn giáo đã định hướng nền siêu hình học và nền triết lý khoa học của ông.

Khảo luận về những nguyên lý của tri thức con người

(A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge)

Đối tượng của bộ Khảo luận về những nguyên lý của tri thức con người (tiếng Pháp: *Traité sur les principes de la connaissance humaine*), 1710, là một cuộc tra vấn về những nguyên nhân chính của sự sai lầm và khó khăn trong các khoa học cũng như về những nền tảng của "chủ nghĩa hoài nghi, chủ nghĩa vô thần và vô tôn giáo". Vậy mà niềm tin vào những ý tưởng trừu tượng làm cho chúng ta mãi mãi xa lìa thực tại. Hiện hữu là gì, nếu không phải là tri giác, được tri giác hay ước muốn, nghĩa là hành động "Không có gì hiện hữu bên ngoài con người suy tư và đối tượng được suy tư" (*Rien n'existe en dehors de ce qui pense et de ce qui est pensé*).

Cách thể hiện hữu của thế giới khả giác: hiện hữu là được tri giác (*Être, c'est être perçu*)

Nghĩ rằng những sự vật khả giác có thể hiện hữu bên ngoài những tinh thần hay những vật suy tư tri giác chúng, đó quả là bất khả tư nghị (*inintelligible*). Khái niệm vật chất hay bản thể cơ thể thì phi lý và mâu thuẫn. Đó là lời khẳng định chính của triết học Berkeley: chủ nghĩa phi vật thể (*l'immatérialisme*).

Sau đây chúng tôi xin trích mấy đoạn trong phần giới thiệu và những đoạn đầu tiên của bộ Khảo luận về những nguyên lý của tri thức con người, chúng chứa đựng sự lập thuyết (*la formulation*) của triết học Berkeley.

Giới thiệu

Triết học không là gì khác ngoài việc nghiên cứu Minh trí và Sự thật, có lẽ người ta có lý do để mong đợi rằng những ai đã trải qua hầu hết thời gian và công sức để đắm mình trong suy tư triết lý sẽ thưởng thức một sự yên bình và thanh thản tâm trí lớn lao hơn, một sự trong sáng và rõ rệt hơn của kiến thức, và ít bị bối rối với những ngờ vực và những nỗi khó khăn hơn những người khác. Tuy thế, ta thấy tuyệt đại bộ phận thất học của loài người bước đi trên đại lộ của cảm nhận chung giản dị, và bị thống trị bởi những sự bức chế của tự nhiên, mà phần lớn đều chấp nhận dễ dàng, không thắc mắc. Đối với họ không gì quen thuộc lại có vẻ không thể cắt nghĩa hay khó mà lĩnh hội. Họ không phàn nàn về bất kỳ nhu cầu về bằng chứng trong những cảm nhận của họ và ở xa mọi nguy hiểm của việc trở thành những kẻ hoài nghi. Nhưng chẳng mấy chốc khi ta tách lìa khỏi cảm giác và bản năng để đi theo cái ánh sáng của một nguyên lý cao siêu, đề lý luận, suy niệm và phản tư về bản chất của những sự vật, thì cả ngàn sự dẫn dắt bật lên trong trí ta về những sự vật mà trước đây hình như chúng ta đã hiểu rõ hoàn toàn. Những định kiến và lầm lỗi của cảm giác xảy ra từ mọi bộ phận tự lộ ra đối với cái nhìn của ta; và, khi nỗ lực để chinh lý những thứ này bằng lý trí, ta vô tình bị lôi kéo vào những nghịch lý, những nỗi khó khăn, và những bất nhất quái dị, chúng nhân rộng và bén rễ vào ta khi tiến lên sự nghiên ngẫm, đến độ sau khi đã lang thang khắp nhiều mê cung rối rắm, ta nhận ra bản thân ta chỉ ở nơi ta đã ở, hoặc tệ hơn, ngồi xuống trong một chủ nghĩa hoài nghi thảm hại.

Nguyên nhân của điều này được nghĩ là do sự mù mờ của những sự vật, hay tính yếu kém và sự bất toàn tự nhiên nơi hiểu biết của ta. Người ta thường nói các năng lực ta quá là ít ỏi, và những thứ đó được chế tạo bởi tự nhiên vì sự nâng đỡ và sự an ủi của cuộc đời và không phải để thâm nhập vào yếu tính và cấu tạo bên trong của những sự vật. Ngoài ra, trí óc của con người là hữu hạn, khi nó luận giải những sự vật có phần vô hạn thì không lấy làm lạ nếu nó lâm vào những ngớ ngẩn và những mâu thuẫn, ngoài tầm đó, thật khó mà giải thoát chính nó, vì bản chất của vô hạn không thể được lĩnh hội bởi cái hữu hạn.

Nhưng có lẽ ta có thể cũng quá thiên vị đối với chính ta trong việc đặt đổ lỗi làm đó bắt nguồn từ trong năng lực của ta mà không trong cách sử dụng sai của ta về chúng. Thật khó để giả sử rằng những suy diễn đúng từ những nguyên lý đúng sẽ đưa đến những kết quả không thể được duy trì hay làm cho kiên cố. Trên nỗi khó khăn đó mà cho đến nay đã đùa dai với các triết gia, và phong toả con đường đến kiến thức, hoàn toàn là do chính chúng ta - rằng ta đã dấy lên một đám bụi và rồi phàn nàn ta không thể thấy được.

Mục tiêu của tôi do đó là, để cố gắng xem tôi có thể khám phá những nguyên lý đó là cái gì mà đã đem lại tất cả tính đáng ngờ và tính bất nhất đó, những ngớ ngẩn và những mâu thuẫn vào một số trường phái của triết học; đến mức mà những người thông thái nhất đã nghĩ sự ngu dốt của chúng ta vô phương cứu chữa, quan niệm là nó nảy sinh từ sự đàn độn và hạn hẹp tự nhiên của năng lực của chúng ta. Và nhất định nó là một công việc khá đáng công để ta tạo nên một thẩm tra nghiêm ngặt về các nguyên lý đầu tiên của kiến thức con người, để sàng lọc và kiểm tra chúng về mọi phương diện, đặc biệt là bởi vì có lẽ có một số căn cứ để ngờ rằng những trở ngại và những nỗi khó khăn đó, cái làm đình trệ và gây phiền toái cho trí óc trong cuộc tìm kiếm sự thật, chẳng phải do từ bất kỳ tình trạng tâm tối và tính rắc rối trong các đối tượng, hay nhược điểm tự nhiên trong sự hiểu biết mà như từ những nguyên lý sai đã hằng được định ninh mà lẽ ra đã có thể phòng tránh...

Chương mở đầu

...

3.- Rằng mọi tư tưởng, mọi đam mê và mọi ý tưởng của chúng ta được tạo thành bởi tưởng tượng đều không hiện hữu bên ngoài tinh thần, đó là điều mà mọi người sẽ đồng ý. Và hình như cũng khá hiển nhiên rằng những ấn tượng khác nhau hay những ý tưởng in lên các giác quan, dầu chúng có thể được pha trộn hay phối hợp như thế nào (nghĩa là dầu bất kỳ những đối vật nào mà chúng tạo thành), cũng không thể hiện hữu cách nào khác hơn là trong tinh thần tri giác chúng. Tôi nghĩ rằng một tri thức trực quan về điều đó có thể thủ đắc bởi bất kỳ ai chịu lưu ý đến điều mà từ ngữ "hiện hữu" muốn nói khi nó được áp dụng vào những sự vật khả giác. Tôi nói rằng cái bàn tôi ngồi viết hiện hữu, nghĩa là tôi thấy nó, tôi sờ nó; và nếu như tôi không đang ở nơi văn phòng của tôi, tôi sẽ nói rằng cái bàn đó hiện hữu, điều mà tôi hiểu là, nếu tôi ở trong văn phòng của mình, tôi có thể tri giác nó [cái bàn]; hay là, một tinh thần nào khác hiện đang tri giác nó. "Có một mùi hương", nghĩa là, mùi hương đó được cảm nhận; "có một âm thanh", nghĩa là âm thanh đó được nghe; "có một màu sắc hay một hình thể": nghĩa là nó được nhận ra bởi thị giác hay xúc giác. Đó là tất cả những gì tôi có thể hiểu qua những thành ngữ như vừa nêu trên. Bởi vì, đối với điều mà người ta nói về hiện hữu tuyệt đối của những sự vật không suy tư, không có liên quan gì với sự kiện là chúng được tri giác thì điều đó dường như hoàn toàn "bất khả tư nghị". Hiện hữu của những sự vật đó, là được tri giác (*Esse est percipi*); và chúng không thể có một hiện hữu nào bên ngoài những tinh thần hay những vật suy tư tri giác chúng, nhận ra chúng.

4.- Hẳn rồi, vẫn có một ý kiến chiếm ưu thế nơi mọi người, theo đó những căn nhà, những ngọn núi, những dòng sông, tóm lại mọi sự vật khả giác đều có một hiện hữu tự nhiên, thực sự, tách biệt với sự kiện chúng được tri giác bởi trí tuệ. Nhưng dầu cho sự chắc chắn và sự đồng ý mà một nguyên lý như vậy nhận được nơi mọi người đến mức nào đi nữa, tuy nhiên, bất cứ ai tìm thấy nơi đáy lòng mình những nguyên do để tự hỏi về vấn đề sẽ có thể, nếu tôi không lầm, phát hiện ở đó một mâu thuẫn rõ ràng. Bởi vì những sự vật nói trên là gì nếu không phải là những sự vật mà chúng ta tri giác bằng những giác quan, và chúng ta tri giác được những gì ngoài chính những ý tưởng hay cảm giác của chúng ta? Chẳng phải có một mâu thuẫn hiển nhiên hay sao khi chấp nhận rằng bất kỳ cái gì trong số những cái này, hay sự kết hợp của chúng, lại có thể hiện hữu mà không được tri giác?

5.- Nếu người ta khảo sát cận kề ý kiến đó, có lẽ người ta sẽ thấy rằng nó phụ thuộc vào học thuyết về những ý tưởng trừu tượng. Bởi vì có thể nào lại có một cố gắng trừu tượng hoá tinh tế hơn là cố gắng nhằm phân biệt hiện hữu của những vật khả giác với tri giác mà người ta có về chúng, để quan niệm chúng như là đang tồn tại dầu không được tri giác? Ánh sáng và những màu sắc, nóng và lạnh, trương độ và các hình thể - tất một lời, những sự vật mà chúng ta nhìn thấy và cảm nhận, chúng là gì nếu chẳng phải là bao nhiêu những cảm giác, khái niệm, ý tưởng hay ấn tượng tác động lên các giác quan, và có thể nào tách rời dầu chỉ trong tư tưởng, một trong những cái đó khỏi tri giác mà người ta có về nó? Về phần tôi, tôi còn có thể tách rời một vật với chính nó. Hẳn thế, tôi có thể, trong tư tưởng, tách rời hay quan niệm thành những phần riêng biệt - Phần này tách biệt hẳn với phần kia - những sự vật mà, có lẽ, bằng các giác quan, tôi chưa từng tri giác chúng như là được chia ra theo cách đó. Chính theo kiểu ấy mà tôi tưởng tượng phần thêm của một con người không có chân tay hay là tôi quan niệm mùi hương của hoa hồng mà không hề nghĩ đến đoá hồng nào. Trong mức độ đó, tôi sẽ không phủ nhận rằng tôi có thể trừu tượng / trừ xuất (*abstraire*), nếu người ta có thể gọi một cách thích đáng sự trừu tượng

(abstraction) cái hoạt động tinh thần nó chỉ nhằm quan niệm một cách tách biệt những sự vật mà có thể là chúng hiện hữu thật sự hoặc là chúng được tri giác thật sự qua cách tách rời nhau. Nhưng khả năng quan niệm hay tưởng tượng của tôi không vượt quá khả tính hiện hữu thực sự hay khả tính tri giác. Lúc đó, bởi vì tôi không thể thấy hay sờ một vật nào mà không có một cảm giác hiện thực về vật đó, tôi cũng không thể quan niệm trong tư tưởng của mình một sự vật khả giác nào tách biệt hẳn với cảm giác hay tri giác mà tôi có về vật đó.

6.- Có những chân lý rất gần gũi chúng ta và quá hiển nhiên với tinh thần đến nỗi người ta chỉ cần mở mắt ra là thấy rõ ngay thôi. Theo tôi, hình như, đó là cái chân lý rất quan trọng này - xin được thừa với quý độc giả rằng: tất cả hoà điệu trong suốt cõi trời, và tất cả mọi sinh linh đang chen chân nhau trên mặt đất, tất một lời, tất cả những cơ thể tạo thành cái hồng phạm uy nghi của thế giới (l'imposant cadre du monde), chúng không có một tồn tại nào bên ngoài một tinh thần hiện hữu của chúng hệ tại chỗ được tri giác, được biết đến (Esse est percipi); và, do vậy, bao lâu mà chúng chưa được tôi thực sự tri giác, hoặc là chúng không hiện hữu trong tinh thần của tôi cũng không hiện hữu trong tinh thần của một tạo vật khác, thì sẽ phải, hoặc là chúng chẳng có hiện hữu nào sất, hoặc là chúng tồn tại trong tinh thần của một hữu thể vĩnh hằng nào đó; bởi vì sẽ là chuyện hoàn toàn không thể hiểu được và điều đó bao hàm mọi phi lý của sự trừu tượng, nếu gán cho một phần nhỏ nào trong chúng một hiện hữu độc lập với một tinh thần. Để được thuyết phục về điều đó, độc giả chỉ cần suy nghĩ và thử tách biệt, trong tư tưởng của mình, hữu thể của một vật khả giác với sự kiện nó được tri giác.

George BERKELEY, Khảo luận về những nguyên lý của tri thức con người.

Sự phủ nhận ý niệm

Môn phái thường nghiệm chủ trương là ý niệm hay ý tưởng trừu tượng chung quy vào những hình ảnh riêng biệt. Đó là luận đề mà GEORGE BERKELEY trình bày ở đây.

Nếu ai khác có cái khả năng kỳ lạ để trừu tượng hoá các ý tưởng của họ, thì họ có thể nói rõ hơn. Riêng tôi, tôi dám tuyên bố chắc chắn là tôi không có. Dĩ nhiên tôi thấy tôi có một khả năng để tưởng tượng, để tượng trưng cái ý tưởng những sự vật riêng biệt mà tôi đã nhận thấy, để kết cấu và phân chia chúng nhiều cách khác nhau. Tôi có thể tưởng tượng một người có hai đầu, hay phân trên một thân người kết hợp vào thân con ngựa. Tôi có thể coi bàn tay, con mắt, cái mũi, mỗi cái tự nó, trừu tượng và tách biệt khỏi thân thể. Nhưng khi ấy, bàn tay nào hay con mắt nào mà tôi tưởng tượng, cũng phải có một hình thù, và một màu sắc riêng biệt. Cũng vậy, ý tưởng con người mà tôi tự tạo thành phải là ý tưởng một người trắng, đen hay ngăm ngăm, một người thẳng hay gù, một người lớn, nhỏ hay trung bình. Tôi không thể có cách nào tự tượng trưng ý tưởng trừu tượng diễn tả trên đây. Tôi cũng không thể nào tác thành ý tưởng của một vận động biệt lập với vật lưu động, mà lại không chậm, không nhanh, không cong, không thẳng, và tôi có thể nói như thế về tất cả ý tưởng tổng quát trừu tượng, bất kỳ thứ nào. Thành thật mà nói: tôi tự nhận là có thể trừu tượng theo một nghĩa nào: như khi tôi xem xét những thành phần nào hay tính cách riêng biệt, ngoài các cách khác, nếu mặc dầu kết hợp vào một vật nào, nhưng chúng có thể thực sự hiện hữu một cách độc lập. Nhưng tôi phủ nhận là tôi có thể trừu tượng hoá hay tự tượng trưng riêng biệt những tính cách không thể hiện hữu riêng biệt với nhau; tôi phủ nhận là tôi có thể tạo thành một ý niệm tổng quát, trừu tượng ra khỏi các vật riêng biệt, theo cách nói trên - và đó là hai nghĩa chính thức của tiếng trừu tượng. Tôi có ít nhiều lý do để nghĩ rằng phần đông người ta sẽ công nhận là họ cũng ở vào trường hợp như tôi. Đại thể những người đơn sơ và vô học chẳng có

kỳ vọng nào về các ý niệm trừu tượng. Những ý niệm ấy, họ nói, đều là bí ẩn và người ta không thể đạt tới mà không phải khó nhọc, cố gắng. Cho nên ta có lý mà kết luận rằng nếu có, thì chúng chỉ dành cho các nhà thông thái mà thôi.

BERKELEY, Khảo luận về những nguyên lý của tri thức con người, Q.I.

BA ĐỐI THOẠI GIỮA HYLAS* VÀ PHILONOUS**

(Trois Dialogues entre Hylas et Philonous)

Bộ Những nguyên lý được đón tiếp khá là hờ hững và lạnh nhạt. Berkeley tạo lại cuộc "lập thuyết" (la formulation) của mình trong tác phẩm bất hủ, từ lâu đã trở thành "một trong những đỉnh cao của nền văn học triết lý Tây phương": Những cuộc đối thoại rất sinh động giữa Hylas và Philonous. Trong tác phẩm này triết gia cố gắng xem xét một số phản biện mà bộ Những nguyên lý đã lờ đi hay lược bỏ. Ông tìm cách hoà hợp triết lý với lương thức, hiểu theo nghĩa là ý kiến của thường nhân. Như Genevieve Brykman lưu ý "Bộ Ba đối thoại khác với bộ Những nguyên lý ở chỗ bộ này có ý đồ giải quyết những khó khăn nảy sinh bởi thiên khảo luận này khi đề xuất một bằng chứng mới lạ về hiện hữu của Thượng đế: trong khi các triết gia nói rằng có một vị Thượng đế và rằng, như vậy, Ngài nhận ra mọi vật, thì Berkeley lại cho rằng vì những vật khả giác thực sự hiện hữu (nghĩa là không phải được tạo ra một cách tùy tiện theo trí tưởng tượng phóng túng của mỗi người), vậy là tất yếu chúng phải được tri giác bởi một Tinh thần vô hạn".

* Hylas: Berkeley đặt tên hai nhân vật trong Đối thoại dựa theo từ nguyên Hy Lạp; Hylas có nghĩa người tin vào hiện hữu của vật chất.

** Philonous: Người yêu thích tinh thần.

Đối thoại một

P Chào buổi sáng, Hylas. Tôi không nghĩ anh ra ngoài sớm thế này.

H Cũng là chuyện lạ, nhưng đầu óc tôi cứ quanh quẩn với một đề tài trong cuộc nói chuyện tối qua, khiến tôi không tài nào ngủ nổi. Tôi đã quyết định dậy sớm đi tản bộ quanh vườn.

P Thật là cơ hội tốt để anh nhìn ngắm những vẻ đẹp trong trắng và dễ chịu mà anh bỏ lỡ mỗi buổi sáng. Có thời gian nào dễ chịu hơn buổi sáng sớm, hay có mùa nào thú vị hơn mùa này trong năm không? Bầu trời hừng tím, tiếng chim hót líu lo, các bông hoa toả hương ngát trên cành, và mặt trời sáng dịu lúc vừa mọc, những thứ này và còn hàng ngàn vẻ đẹp không có tên gọi khác của thiên nhiên gọi cho tâm hồn những niềm sáng khoái sâu kín. Buổi sáng sớm thật là thích hợp để nhìn ngắm suy tư và chiêm nghiệm, đặc biệt giữa cái tĩnh lặng của khu vườn này. Nhưng tôi xin lỗi đã cắt ngang dòng tư tưởng của anh. Có vẻ như anh rất đam chiêu về chuyện gì?

H Đúng, và tôi sẽ rất biết ơn anh nếu anh cho phép tôi tiếp tục tư tưởng ấy; không phải là tôi muốn anh để tôi ở một mình, vì nếu tôi có người bạn cùng trò chuyện với tôi, tư tưởng tôi luôn thoải mái hơn là khi tôi ở một mình; nhưng tôi xin bạn hãy cho tôi chia sẻ các suy tư của tôi với bạn.

P Hoàn toàn sẵn lòng, đó cũng là điều tôi định xin bạn nếu bạn không cản tôi.

H Tôi đang suy nghĩ về số phận kỳ lạ của những con người ở mọi thời đại, bằng sự hóm hỉnh vì mình nổi bật hơn mọi người tầm thường, đã tự phụ rằng mình không tin gì cả, hay tin vào những điều kỳ cục nhất trần gian. Tuy nhiên vẫn có thể chịu đựng điều này nếu các nghịch lý và thái độ hoài nghi của họ không dẫn đến kết quả tai hại nào cho loài người. Nhưng điều rắc rối là ở chỗ những con người kém may mắn hơn, khi nhìn vào những con người được cho là thư thả để theo đuổi tri thức mà lại tuyên bố rằng họ hoàn toàn không biết điều gì, hay đưa ra những lý thuyết ghê tởm đối với lương tri và các nguyên lý thông thường, họ sẽ bị cám dỗ để có những sự hoài nghi liên quan đến những chân lý quan trọng nhất, mà cho tới nay họ vẫn coi là linh thiêng và không thể tranh cãi.

P Tôi hoàn toàn nhất trí với anh về khuynh hướng xấu của một số nhà triết học hoài nghi, và thái độ hóm hỉnh cuồng tín của một số khác. Gần đây tôi thậm chí còn đi xa trong lối suy nghĩ này tới độ tôi đã từ bỏ một số khái niệm cao siêu mà tôi đã học được trong trường của họ và coi chúng là thô thiển. Và tôi xin anh tin lời tôi; kể từ khi rời bỏ các khái niệm siêu hình để đến với các định luật rõ ràng của tự nhiên và lương tri, tôi thấy trí khôn tôi được giác ngộ một cách lạ lùng, khiến bây giờ tôi được rất nhiều điều mà trước đây tôi thấy hoàn toàn bí ẩn và rắc rối.

H Tôi mừng là không thấy có gì vô lý trong những giải thích nghe được ở anh.

P Làm ơn nói tôi nghe đi.

H Trong cuộc đối thoại tối qua, anh xuất hiện trong vai người chủ trương ý kiến quá khích chưa từng có, đó là không có cái gì gọi là thực thể vật chất trong thế giới.

P Không hề có cái mà nhà triết học gọi là thực thể vật chất, đó là điều tôi nghiêm túc tin chắc; nhưng nếu có ai chỉ cho tôi thấy có gì vô lý hay đáng nghi trong điều này, thì tôi phải có một lý do cũng mạnh như thế để từ chối điều này mà tôi đang hình dung là tôi phải bác bỏ ý kiến ngược lại.

H Sao! Có thể có điều gì kỳ quái, ghê tởm đối với lương tri, hay rõ ràng là điều thể hiện chủ nghĩa hoài nghi, hơn là tin rằng không hề có cái gọi là vật chất không?

P Nói nhỏ thôi, anh bạn Hylas. Bạn nghĩ sao nếu tôi chứng minh được rằng bạn, người chủ trương có vật chất, bạn còn là người hoài nghi hơn, và chủ trương nhiều điều nghịch lý và đáng ghê hơn tôi, người tin rằng không có điều đó.

H Nếu thuyết phục tôi ngay khi bạn chứng minh được rằng thành phần thì lớn hơn toàn thể cũng như điều này, để tránh rơi vào vô lý và thuyết hoài nghi, thì tôi sẽ buộc phải từ bỏ ý kiến của mình về điểm này.

P Vậy thì được. Bạn có sẵn lòng thừa nhận một ý kiến là đúng nếu xét kỹ bạn thấy nó phù hợp với lương tri và trái ngược với thuyết hoài nghi không?

H Hoàn toàn sẵn lòng. Vì bạn đang gây tranh cãi về những điều hiển nhiên nhất trong thiên nhiên, tôi sẵn lòng ngay lập tức nghe bạn nói...

P Bạn hãy cắt nghĩa cho tôi hiểu sự khác biệt giữa cái được tri giác trực tiếp và một cảm giác.

H Theo tôi cảm giác là một hành vi của trí khôn tri giác; bên cạnh đó có điều gì đó được tri giác; và điều này tôi gọi là đối tượng. Ví dụ, có màu đỏ và vàng ở hoa uất kim hương ấy. Nhưng khi ấy hành vi tri giác các màu chỉ ở trong tôi mà thôi, không ở trong hoa uất kim hương.

P Bạn nói về hoa uất kim hương nào? Có phải bông hoa bạn nhìn thấy không?

H Đúng bông hoa ấy.

P Và bạn thấy gì ngoài màu sắc, hình ảnh và trương độ?

H Không gì cả.

P Việc các màu thực sự có ở bông hoa uất kim hương mà tôi thấy là điều hiển nhiên rồi. Tôi cũng không phủ nhận rằng hoa này có thể tồn tại độc lập với trí khôn của anh hay của tôi; nhưng nếu nói rằng có một đối tượng trực tiếp nào của các giác quan trong một bản thể không biết suy nghĩ, hay ở ngoài mọi trí khôn, thì tự nó là một mâu thuẫn. Tôi cũng không thể tưởng tượng nổi làm thế nào đó là hệ quả của những gì bạn vừa mới nói, đó là màu vàng và đỏ trên hoa uất kim hương mà bạn thấy, bởi vì bạn không cho rằng bạn thấy cái bản thể không biết suy nghĩ ấy.

H Philonous, tôi nhìn nhận rằng, qua sự quan sát thích đáng của tôi về những gì xảy ra trong trí khôn tôi, tôi không thể khám phá ra điều gì khác ngoài việc tôi là một hữu thể biết suy nghĩ, chịu ảnh hưởng của các cảm giác đa dạng; cũng không thể quan niệm được làm sao cảm giác có thể có ở một thực thể không tri giác. Nhưng ngược lại, khi tôi nhìn vào các sự vật khả giác với một góc nhìn khác, xem xét chúng dưới nhiều hình thái và phẩm chất khác nhau, tôi thấy cần giả thiết một thực thể vật chất, mà thiếu cái này thì tôi không thể quan niệm được rằng chúng tồn tại.

P Bạn gọi nó là một thực thể vật chất à? Vậy bạn biết được cái đó bằng giác quan nào vậy?

H Tự nó không phải là khả giác; chỉ có các hình thái và phẩm chất của nó được các giác quan nhận ra.

P Tôi giả thiết bạn đạt tới ý niệm về nó nhờ suy tư (phản tỉnh) và lý trí?

H Tôi không nói là có ý niệm tích cực nào về nó. tuy nhiên tôi kết luận nó tồn tại, vì các phẩm chất không thể được quan niệm là tồn tại mà không có gì chống đỡ nó.

P Như thế có vẻ như bạn chỉ có một khái niệm tương đối về nó, hay bạn không quan niệm nó một cách nào khác ngoài việc quan niệm mối quan hệ của nó với các phẩm chất khả giác?

H Đúng.

P Vậy xin bạn làm ơn cho tôi biết quan hệ ấy nằm ở đâu.

H Diễn tả nó bằng thuật ngữ substratum hay thực thể là đủ chứ?

P Nếu thế, từ substratum phải bao hàm ý nghĩa là nó nằm bên dưới các phẩm chất hay ngẫu tính khả

giác chứ?

H Đúng.

P Và ẩn bên dưới trương độ nữa?

H Tôi hiểu như thế.

P Như thế nó là một cái gì tự bản chất hoàn toàn phân biệt với trương độ?

H Tôi cho bạn biết trương độ chỉ là một hình thái, mà vật chất là một cái gì chống đỡ các hình thái. Bạn không thấy rõ là vật được chống đỡ thì khác với vật chống đỡ sao?

P Nghĩa là một cái gì phân biệt với trương độ và không có trương độ được coi là substratum của trương độ?

H Đúng thế.

P Hylas, xin trả lời tôi. Một vật không có trương độ có thể trải rộng được không? Hay ý niệm về trương độ tất yếu bao gồm sự trải rộng?

H Nó bao gồm sự trải rộng.

P Vậy là bạn cho rằng bất cứ cái gì trải rộng dưới một cái gì đó đều tự nó phải có trương độ phân biệt với trương độ mà nó trải ra bên dưới?

H Nhất định phải như thế.

P Vậy là mọi thực thể vật chất làm nền cho trương độ phải có trong chính nó một trương độ khác, nhờ đó nó có tính chất của một substratum, và cứ thế đến vô hạn? Tôi tự hỏi liệu điều này tự nó có vô lý và mâu thuẫn với điều bạn vừa nhìn nhận hay không, nghĩa là substratum là một cái gì phân biệt và độc lập với trương độ?

H Trời! Bạn hiểu sai tôi rồi, Philonous. Tôi không có ý nói vật chất được trải rộng theo nghĩa hẹp bên dưới trương độ. Từ substratum chỉ được dùng để diễn tả chung chung cùng một điều như thực thể.

P Thôi được, chúng ta hãy xét đến quan hệ hàm chứa trong từ thực thể. Có phải nó nằm dưới các ngẫu tính không?

H Đúng thế.

P Nhưng một vật gì ẩn bên dưới hay chống đỡ một vật khác, tự nó phải có trương độ chứ?

H Tất nhiên.

P Vậy phải chăng giả thiết này cũng rơi vào sự vô lý như giả thiết trước?

H Bạn vẫn còn hiểu sự việc theo nghĩa đen; không hay chút nào, Philonous.

P Tôi không áp đặt một nghĩa nào cho từ bạn sử dụng; bạn được tự do giải thích chúng theo ý bạn. Tôi chỉ xin bạn, hãy giúp tôi hiểu chút gì ở những từ đó. Bạn bảo tôi vật chất chống đỡ hay đứng bên dưới các ngẫu tính. Sao? Giống như chân bạn chống đỡ thân thể bạn phải không?

H Không; bạn lại hiểu theo nghĩa đen rồi.

P Làm ơn nói rõ cho tôi, theo nghĩa đen hay không phải nghĩa đen, bạn hiểu từ này như thế nào? ... Tôi phải đợi câu trả lời của bạn bao lâu nữa, Hylas?

H Tôi thú nhận không biết nói thế nào. Trước kia tôi vẫn nghĩ tôi hiểu khá rõ vật chất chống đỡ các ngẫu tính là gì. Nhưng bây giờ, càng nghĩ về nó tôi càng ít hiểu nó hơn; tóm lại tôi thấy mình chẳng biết gì về nó cả.

P Có vẻ như bạn không có ý niệm gì, dù tương đối hay tích cực, về vật chất; bạn không biết bản thân nó là gì, cũng không biết nó quan hệ thế nào với các ngẫu tính.

H Tôi công nhận điều này.

P Thế nhưng bạn vẫn khẳng định bạn không thể quan niệm được làm sao các phẩm chất hay ngẫu tính có thể tồn tại mà không có vật chất chống đỡ chúng.

H Đúng thế.

P Nghĩa là, khi bạn quan niệm sự tồn tại thực sự của các phẩm chất, bạn đồng thời quan niệm một điều mà bạn không thể quan niệm?

H Tôi e rằng có một nguy hiểm nào đó. Tôi vừa chợt nhận ra rằng cơ sở của mọi sai lầm của chúng ta là ở việc bạn xét mọi phẩm chất một cách độc lập. Bây giờ, tôi giả thiết rằng mỗi phẩm chất không thể tồn tại độc lập mà không có tinh thần. Màu sắc không thể tồn tại mà không có trương độ, cũng như hình thù không thể tồn tại mà không có một phẩm chất khả giác nào khác. Nhưng vì nhiều phẩm chất kết hợp lại tạo thành toàn thể các vật khả giác, nên không có gì ngăn cản chúng ta nghĩ rằng chúng tồn tại mà không có tinh thần.

P Hylas, hoặc là bạn nói đùa, hay là trí nhớ bạn quá dờ. Mặc dù trong thực tế chúng ta gặp các phẩm chất với từng tên gọi một, nhưng các lý luận của tôi không bao giờ nhằm chứng minh rằng các phẩm chất phụ thuộc không tồn tại độc lập, nhưng chúng hoàn toàn không thể tồn tại ngoài trí khôn. Thực ra khi đề cập tới hình trạng và chuyển động, chúng ta đã kết luận rằng chúng không thể tồn tại ngoài trí khôn, vì ngay cả trong tư duy cũng không thể tách rời chúng với mọi phẩm chất phụ để quan niệm chúng như là tồn tại độc lập. Nếu bạn có thể quan niệm rằng một tập hợp các phẩm chất hay bất cứ vật khả giác nào có thể tồn tại ngoài trí khôn, tôi có thể chấp nhận nó thực sự là như thế.

H Nếu đạt tới chỗ đó thì mọi sự sẽ sớm được giải quyết. Còn gì dễ hơn là quan niệm một cái cây hay một căn nhà tồn tại độc lập ngoài bất kỳ trí khôn nào và không cần được tri giác bởi nó? Ngay bây giờ tôi thực sự quan niệm chúng tồn tại theo cách đó.

P Hylas, bạn có thể nói rằng bạn thấy một vật mà đồng thời vật ấy không được thấy không?

H Không, nói như thế là mâu thuẫn.

P Vậy không phải là một mâu thuẫn lớn khi nói rằng bạn quan niệm một vật mà vật ấy lại không được quan niệm không?

H Đúng thế.

P Vậy cái cây hay căn nhà bạn nghĩ đến thì được quan niệm bởi bạn?

H Làm sao có thể khác được?

P Và cái gì được quan niệm thì chắc chắn ở trong trí khôn?

H Không hề thắc mắc. Cái gì được quan niệm thì ở trong trí khôn.

P Vậy làm sao bạn nói bạn quan niệm một căn nhà hay một cái cây tồn tại độc lập và ở ngoài bất kỳ trí khôn nào?

H Đó là do tôi sơ ý; nhưng xin bạn để tôi nghĩ lại xem điều gì đã khiến tôi suy nghĩ như thế. Đó là một sai lầm khá thú vị. Khi tôi nghĩ về một cái cây đơn độc ở một nơi mà không có ai ở đó để thấy nó, điều đó làm tôi quan niệm một cái cây tồn tại mà không được ai tri giác thấy hay nghĩ tới - nhưng tôi không xét rằng bản thân tôi đã luôn luôn quan niệm nó trong tư duy. Nhưng bây giờ tôi thấy rõ ràng rằng tất cả những gì tôi có thể làm ra là tạo ra những ý niệm trong trí khôn tôi. Tôi có thể quan niệm trong tư duy của tôi ý niệm về một cái cây hay một căn nhà, một ngọn núi, nhưng chỉ có thể thôi. Và như vậy tôi hoàn toàn chưa chứng minh được rằng tôi có thể quan niệm chúng tồn tại ngoài các trí khôn của mọi tinh thần.

P Vậy bạn nhìn nhận rằng bạn không thể quan niệm làm sao một vật thể khả giác có thể tồn tại ngoài trí khôn?

H Đúng thế.

P Nhưng bạn vẫn nghiêm túc nhìn nhận sự thật của cái mà bạn không thể quan niệm được?

H Tôi thú thực không biết phải nghĩ thế nào, nhưng vẫn còn một số thắc mắc chưa giải quyết được. Tôi thấy các sự vật ở đằng xa, chắc chắn chứ? Chúng ta thấy các ngôi sao mặt trăng, ở rất xa, chắc chắn chứ? Điều này là chắc chắn đối với giác quan chúng ta, đúng không?

P Khi mơ ngủ bạn cũng tri giác thấy các vật ấy mà?

H Đúng.

P Và chúng cũng có bề ngoài giống như thế khi nhìn xa xa?

H Đúng.

P Nhưng không vì thế mà bạn kết luận rằng các hình ảnh trong mơ như thế có ở ngoài trí khôn?

H Hoàn toàn không.

P Vì thế từ bên ngoài và cách thức chúng được tri giác, bạn không được phép kết luận rằng các sự vật khả giác tồn tại ngoài trí khôn.

H Đồng ý. Nhưng giác quan của tôi không đánh lừa tôi trong các trường hợp ấy chứ?

P Hoàn toàn không. Ý niệm hay sự vật mà bạn tri giác trực tiếp, thì cả giác quan hay lý trí đều không nói cho bạn biết rằng nó thực sự tồn tại ngoài trí khôn. Nhờ giác quan bạn chỉ biết rằng bạn bị chi phối bởi một số cảm giác về ánh sáng và màu sắc v.v... Những điều này bạn sẽ không nói là chúng tồn tại ngoài trí khôn chứ?

H Đúng. Nhưng bên cạnh đó, bạn không nghĩ rằng thị giác cho bạn nghĩ đến tính chất ở bên ngoài hay khoảng cách chứ?

P Khi đến gần một vật ở đằng xa, kích thước và hình thù có thể thấy được của chúng thay đổi liên tục, hay chúng luôn luôn giống nhau ở mọi khoảng cách?

H Chúng thay đổi liên tục.

P Vì vậy thị giác không gợi ý hay cho bạn biết bằng bất cứ cách nào rằng vật mà bạn tri giác trực tiếp tồn tại ở một khoảng cách hay sẽ được tri giác khi bạn đến gần nó hơn; có một chuỗi liên tục các đối tượng hữu hình (khả giác) nối tiếp nhau trong suốt thời gian bạn đến gần nó.

H Đúng. Nhưng khi thấy một vật, tôi vẫn biết mình sẽ thấy vật gì sau khi đã đi qua những khoảng cách để đến gần nó: bất luận nó có là cùng một vật hay không, điều đó không quan trọng; vẫn có một cái gì về khoảng cách được gợi ý trong trường hợp này.

P Hay lắm, anh bạn Hylas, nhưng anh hãy cứ suy nghĩ thêm chút nữa về điểm này, rồi nói cho tôi biết có cái gì tồn tại trong chúng mà có thể tồn tại ngoài trí khôn hay không? Hay bạn có thể quan niệm cái gì giống chúng mà có thể tồn tại ngoài trí khôn hay không?

H Khi xem xét kỹ, tôi thấy không thể nào quan niệm hay hiểu được làm thế nào mà một vật gì ngoại trừ một khái niệm có thể giống với một ý niệm. Và hết sức hiển nhiên rằng không ý niệm nào có thể tồn tại ngoài trí khôn.

P Vì vậy, theo nguyên tắc của chúng ta, bạn buộc phải phủ nhận thực tại của các sự vật khả giác; vì bạn coi nó là một sự tồn tại tuyệt đối ở ngoài trí khôn. Nghĩa là, bạn thực sự là một người hoài nghi. Vì vậy tôi đã đạt được mục tiêu của mình là chứng minh rằng các nguyên tắc của bạn dẫn tới thuyết hoài nghi.

H Tạm thời, tuy không hoàn toàn tin lắm, ít nhất tôi không thể nói gì hơn...

Đối thoại hai

H Xin lỗi bạn, Philonous, vì không thể gặp bạn sớm hơn. Suốt sáng nay đầu óc tôi cứ quanh quẩn với cuộc nói chuyện lần trước khiến tôi không còn lòng dạ nào nghĩ tới giờ giấc trong ngày, hay nghĩ tới bất cứ điều gì.

P Tôi rất vui vì bạn quan tâm đến nó như thế, và tôi hy vọng nếu bạn thấy còn những gì sai sót trong những điều bạn nhìn nhận hay có nguy luận nào trong trình bày của tôi, bây giờ bạn có thể cho tôi biết.

H Thú thật với bạn là từ sau khi gặp bạn tôi không làm gì khác ngoài việc tìm xem trong cuộc trò chuyện hôm qua có chỗ nào sai hay nguy luận nào không, nhưng hoàn toàn vô ích, vì các khái niệm có được trong cuộc trò chuyện ấy đã quá rõ và hiển nhiên; và càng xét kỹ tôi càng buộc phải chấp nhận chúng.

P Và bạn có nghĩ đó là dấu hiệu cho thấy chúng là chân thực, chúng phát xuất từ tự nhiên, và phù hợp với lý trí ngay thẳng chứ? Chân lý và cái đẹp giống nhau ở điểm này, đó là xem xét thật kỹ luôn luôn cho thấy chúng rõ ràng, trong khi vẻ hào nhoáng của cái sai lạc và sự nguy trang không thể nào tồn tại được lâu.

H Tôi thừa nhận bạn nói đúng nhiều điều. Và không ai có thể hoàn toàn thoả mãn hơn về chân lý của các hệ quả kỳ lạ ấy, khi tôi xem xét lại các suy luận dẫn tới chúng. Nhưng mặt khác, khi tôi không nghĩ đến chúng, có vẻ như có cái gì quá thoả mãn, quá tự nhiên và dễ hiểu trong cách giải thích hiện nay về sự vật, khiến tôi thú thực tôi không thể nào phủ nhận nó.

P Tôi không hiểu ý bạn muốn nói gì.

H Tôi muốn nói là cách giải thích các cảm giác hay ý niệm của chúng ta.

P Nó thế nào?

H Người ta giả thiết rằng linh hồn cư ngụ trong một phần nào đó của não, từ đó xuất phát các dây thần kinh, và từ đó chúng lan ra khắp thân thể; và các vật ở bên ngoài, do các ấn tượng chúng tạo nên các giác quan, chúng truyền một số dao động tới các thần kinh, và vì được đổ đầy các khí, chúng phân tán ra trong não hay trung tâm của linh hồn và tùy theo các ấn tượng hay dấu vết khác nhau được tạo ra trong não mà có các ý niệm.

P Và bạn gọi đây là giải thích về cách chúng ta có các ý niệm à?

H Sao không? Bạn có gì thắc mắc?

P Trước tiên tôi muốn biết mình có hiểu đúng giả thiết của bạn không. Bạn có cho rằng có những dấu vết nào đó trong não tạo ra các ý niệm của chúng ta. Vậy xin bạn cho tôi biết theo bạn não có phải là một sự vật khả giác không?

H Bạn có thể nghĩ tôi muốn gọi là cái gì khác được không?

P Các sự vật khả giác đều được tri giác trực tiếp; và các vật mà được tri giác trực tiếp thì gọi là ý niệm; và chúng chỉ tồn tại trong trí khôn. Cho tới nay, có phải đó là suy nghĩ của anh không?

H Tôi không phủ nhận.

P Vậy là bộ não mà bạn nói đến, vì là một vật khả giác, nó chỉ tồn tại trong trí khôn. Bây giờ, tôi muốn biết bạn có nghĩ là hợp lý khi giả thiết rằng một ý niệm hay một sự vật hiện hữu trong trí khôn tạo ra một ý niệm khác không? Và nếu bạn nghĩ như vậy, bạn cắt nghĩa thế nào về nguồn gốc của ý niệm khởi thủy hay chính bộ não?

H Tôi không cắt nghĩa nguồn gốc các ý niệm của chúng ta bằng bộ não mà cảm giác có thể tri giác được - nó chỉ là sự phối hợp các ý niệm khả giác - tôi muốn nói đến một cái khác mà tôi tưởng tượng ra.

P Nhưng không phải là các sự vật tưởng tượng cũng có thật trong trí khôn như các sự vật được tri giác sao?

H Tôi phải thú nhận là có.

P Vậy thì cũng chỉ là một; và từ nãy đến giờ bạn luôn luôn giải thích các ý niệm bằng một số chuyển động hay ấn tượng của não; nghĩa là bằng một số biến đổi trong một ý niệm, dù chúng là khả giác hay tưởng tượng, điều đó không quan trọng.

H Tôi bắt đầu nghi ngờ giả thiết của chính mình.

P Ngoài các tinh thần, tất cả những gì chúng ta biết hay quan niệm chỉ là các ý niệm của chúng ta. Vì vậy khi bạn nói mọi ý niệm được tạo ra bởi các ấn tượng trong não, bạn có quan niệm não này không? Nếu có, thì bạn đang nói về các ý niệm được in vào một ý niệm tạo ra cùng một ý niệm ấy, là điều vô lý. Nếu bạn không quan niệm nó, bạn nói khó hiểu, thay vì làm một giả thiết hợp lý.

H Bây giờ tôi thấy nó chỉ là một giấc mơ. Không có gì trong đó cả.

P Được, vậy có phải rốt cuộc bạn bằng lòng rằng không có sự vật khả giác nào hiện hữu thực sự cả; và trên thực tế bạn là một người hoài nghi.

H Không thể chối cãi. Nhưng tôi vui vì bạn cũng là người hoài nghi giống như tôi.

P Hylas, ở đây tôi phải nói tôi khác với bạn đấy.

H Thế nào! Bạn đã luôn luôn đồng ý với các tiền đề, còn bây giờ bạn lại phủ nhận kết luận, và để một mình tôi giữ lại các nghịch lý mà bạn đã đưa tôi tới? Như thế không công bằng chút nào.

P Tôi phủ nhận là tôi đồng ý với bạn về các khái niệm dẫn tới thuyết hoài nghi. Thực vậy, bạn nói rằng thực tại của các vật khả giác hệ tại sự hiện hữu tuyệt đối ở ngoài trí khôn của các tinh thần, hay phân biệt với việc chúng được tri giác. Và theo đuổi khái niệm này về thực tại, bạn buộc phải phủ nhận rằng các sự vật khả giác có bất kỳ sự hiện hữu thực nào: nghĩa là theo định nghĩa của chính bạn, bạn tuyên bố bạn là một người hoài nghi. Nhưng tôi thì không nói cũng không nghĩ thực tại của các vật khả giác phải được định nghĩa kiểu đó. Theo tôi, rõ ràng các sự vật khả giác không thể hiện hữu ở ngoài một trí khôn hay tinh thần. Vì vậy tôi kết luận rằng không phải chúng không có hiện hữu thực sự, nhưng vì thấy chúng không lệ thuộc tư tưởng của tôi, và có một hiện hữu phân biệt với việc nó được tri giác bởi tôi,

nên phải có một trí khôn nào khác để chúng hiện hữu trong đó. Vì vậy, cũng như tôi chắc chắn rằng thế giới khả giác hiện hữu thực sự thế nào, thì tôi cũng chắc chắn như thế rằng có một tinh thần vô hạn ở khắp mọi nơi chứa đựng và nâng đỡ thế giới ấy.

H Không khác gì những điều tôi và mọi người Kitô giáo đều tin; và không chỉ có họ, mà còn tất cả những ai tin rằng có một Thiên Chúa, và Ngài biết và nắm giữ mọi sự.

P Trời đất! Sự khác biệt chính là ở chỗ này. Người ta thường tin rằng mọi sự được Thiên Chúa biết hay tri giác, vì họ tin rằng có một Thiên Chúa, vì mọi vật khả giác phải được tri giác bởi Ngài.

H Như thế là tất cả chúng ta đều tin cùng một chuyện, còn làm thế nào đạt tới niềm tin ấy thì có gì là quan trọng?

P Nhưng chúng ta cũng không nhất trí về cùng một ý kiến. Đối với các nhà triết học, mặc dù họ nhìn nhận mọi vật thể đều được tri giác bởi Thiên Chúa, nhưng họ gán cho chúng một sự tồn tại tuyệt đối phân biệt với việc chúng được tri giác bởi bất cứ trí khôn nào: đó là điều tôi không đồng ý. Ngoài ra, không có khác biệt giữa việc nói rằng, Có một Thiên Chúa, vì thế Ngài tri giác mọi sự, với việc nói rằng Các sự vật khả giác hiện hữu thực sự; và nếu chúng hiện hữu thực sự, chúng phải được tri giác bởi một tinh thần vô hạn; vì vậy có một tinh thần vô hạn, cũng gọi là Thiên Chúa. Điều này cung cấp cho bạn một chứng minh trực tiếp từ một nguyên lý hiển nhiên nhất, về sự hiện hữu của một Thiên Chúa. Các nhà thần học và triết học đã chứng minh một cách chắc chắn vượt qua mọi nghi ngờ rằng, từ vẻ đẹp và sự ích lợi từ các tạo vật, ta thấy được đó là công trình của Thiên Chúa. Nhưng việc suy ra một tinh thần vô hạn từ sự hiện hữu của thế giới khả giác chỉ là lợi thế của họ vì họ có khả năng suy tư dễ dàng: rằng thế giới khả giác là cái mà chúng ta tri giác bằng các giác quan khác nhau của chúng ta; và không có gì được tri giác bởi các giác quan ngoài các ý niệm; và không có ý niệm nào hay nguyên mẫu của ý niệm có thể tồn tại ngoài một trí khôn. Bây giờ bạn có thể không cần phải vất vả tìm tòi trong các khoa học, không cần phải lý luận cao siêu hay tranh luận dài dòng, để chống lại những người bệnh vực mạnh mẽ nhất của thuyết vô thần. Họ chỉ cần nhìn vào tư tưởng của chính họ, và từ quan niệm trong đó xem có bất cứ cái gì, như một hòn đá, một sa mạc, một sự hỗn mang hay một mớ nguyên tử hỗn độn, hay bất cứ cái gì khác có thể thấy hay tưởng tượng mà có thể tồn tại độc lập với một trí khôn, và họ chẳng cần đi đâu xa hơn những thứ đó để được thuyết phục về sự sai lầm của họ.

H Không thể phủ nhận rằng trong những điều bạn nói có cái gì đó rất ích lợi cho tôn giáo. Nhưng bạn không nghĩ rằng nó có vẻ rất giống với khái niệm của một số nhà triết học lỗi lạc đương thời, nhìn thấy mọi sự trong Thiên Chúa sao?

P Tôi rất vui nếu được biết các ý kiến đó. Anh làm ơn cắt nghĩa cho tôi.

H Họ quan niệm rằng linh hồn, vì là vô chất, nên không thể kết hợp với các sự vật vật chất, để có thể quan niệm chúng nơi bản thân chúng; nhưng linh hồn quan niệm về chúng nhờ sự kết hợp của linh hồn với Thiên Chúa, bởi vì Thiên Chúa là bản thể thiêng liêng nên Ngài là khả tri thuần túy, hay có khả năng là đối tượng trực tiếp của tư tưởng của một tinh thần. Ngoài ra bản tính Thiên Chúa chứa trong nó các sự vật hoàn hảo tương ứng với mỗi tạo vật; và vì thế chúng thích hợp để tỏ lộ hay biểu thị chúng cho trí khôn.

P Tôi không hiểu làm thế nào các ý niệm của chúng ta, vốn là những sự vật hoàn toàn thụ động và

không có các thuộc tính hoạt động, mà lại có thể là yếu tính, hay một phần nào của yếu tính hay bản thể của Thiên Chúa, Đấng là một hữu thể bất cảm thụ, không phân chia, tĩnh tuyền, và hoạt động?

H Nhưng bạn nói gì vậy? Bạn đã chẳng cùng ý kiến cho rằng chúng ta thấy mọi sự trong Thiên Chúa sao? Nếu tôi không lầm, những gì bạn lý luận thì rất gần với điều này.

P Những người suy nghĩ thì ít; nhưng những người có ý kiến thì nhiều. Vì vậy các ý kiến của người ta thường là nông cạn và mơ hồ. Không lạ gì các nguyên tắc mà tự chúng rất khác nhau, nhưng thường bị lẫn lộn với nhau bởi những người không xem xét chúng cẩn thận. Vì vậy tôi sẽ không lạ khi có người tưởng tượng rằng tôi hăng hái đi theo triết thuyết của Malebranche; mặc dù trên thực tế tôi hoàn toàn xa lập trường ấy. Ông ta xây dựng lý thuyết của ông trên những ý niệm tổng quát rất trừu tượng, đang khi tôi hoàn toàn phủ nhận chúng. Ông cho rằng có một thế giới bên ngoài tuyệt đối, còn tôi phủ nhận nó. Ông cho rằng chúng ta bị lừa gạt bởi giác quan và không biết các bản tính thực hay các hình dạng thực của các vật có trương độ; tất cả những điều ấy tôi chủ trương ngược lại. Vì thế nói chung không có nguyên tắc nào trái ngược cơ bản hơn các nguyên tắc của ông và của tôi. Tôi phải thừa nhận rằng tôi hoàn toàn đồng ý với điều Kinh Thánh nói, "Trong Thiên Chúa chúng ta sống, cử động, và hiện hữu" [Công Vụ 17: 28]. Nhưng nói rằng chúng ta nhìn thấy các sự vật trong bản tính trí khôn, theo cách vừa nói trên, thì tôi hoàn toàn không tin. Tóm lại, ý của tôi là: - Hiện nhiên các sự vật tôi tri giác là chính các ý niệm của tôi, và không ý niệm nào có thể tồn tại trừ khi nó ở trong một trí khôn: cũng rõ ràng không kém rằng các ý niệm này hay các sự vật được tri giác bởi tôi, bản thân chúng hay các nguyên mẫu của chúng, tồn tại độc lập với trí khôn tôi, vì tôi biết tôi không phải là tác giả của chúng bởi vì tôi không có quyền tùy ý định đoạt việc tôi sẽ bị tác động bởi những ý niệm đặc thù nào khi tôi mở mắt hay tai tôi ra: vì vậy, chúng phải hiện hữu trong một trí khôn nào khác, mà ý muốn của trí khôn ấy là để chúng tỏ lộ ra cho tôi. Tôi nói các sự vật được tri giác trực tiếp là các ý niệm và cảm giác, bạn gọi chúng là gì tùy ý. Nhưng làm thế nào một ý niệm hay cảm giác có thể tồn tại ở trong, hay được tạo ra bởi một cái gì khác ngoài trừ một tinh thần hay trí khôn? Đây là điều không thể quan niệm được. Và khẳng định một điều mà ta không thể quan niệm thì chẳng khác gì nói chuyện vớ vẩn: đúng không.

H Chắc chắn rồi... Nhưng tôi nghĩ chúng ta bàn về vấn đề này như thế tạm đủ rồi. Thời gian còn lại của ngày hôm nay tôi muốn dành để xem xét lại trong tư tưởng tôi các chủ đề chính của cuộc đối thoại sáng nay, và ngày mai tôi sẽ rất vui gặp lại bạn ở đây vào khoảng cùng giờ này.

P Chắc chắn tôi sẽ đến.

Đối thoại ba

P Anh Hylas, anh cho tôi biết kết quả buổi suy niệm hôm qua thế nào? Nó có xác nhận cho anh cùng một ý kiến như anh có lúc bắt đầu nói chuyện, hay nó đã làm anh thay đổi ý kiến?

H Thật sự tôi cho rằng tất cả các ý kiến của chúng ta đều vô bổ và không chắc chắn. Điều chúng ta tán thành hôm nay, ngày mai chúng ta kết án. Chúng ta luôn luôn khuấy động tri thức chúng ta, và suốt luôn theo đuổi nó, thế mà không bao giờ chúng ta biết được điều gì: tôi cũng không nghĩ chúng ta có thể biết được điều gì trong cuộc đời này. Các khả năng của chúng ta quá hạn hẹp và quá ít. Chắc chắn bản tính không bao giờ có ý dành cho sự suy tư chúng ta.

P Trời! Anh nói chúng ta không thể biết gì sao, Hylas?

H Trên thế giới này không có một vật nhỏ bé nào mà chúng ta có thể biết được bản chất thực của nó, hay chân tướng của nó là gì.

P Bạn có ý nói là tôi thực sự không biết lửa hay nước là gì sao?

H Thực ra, bạn có thể biết rằng lửa có vẻ nóng, và nước có vẻ lỏng; nhưng nói như thế cũng chẳng khác gì với nói rằng bạn biết các cảm giác gì được tạo ra trong trí khôn bạn, khi đưa lửa nước đến các giác quan bạn. Cấu trúc nội tại của chúng, bản chất đích thực của chúng, bạn hoàn toàn mù tịt.

P Chẳng lẽ tôi không biết đây là một hòn đá thực sự mà tôi đang đứng, và cái cây tôi thấy kia là một cái cây thực sự hay sao? Chẳng hạn, tôi có thể phân biệt vàng với sắt; và tôi làm sao phân biệt được như thế nếu tôi không biết mỗi vật thực sự là gì?

H Tin tôi đi, anh Philonous, bạn chỉ có thể phân biệt được giữa các ý niệm của bạn với nhau mà thôi. Cái màu vàng kia, trọng lượng nọ, và các phẩm tính khả giác khác, bạn nghĩ chúng thực sự tồn tại ở trong vàng sao? Chúng chỉ là tương quan với các giác quan, và không có hiện hữu tuyệt đối trong tự nhiên. và khi muốn phân biệt các loài vật thật sự, bằng các vẻ bề ngoài xuất hiện trong trí khôn bạn, có lẽ bạn muốn hành động khôn ngoan giống như người kết luận rằng hai người đàn ông là hai loài khác nhau, bởi vì màu quần áo họ mặc không giống nhau.

P Vậy có vẻ như chúng ta gạt bỏ mọi vẻ bề ngoài của các sự vật, và cho rằng chúng tất cả đều sai lạc. Thịt tôi ăn, quần áo tôi mặc, tất cả chẳng có gì giống với cái tôi thấy và cảm giác.

H Thậm chí tới mức đó.

P Nếu vậy bạn không thấy lạ sao khi cả thế giới phải chịu điều kiện thật điên rồ là tin vào giác quan của họ? Vậy mà tôi không hiểu làm thế nào người ta ăn uống, ngủ nghỉ, và làm các công việc thoải mái như thể họ thực sự biết những sự vật mà họ đang tiếp xúc với.

H Họ làm vậy: nhưng bạn biết rằng thói quen thông thường không đòi hỏi suy tư tinh tế gì cả. Vì vậy người bình thường vẫn duy trì các sai lầm của họ, và dù thế họ vẫn sống bình thường. Nhưng các nhà triết học biết sự vật rõ hơn.

P Bạn muốn nói họ biết rằng họ không biết gì.

H Đó mới chính là tri thức cao nhất và hoàn hảo nhất của con người.

P Bạn có nói đùa không đấy, Hylas? Và bạn có thực sự tin rằng bạn không biết một điều gì có thực trên thế giới? Giả sử bạn phải viết, bạn có sẽ lấy bút, mực, và giấy như mọi người khác không? Và không biết cái mà bạn dùng là gì thật chứ?

H Tôi còn phải nói bao nhiêu lần cho bạn biết rằng tôi không biết thực chất của bất cứ cái gì trong vũ trụ này? Thực ra thỉnh thoảng tôi phải sử dụng bút, mực, và giấy. Nhưng chúng có bản chất thực sự là gì, tôi tuyên bố rằng tôi không biết. Và cũng thế về mọi sự vật vật chất khác. Hơn nữa, chúng ta không chỉ không biết về bản chất đích thực của sự vật, chúng ta thậm chí cũng không biết sự tồn tại của chúng nữa. Bây giờ suy nghĩ kỹ, tôi phải khẳng định thêm rằng không thể có vật thể nào hiện hữu trong thiên

nhiên.

P Bạn làm tôi kinh ngạc đấy, Hylas. Có bao giờ có khái niệm nào kỳ quái và quá khích như các khái niệm bạn đang chủ trương bây giờ: và không phải rõ ràng là bạn bị đẩy tới những khái niệm quá khích ấy bởi niềm tin vào bản thể vật chất sao? Và vì bạn rút cuộc phải nhìn nhận một sự tồn tại như thế có nghĩa là bạn buộc phải từ bỏ giả thuyết của chính bạn về bản thể vật chất và tích cực phủ nhận sự tồn tại thực sự của bất cứ cái gì trong vũ trụ này. Và thế là bạn bị chìm xuống đáy sâu đáng buồn của thuyết hoài nghi rằng con người có thực sự hiện hữu không. Tôi nói có đúng không, anh Hylas?

H Tôi đồng ý với bạn. Bản thể vật chất chỉ là một giả thuyết không hơn không kém; và cũng là một giả thuyết sai và vô căn cứ. Tôi sẽ không bận tâm bảo vệ nó nữa. Nhưng bất cứ bạn đưa ra giả thuyết nào, hay bất cứ lý luận nào thay thế cho nó, tôi không nghi ngờ gì nó sẽ hoàn toàn sai: tôi chỉ xin bạn cho phép tôi đặt câu hỏi về nó. Nghĩa là, hãy cho tôi phục vụ bạn theo kiểu của bạn, và tôi bảo đảm nó sẽ dẫn bạn qua vô số những điều hoang mang và mâu thuẫn để dẫn tới cùng tình trạng hoài nghi như tôi lúc này.

P Trước hết tôi tin rằng tôi phủ nhận sự tồn tại của bản thể vật chất, không chỉ đơn giản vì tôi không có khái niệm gì về nó, nhưng là vì khái niệm của nó không hợp lý; hay nói cách khác, bởi vì không thể có khái niệm về nó. nhiều sự vật có thể tồn tại mà tôi hay bất cứ ai không thể có bất cứ khái niệm nào về chúng. Nhưng như thế chúng phải là khả hữu nghĩa là không có mâu thuẫn nào trong định nghĩa của chúng. Thứ hai, tôi nói rằng, mặc dù chúng ta tin có các sự vật mà chúng ta không tri giác, nhưng chúng ta không thể tin có sự vật đặc thù nào hiện hữu mà không có lý do để tin như vậy: nhưng tôi không có lý do gì để tin sự hiện hữu của vật chất. Tôi không có trực giác về nó: tôi cũng không biết được nó trực tiếp qua cảm giác, ý niệm, khái niệm, hành động, hay đam mê của tôi. Trong khi hữu thể của chính tôi, nghĩa là linh hồn của tôi, trí khôn hay nguyên lý suy tưởng của tôi, tôi biết rõ ràng nhờ phản tỉnh. Xin bạn thứ lỗi cho tôi nếu tôi lặp lại mãi một điều để trả lời cùng một vấn nạn. Trong chính khái niệm hay định nghĩa về bản thể vật chất, có bao hàm một sự vô lý và mâu thuẫn. Nhưng với khái niệm về tinh thần thì không thế. Nói rằng các ý niệm phải tồn tại trong cái gì không tri giác hay được tạo ra bởi cái gì không hành động, là nói một điều vô lý. Nhưng sẽ không vô lý khi nói rằng một vật đang tri giác phải là chủ thể của các ý niệm, hay một vật hoạt động là nguyên nhân của chúng. Sau cùng, tôi nói rằng tôi có một khái niệm về tinh thần, mặc dù nói cho đúng tôi không có một ý niệm nào về nó. tôi không tri giác được nó như một ý niệm, hay nhờ một ý niệm, nhưng tôi biết nó nhờ sự phản tỉnh.

H Bất kể những gì bạn nói, tôi thấy có vẻ như theo cách suy nghĩ riêng của bạn và theo các nguyên tắc của bạn, hệ quả tất yếu là bạn chỉ có một hệ thống các ý niệm trôi nổi không có bản thể nào để nâng đỡ chúng. Không thể dùng các từ mà không có ý nghĩa gì cả. Và vì bản thể tinh thần cũng không có nghĩa gì hơn bản thể vật chất, nên phải loại bỏ cả hai.

P Tôi đã nhiều lần lặp đi lặp lại với bạn rằng tôi biết sự hiện hữu của mình; và bản thân tôi không phải là các ý niệm của tôi, nhưng một cái gì khác, một nguyên lý suy tư, hoạt động có tri giác, hiểu biết, muốn và tác động trên các ý niệm. Tôi biết rằng tôi, cùng một bản ngã, tri giác cả màu sắc và âm thanh; rằng một màu không tri giác được một âm thanh, hay một âm thanh tri giác được một màu: vì vậy tôi là một nguyên lý cá thể, phân biệt với màu và âm thanh, và cũng vì lý do ấy, phân biệt với mọi sự vật khả giác và mọi ý niệm bất động. Nhưng tôi không ý thức về sự hiện hữu hay yếu tính của vật chất bằng cùng một kiểu như thế. Ngược lại, tôi biết rằng không gì mâu thuẫn có thể tồn tại, vậy mà sự

tồn tại của vật chất là một mâu thuẫn. Vì vậy xét chung không có sự ngang bằng giữa tinh thần và vật chất.

H Tôi đồng ý về điểm này. Nhưng bạn có nghiêm túc nghĩ rằng sự hiện hữu của các vật khả giác hệ tại việc chúng được tri giác một cách hiện thực không? Nếu vậy: làm thế nào tất cả loài người phân biệt được chúng? Bạn có thể hỏi bất cứ người nào bạn gặp, họ sẽ trả lời bạn rằng được tri giác và hiện hữu là hai chuyện hoàn toàn khác nhau.

P Tôi bằng lòng nài vào lương tri của thế giới để xác nhận sự thật của khái niệm của tôi. Hãy hỏi người làm vườn tại sao cây đào tồn tại trong vườn, và anh ta sẽ nói cho bạn rằng bởi vì anh ta thấy và cảm được nó; tóm lại, vì anh ta tri giác nó bằng giác quan anh ta. Hãy hỏi anh ta tại sao một cây cam không có trong vườn, và anh ta sẽ nói cho bạn rằng bởi vì anh ta không tri giác được nó. Cái mà anh ta tri giác bằng giác quan, anh ta gọi là một thực thể, và nói nó có hay tồn tại; nhưng cái gì không được tri giác, thì anh ta sẽ nói nó không tồn tại.

H Đúng, Philonous, tôi nhìn nhận rằng sự hiện hữu của một vật khả giác hệ tại việc được tri giác, nhưng không phải đang được tri giác.

P Nhưng tri giác là gì nếu không phải chỉ là một ý niệm? Và một ý niệm có thể tồn tại mà không đang được tri giác không? Đây là vấn đề mà từ lâu chúng ta đã nhất trí rồi.

H Tôi hài lòng với các câu trả lời của bạn, Philonous.

P Nhưng để trang bị cho bạn chống lại mọi vấn nạn trong tương lai, bạn hãy xét điều này: Cái gì có khó khăn ngang nhau giữa hai ý kiến trái ngược nhau thì không thể là chứng cứ chống lại ý kiến này hay ý kiến kia. Vì vậy mỗi khi bạn gặp điều gì khó, hãy thử xem bạn có thể tìm ra một giải pháp cho nó dựa trên giả thuyết của những nhà duy vật hay không. Đừng để các từ lừa dối bạn; nhưng hãy thăm dò các tư tưởng của chính bạn. Và trong trường hợp bạn không thể quan niệm nó dễ hơn nhờ sự trợ giúp của thuyết duy vật, thì rõ ràng là không thể có vấn nạn nào chống lại thuyết phi vật chất. Nếu bạn đã tiến hành tất cả theo quy tắc này, rất có thể bạn bớt đi được vô vàn những vấn nạn và rắc rối; bởi vì trong số tất cả các khó khăn của bạn; tôi dám thách bạn tìm ra một khó khăn có thể được cắt nghĩa bởi vật chất. Trong mỗi trường hợp đặc thù, bạn phải xét xem khó khăn có xuất phát từ sự không tồn tại của vật chất hay không. Nếu không, bạn cũng có thể lý luận từ tính phân chia vô hạn của trường độ để chống lại sự tiên tri của Thiên Chúa, cũng giống như từ một khó khăn như thế chống lại thuyết phi vật chất. Thế nhưng, khi xét kỹ, tôi tin bạn sẽ thấy đây là trường hợp thường xảy ra, nếu không muốn nói là luôn luôn xảy ra. Bạn cũng phải lưu ý để không bao giờ lý luận theo vòng luẩn quẩn, đó là giả thiết chính điều mà mình phải chứng minh. Nhưng trên hết, bạn phải tránh lối ngụ luận gọi là *ignoratio elenchi*, nghĩa là bác bỏ điều mà mình không biết rõ. Bạn nói như thể bạn nghĩ rằng tôi chủ trương không có sự tồn tại của các sự vật khả giác, trong khi thực ra không ai có thể tin chắc hơn tôi về sự tồn tại của chúng. Và chính bạn là người hoài nghi; đúng ra tôi phải nói, chính bạn là người tích cực bác bỏ nó. Tất cả những gì được nhìn thấy, cảm thấy, nghe thấy, hay được tri giác bởi giác quan bằng bất cứ cách nào, thì đều là một thực thể theo các nguyên lý của tôi, nhưng không phải là thực thể theo các nguyên lý của bạn. Hãy nhớ, vấn đề mà bạn tranh cãi là một cái gì đó không được biết, hoàn toàn không có phẩm tính nào và không thể được tri giác bởi giác quan hay lãnh hội bởi trí khôn. Hãy nhớ tôi nói rằng nó không phải một vật gì cứng hay mềm, nóng hay lạnh, xanh hay trắng, tròn hay vuông, v.v... Bởi vì tất cả những điều này tôi khẳng định là hiện hữu. Mặc dù tôi phủ nhận rằng chúng không

có một hiện hữu tách rời với việc được tri giác; hay chúng không hiện hữu ở ngoài bất cứ trí khôn nào. Hay nghĩ đến các điểm này; hãy suy xét chúng cho kỹ và luôn luôn nhớ chúng. Nếu không bạn sẽ không lãnh hội được hiện trạng vấn đề; không có nó các vấn nạn của bạn sẽ luôn luôn là lạc đề, và thay vì chống lại cái khái niệm của tôi, nó rất có thể bị chĩa mũi dùi vào chính các khái niệm của bạn

H Tôi buộc phải nhất trí với bạn, Philonous, có vẻ như không có gì thúc đẩy tôi nhất trí với bạn hơn là về điểm hiểu sai vấn đề này. Khi phủ nhận vật chất, thoát đầu tôi vẫn tưởng rằng bạn phủ nhận các vật mà chúng ta thấy và cảm; nhưng khi suy xét kỹ, tôi thấy không có lý do nào để nghĩ như vậy. Vậy bạn nghĩ sao về việc giữ lại tên gọi vật chất, và áp dụng nó cho các sự vật khả giác? Có thể chấp nhận điều này mà không thay đổi gì trong các tình cảm của bạn; và xin bạn tin tôi, nó có thể là một phương thế để hoà giải chúng với những người có thể cảm thấy bị ngỡ ngàng trước một sự sáng tạo về ngôn từ hơn là về ý kiến.

P Tôi không có tham vọng là người đưa ra các khái niệm mới. Các cố gắng của tôi chỉ là nhằm thống nhất, và làm sáng tỏ hơn, chân lý mà trước kia đã được chia sẻ giữa người bình dân và nhà triết học: - hạng người thứ nhất cho rằng những cái họ thấy trực tiếp là những sự vật có thật; và hạng người thứ hai thì chủ trương rằng những sự vật được tri giác trực tiếp là các ý niệm, chúng chỉ tồn tại trong trí khôn. Trên thực tế, hai ý kiến này kết hợp với nhau sẽ là bản chất những điều tôi muốn đưa ra.

H Tôi đã có một thời gian dài không tin tưởng giác quan mình: tôi nghĩ tôi trông thấy các sự vật bằng một ánh sáng mờ mờ và qua cặp kính sai. Bây giờ tôi bỏ kính ra và một ánh sáng mới ủa vào trí khôn tôi. Tôi xác tín rõ ràng rằng tôi thấy sự vật trong bản chất thực của chúng, và tôi không còn vất vả đi tìm các bản tính bí ẩn hay hiện hữu tuyệt đối nữa. Đây là tình trạng của tôi bây giờ; mặc dù thực ra con đường dẫn tôi tới tình trạng này tôi vẫn chưa hoàn toàn thấu triệt. Bạn đã bắt đầu với cùng các nguyên lý mà các trường phái Platon, Descartes và các trường phái tương tự vẫn làm; và trong một thời gian dài có vẻ như bạn đang bênh vực cho thuyết hoài nghi; nhưng rốt cuộc, các kết luận của bạn đi ngược hẳn với các ý kiến của họ.

P Hylas, bạn thấy nước ở vòi phun bên kia, nó được đẩy lên cao như thế nào, đi quanh một cây cột và lên tới một độ cao nào đó; rồi nó không lên nữa, và đổ xuống một cái bể mà từ đó nó đã phun lên: khi lên cũng như khi xuống, đều tuân theo cùng một định luật tự nhiên hay nguyên lý trọng lực. Cũng thế, cùng các nguyên tắc mà thoát nhìn có vẻ dẫn tới thuyết hoài nghi, nhưng nếu theo đuổi tới một lúc nào đó, nó sẽ đưa người ta trở về với lương tri.

George Berkeley, Ba Đối thoại giữa Hylas và Philonous.

HUME (1711 - 1776)

Sinh ở Édinbourg, David Hume là người nổi tiếng nhất trong số những triết gia xứ Ê-cốt (tiếng Anh: Scotland). Sau những năm theo học triết lý ở Đại học Édinbourg, ông lao vào công cuộc kinh thương để tự kiếm sống trong một thời gian, rồi qua Pháp, lưu trú ở thành phố Reims rồi ở Flèche gần học viện của các tu sĩ dòng Tên (Jésuites) nơi Descartes "được nuôi dưỡng với văn chương, triết lý". Ông ở đó khoảng hai năm và soạn ra - lúc mới vừa hai mươi ba tuổi - quyển sách sẽ mãi còn là kiệt tác của ông, quyển Khảo luận về nhân tính. Năm 1737, ông quay về Luân Đôn và tìm được người xuất bản. Phần đầu và phần thứ nhì của tác phẩm xuất hiện năm 1739, phần thứ ba năm 1740. Nhưng cuốn Khảo luận không đạt được thành công như mong đợi: báo giới cho nó rơi vào im lặng, không hề nhắc tới một

lời. Lúc đó, Hume cho ra mắt, vào năm 1741, ở Édinbourg, quyển Những tiểu luận đạo đức và chính trị, sẽ được tái bản vào các năm 1742 rồi 1748, với những tu chính và những phụ lục. Từ thời điểm đó, những xuất bản phẩm của triết gia không còn vô danh nữa. Năm 1748, xuất hiện ở Luân Đôn bộ Những tiểu luận triết học về trí tuệ con người lấy lại hai quyển đầu của bộ Khảo luận về nhân tính. Chúng sẽ được tái bản vào các năm 1750 và 1751 và năm 1758 được tu chính và bổ sung với bốn bài nghị luận sẽ mang tựa đề Tra vấn về trí tuệ con người: Năm 1751 xuất hiện quyển Tra vấn về những nguyên lý đạo đức mà Hume tự đánh giá như tác phẩm hoàn hảo nhất trong số những bản văn lịch sử, triết học hay văn học của ông. Cùng năm đó, Hume bắt đầu soạn thảo Những đối thoại về tôn giáo tự nhiên, một quyển sách sẽ chỉ ra mắt sau khi ông mất. Năm 1757, Hume cho xuất bản, một hợp tập Bốn nghị luận: Lịch sử tự nhiên của tôn giáo, Về những đam mê, Về bi kịch, Về chuẩn mực của thị hiếu.

Những tiểu luận về tự tử và về sự bất tử của linh hồn sẽ được bổ sung vào đó trong ấn bản năm 1783. Cũng nên kể thêm những tác phẩm của Hume với tư cách sử gia xuất hiện giữa 1752 - 1763. Sau thời điểm này, Hume bắt đầu sự nghiệp ngoại giao cho đến năm 1768. Là thư ký riêng cho Lord Hertford - vị này được bổ nhiệm làm Đại sứ tại Pháp - Hume biết đến vinh quang ở Paris. Ông trở thành người bạn của các nhà Bách khoa, được chào đón nồng nhiệt nơi các phòng khách quý phu nhân du Deffand, Geoffrin, của Công nương de Lespinasse, hưởng những khoái cảm của lòng ngưỡng mộ và tình bạn của nữ bá tước de Boufflers. Năm 1766, khi Quận công de Richmond được cử đến làm Đại sứ mới, Hume quay về Luân Đôn cùng với Rousseau - ông này lúc đó bị trục xuất khỏi Thụy Sĩ và bị cấm lưu trú ở Pháp. Hai triết gia kết tình bằng hữu nhưng chẳng bao lâu, sự ngộ nhận, sự phản bác ngăn cách hai tâm hồn lớn. Năm 1709, Hume rời Luân Đôn để về lại thành phố quê hương bản quán của mình sau thời gian làm Phó Quốc vụ khanh, phụ tá người anh em của Lord Hertford. Ông mất ở Édinbourg ngày 28 tháng tám, 1776.

TRA VẤN VỀ TRÍ TUỆ CON NGƯỜI (Enquête sur l'entendement humain)

Quyển Tra vấn về trí tuệ con người (1758) lấy lại, dưới một hình thức mới, hai quyển đầu của bộ Khảo luận về nhân tính. Những quyển này được tu chính và làm phong phú thêm bằng Bốn nghị luận. Nếu những nguyên lý triết học ở đó cũng giống như trong quyển Khảo luận, song sự trình bày có tính nhất quán hơn. "Bằng cách thu gọn và đơn giản hoá những vấn đề, tôi lại làm cho chúng hoàn bị hơn nhiều. Addo dum minuo", Hume đã viết như thế. Trong mười hai tiết, chúng ta tìm lại, dưới một hình thức cô đọng, tất cả triết học của Hume: nguồn gốc và sự liên tưởng, tính cái nhiên, ý tưởng về liên kết tất yếu, tự do và tất yếu, chủ nghĩa hoài nghi, các phép lạ v.v...

Các loại triết học khác nhau

Triết học đạo đức, hay khoa học về bản tính con người, có thể được tìm hiểu theo hai cách khác nhau, mỗi cách đều có giá trị của nó, và có thể cống hiến sự giải trí, hướng dẫn và cải tạo loài người. Một loại triết gia xem xét con người tự bản chất là hành động; và như là một hữu thể chịu sự chi phối của sở thích và tình cảm; theo đuổi một đối tượng, và tránh một đối tượng khác, đi theo giá trị mà những đối tượng này có vẻ có và đi theo ánh sáng mà chúng cho thấy. Vì trong mọi thứ, nhân đức được coi là đáng giá hơn hết, nên loại triết gia này tô điểm cho nhân đức bằng mọi màu sắc đáng yêu nhất; vay mượn mọi sự trợ giúp của thi ca và hùng biện, và triển khai đề tài của họ một cách dễ dãi và hiển nhiên, và làm sao cho nó thích hợp nhất để thỏa mãn trí tưởng tượng, và đi sâu vào tình cảm. Họ chọn những quan sát và ví dụ ấn tượng nhất từ đời sống chung; đặt các tính cách đối chọi nhau vào một sự

tương phản thích đáng; và lôi kéo chúng ta đi theo con đường nhân đức bằng quan niệm về vinh quang và hạnh phúc, hướng bước chân của chúng ta theo các con đường này bằng các giới luật vững chắc nhất và các gương sáng lỗi lạc nhất. Họ làm chúng ta cảm thấy sự khác biệt giữa nét xấu và nhân đức; họ kích thích và điều hoà tình cảm của chúng ta; và như thế họ có thể uốn nắn trái tim chúng ta để chỉ yêu mến sự lương thiện và danh dự, họ nghĩ như thế là họ đã đạt được mục đích cho các cố gắng của họ.

Loại triết gia thứ hai xem xét con người trong ánh sáng của một hữu thể lý trí hơn là một hữu thể hành động, và tìm cách đào tạo trí năng hơn là vun trồng tính cách của con người. Họ coi bản tính con người như một đề tài suy tư, và với một sự dò xét hạn hẹp họ tra xét nó, để tìm ra những nguyên lý điều hành tri thức của chúng ta, kích thích các cảm tình của chúng ta, và tán thành hay quở trách một sự vật, hành động, hay thái độ đặc thù nào. Họ nghĩ sẽ là một vết nhơ cho tất cả văn học, khi triết học chưa thiết lập được một nền tảng không thể bị tranh cãi về luân lý, suy luận, và phê bình; và vẫn ngừng nói đến chân lý và lầm lạc, tật xấu và nhân đức, đẹp và xấu, mà không có khả năng quyết định được nguồn gốc của các sự phân biệt này. Trong khi họ cố gắng làm nhiệm vụ vất vả này họ không sợ bất kỳ khó khăn nào; nhưng đi từ các trường hợp đặc thù đến các nguyên lý tổng quát, họ vẫn đẩy các cuộc tra cứu của họ tới các nguyên lý ngày càng tổng quát hơn, và không chịu ngơi nghỉ bao lâu họ chưa đạt tới các nguyên lý sơ khởi nhờ đó mà mọi sự tò mò của con người phải được bao gồm trong mỗi khoa học. Mặc dù suy tư của họ có vẻ trù tượng, và thậm chí không thể hiểu nổi đối với các độc giả bình thường, họ nhắm tới sự tán thành của các bậc trí thức và khôn ngoan.; và họ nghĩ họ được đền bù xứng đáng về công sức của họ trong cả cuộc đời, nếu họ có thể khám phá ra một vài chân lý tàng ẩn có thể đóng góp cho sự dạy dỗ các thế hệ mai sau.

Chắc chắn rằng loại triết học dễ dãi và hiển nhiên sẽ luôn luôn được quần chúng ưa thích hơn là loại triết học thâm sâu và chính xác; và được nhiều người khuyến khích vì nó tỏ ra thú vị và ích lợi hơn loại thứ hai này. Nó đi vào đời sống thường nhật hơn; khuôn đúc trái tim và tình cảm; và cải tạo thái độ của con người, và đưa họ tới gần khuôn mẫu hoàn thiện mà nó mô tả hơn. Ngược lại, loại triết học thâm sâu, vì dựa trên một sự phản tỉnh của trí khôn, là cái không thể đi vào công việc và hành động, nên sẽ biến mất khi nhà triết học ra khỏi bóng tối, và bước vào ánh sáng ban ngày; và các nguyên lý của nó cũng không thể dễ dàng giữ lại được ảnh hưởng nào đối với hạnh kiểm và hành vi con người. Các tình cảm của chúng ta, sẽ khuấy động các đam mê, sự mãnh liệt của các tình cảm, làm tan biến mọi kết luận của nó, và làm cho nhà triết học thâm thúy trở thành một người lê dân.

Con người là một hữu thể có lý trí, và vì thế họ nhận được từ khoa học thực phẩm nuôi dưỡng thích hợp cho mình. Nhưng các biên giới của trí khôn con người quá hẹp, khiến cho họ ít có thể hy vọng đạt sự thoả mãn trong trí năng đặc thù của mình, dù là về phạm vi hay sự chắc chắn của những gì họ đạt được. Con người cũng là một hữu thể xã hội không kém gì họ là một hữu thể lý trí: Nhưng họ cũng không thể luôn luôn có sự giao lưu thân thiện và vui vẻ, hay duy trì được sự thú vị với bạn bè. Con người cũng là một hữu thể hoạt động; và do đó họ phải lo công việc sinh sống và hoạt động thường ngày. Nhưng trí khôn đòi hỏi có sự thư giãn, và không thể luôn luôn nâng đỡ nó trong hoạt động mệt nhọc. Vì thế có vẻ như tự nhiên đã vạch ra một loại đời sống hỗn hợp như là thích hợp nhất cho loài người, và âm thầm nhắc nhở loài người đừng quá chạy theo một khuynh hướng nào khiến họ mất khả năng lo cho các hoạt động khác.

Giả như đa số loài người thích loại triết học dễ dãi hơn loại triết học thâm sâu bí ẩn, mà không đã kích

hay khinh rẻ loại triết học thứ hai này, thì có lẽ sẽ không có gì đáng nói nếu chiều theo ý kiến chung này và cho phép mọi người thanh thản vui hưởng sở thích và tình cảm của họ. Nhưng vì vấn đề thường được đẩy đi xa hơn, thậm chí tới độ tuyệt đối bác bỏ mọi suy luận thâm sâu, hay cái được gọi là siêu hình học, nên bây giờ chúng ta phải bắt đầu xem xét có thể đưa ra lý do nào để cắt nghĩa thái độ của họ một cách hợp lý.

Về nguồn gốc các ý niệm

Mọi người ai ai cũng sẵn sàng nhất trí rằng có một khác biệt rất lớn giữa các tri giác của trí năng, khi một người cảm thấy đau vì nhiệt độ quá cao, hay cảm thấy dễ chịu vì sức nóng vừa phải, và khi họ nhớ lại cảm giác này sau đó, hay mừng rỡ trước cảm giác ấy. Các khả năng này có thể bắt chước hay sao chép các tri giác của các giác quan; nhưng chúng không bao giờ có thể hoàn toàn đạt tới cường độ và sự sinh động của tình cảm nguyên thủy. Chúng ta có thể nói tới đa về chúng là chúng biểu thị đối tượng của chúng một cách sinh động đến nỗi chúng ta gần như có thể nói là chúng ta cảm nhận hay thấy chúng. Nhưng, trừ khi trí khôn bị rối loạn bởi bệnh tật hay điên khùng, các cảm giác ấy không bao giờ có thể đạt tới cường độ sinh động cao nhất khiến cho không thể nào phân biệt nổi các tri giác này. Mọi màu sắc của thi ca, cho dù rực rỡ thế nào, cũng không bao giờ có thể vẽ được những vật tự nhiên để có thể diễn tả nó như là một phong cảnh thật sự. Tư tưởng sinh động nhất vẫn thấp kém hơn cảm giác mờ nhạt nhất.

Chúng ta có thể chia tất cả các tri giác của trí năng thành ra hai loại, được phân biệt dựa trên cường độ và mức sinh động hơn thường được gọi là những tư tưởng hay ý niệm. Những loại kia muốn có một cái tên trong ngôn ngữ của ta và trong hầu hết các ngôn ngữ khác; tôi nghĩ, vì nó không cần thiết cho bất kỳ thứ gì ngoài những mục đích triết học để xếp chúng dưới cái tên chung hay danh xưng. Vì thế chúng ta hãy dùng chút tự do ấy mà gọi chúng là những ấn tượng, với một nghĩa nào đó khác với ý nghĩa thông thường. Rồi, qua từ ấn tượng, tôi có ý nói đến tất cả những nhận thức sống động hơn của chúng ta - khi chúng ta nghe, nhìn, sờ, yêu thương hay giận ghét, ước muốn hay mong muốn. Và những ấn tượng thì khác hẳn với những ý niệm, vốn là những nhận thức kém sống động hơn mà chúng ta biết đến chúng khi chúng ta suy đi nghĩ lại bất cứ thứ nào trong số những cảm giác hay những chuyển động đã được nhắc đến trên đây.

Thoạt nhìn, không có gì có vẻ vô tận hơn tư tưởng của con người, không chỉ thoát khỏi tất cả quyền lực và quyền bính của con người mà còn không bị hạn hẹp trong những hạn chế của bản chất và thực tại. Để tạo thành những quái vật và nối kết những hình dạng và diện mạo phi thường không đòi trí tưởng tượng nhiều khó nhọc hơn tưởng tượng những vật tự nhiên quen thuộc. Và trong khi thân xác này bị gắn liền với một hành tinh, trên đó nó bò lê đau đớn và khó nhọc, thì tư tưởng lại có thể ngay tức thì mang chúng ta đi đến những miền xa xôi trong vũ trụ, vào những khoảng không vô tận, ở nơi còn hỗn mang. Chúng ta còn có thể hình dung ra được cả những điều chúng ta chưa bao giờ xem thấy, nghe thấy, hay thậm chí hình dung ra cả những gì vượt quá khả năng tư duy, không kể điều ẩn chứa sự mâu thuẫn tuyệt đối.

Nhưng dù xem chừng tư tưởng của chúng ta có được tự do vô hạn này, thế mà khi nghiên cứu sâu sát hơn, chúng ta sẽ thấy rằng nó thật sự bị giới hạn trong những giới hạn rất hẹp và toàn bộ năng lực sáng tạo này của lý trí không vượt quá khả năng kết hợp hoán chuyển, gia tăng hay giảm bớt những chất liệu được các giác quan và kinh nghiệm đem lại. Khi chúng ta nghĩ tới ngọn núi băng vàng, chúng ta chỉ

liên kết hai ý nghĩa có sẵn, vàng và núi, mà chúng ta đã quen thuộc trước đó. Chúng ta có thể hình dung ra một con ngựa tuyệt vời vì, từ cảm giác của chúng ta, chúng ta có thể hình dung ra tính chất hấp dẫn, và chúng ta có thể kết hợp nó với hình ảnh và hình dáng của con ngựa, vốn là một vật quen thuộc với chúng ta. Tóm lại, tất cả những chất liệu để suy nghĩ đều rút ra từ tình cảm bên ngoài hoặc bên trong chúng ta: tổng hợp những thứ này lại thuộc về một minh lý trí và ý chí. Hoặc là, nói theo ngôn ngữ triết học, tôi cho rằng tất cả những ý niệm hay những tri giác yếu hơn chúng ta cũng đều là những bản sao những ấn tượng hay những tri giác sinh động hơn của chúng ta mà thôi...

Về sự liên tưởng

Rõ ràng có một nguyên lý liên kết giữa các tư tưởng hay ý niệm khác nhau của trí khôn, và trong biểu hiện của chúng cho trí nhớ hay tưởng tượng, chúng mang đến cho nhau một mức độ phương pháp và sự đều đặn. Trong việc suy tư hay nói năng nghiêm túc hơn của chúng ta, điều này rất dễ quan sát khiến cho bất cứ tư tưởng đặc thù nào, nếu chúng cắt đứt dòng suy tư liên tục, cũng được nhận ra và bác bỏ ngay lập tức. Và thậm chí trong những mơ tưởng dù viển vông nhất, thậm chí trong các giấc mơ, nếu suy cho kỹ chúng ta cũng sẽ nhận ra rằng trí tưởng tượng không hoàn toàn hoạt động một cách hoàn toàn ngẫu nhiên, nhưng vẫn có một sự liên kết giữa các ý niệm khác nhau, tiếp nối nhau. Giả như chúng ta ghi lại một cuộc trò chuyện tự do thoải mái nhất, chúng ta cũng thấy ngay lập tức có cái gì liên kết nó trong mọi chuyển ý của nó. trong các ngôn ngữ khác nhau, ngay cả khi chúng ta không thể nghĩ là có sự liên kết hay thông thương nhỏ nhất nào, chúng ta vẫn thấy rằng các từ diễn tả các ý niệm, dù là các ý niệm phức tạp nhất, vẫn có sự tương ứng với nhau: một bằng chứng chắc chắn rằng các ý niệm đơn giản, được kết hợp vào các ý niệm ghép, đều được nối kết bởi một nguyên lý phổ quát nào đó có ảnh hưởng không đồng đều đối với mọi người.

Các ý niệm khác nhau được nối kết với nhau, đó là điều quá hiển nhiên khiến người ta thường không để ý; tôi không thấy có nhà triết học nào từng cố gắng liệt kê hay phân loại mọi nguyên lý liên tưởng; tuy nhiên, đây là một đề tài đáng tìm hiểu. Theo tôi, có vẻ như chỉ có ba nguyên lý liên tưởng, đó là Nhớ lại, sự Liên tục trong thời gian và không gian, và Nguyên nhân hay Hiệu quả.

Tôi tin rằng không mấy ai nghi ngờ việc các nguyên lý này dùng để liên kết các ý niệm lại với nhau. Một bức tranh liên kết tự nhiên dẫn đưa các tư tưởng của chúng ta về với nguyên bản của bức tranh ấy; việc nhắc tới một căn hộ trong toà nhà tự nhiên làm người ta tìm hiểu hay bàn về các căn hộ khác; và nếu chúng ta nghĩ tới một vết thương, chúng ta khó có thể kìm lòng không nghĩ tới sự đau đớn theo sau vết thương ấy. Nhưng thật khó có thể chứng minh cho người đọc rằng bản liệt kê các nguyên lý ấy là đầy đủ, và không có nguyên lý liên tưởng nào khác nữa ngoài ba nguyên lý này. Trong những trường hợp như thế, tất cả những gì chúng ta có thể làm là xem xét một số ví dụ, tìm hiểu kỹ lưỡng nguyên lý nối kết các tư tưởng với nhau, không bao giờ dừng cho tới khi chúng ta làm cho nguyên lý ấy trở thành càng phổ quát càng tốt. Chúng ta càng xem xét nhiều ví dụ, và chúng ta càng cẩn thận, chúng ta càng có sự chắc chắn rằng bản liệt kê này là đầy đủ và hoàn toàn.

Ý niệm về sự liên kết tất yếu (L'idée de connexion nécessaire)

Việc khảo sát khái niệm nhân quả (la notion de causalité) có lẽ là điểm mạnh nhất và độc đáo nhất trong triết học của Hume. Chính điểm đó khiến cho tư tưởng của ông nổi danh với hậu thế triết học. Luận đề này khá đơn giản và đã trở thành kinh điển. Kinh nghiệm - đầu là kinh nghiệm ngoại tại hay kinh nghiệm nội tâm, liên quan đến loại kinh nghiệm sau này, người ta ngỡ rằng Hume phê phán qua dự

báo học thuyết của Maine de Biran - không cho chúng ta những liên kết tất yếu (des connexions nécessaires) mà chỉ là những liên lập (des successions constantes). Tiết 7 của bộ Tra vấn về trí tuệ con người lấy lại những gì đã được khẳng định trong tiết 14, phần ba, quyển I của bộ Khảo luận về nhân tính.

Ưu điểm của các khoa toán học trên các khoa đạo đức học hệ tại điều này, đó là các ý niệm của các khoa toán học luôn luôn rõ ràng và minh bạch, ta có thể thấy ngay được sự phân biệt nhỏ bé nhất, và cùng một thuật ngữ được dùng để diễn tả cùng một ý niệm, mà không có sự mơ hồ hay biến đổi. Một hình ô-van không bao giờ có thể làm với hình tròn, hay một hình hyperbole làm với một hình ê-líp. Các tam giác cân và không cân có thể dễ dàng phân biệt nhờ các cạnh của nó một cách chính xác hơn là ta phân biệt ranh giới giữa nhân đức và tật xấu, đúng và sai. Nếu có thuật ngữ nào được định nghĩa trong hình học, trí khôn tự nó có thể luôn luôn sẵn sàng dùng định nghĩa này thay thế cho thuật ngữ. Hay thậm chí khi không có định nghĩa nào, thì chính đối tượng có thể xuất hiện ra cho giác quan, và nhờ đó nó được lãnh hội một cách chắc chắn và rõ ràng. Nhưng các tình cảm tinh tế của trí khôn, các hoạt động của trí năng, các xáo động của đam mê, mặc dù tự chúng là khác nhau, nhưng rất dễ tuột ra khỏi sự nắm bắt của chúng ta, khi chúng ta suy tư về nó; chúng ta cũng không có khả năng nhớ lại đối tượng nguyên thủy một cách thường xuyên mỗi khi chúng ta có dịp xem xét nó. Vì vậy, sự mơ hồ dần dần thâm nhập vào các suy luận của chúng ta: Các đối tượng tương tự với nhau thường dễ được coi là giống y hệt nhau, và kết luận cuối cùng trở thành rất rộng.

Trong siêu hình học, không có ý niệm nào tối tăm và mơ hồ như sức mạnh, lực, năng lượng hay liên kết tất yếu, là những ý niệm mà chúng ta lúc nào cũng bắt buộc phải bàn đến trong các tra cứu của chúng ta. Vì vậy chúng ta sẽ cố gắng ấn định lại ý nghĩa chính xác của các thuật ngữ này, nhờ đó loại bỏ một phần sự tối nghĩa, là điều rất đáng trách trong lãnh vực triết học.

Một mệnh đề có vẻ không bị tranh cãi là cho rằng mọi ý niệm của chúng ta thực ra chỉ là các bản sao của các ấn tượng của chúng ta, hay nói cách khác, chúng ta không thể suy nghĩ về bất cứ cái gì nếu trước đó chúng ta không cảm thấy nó bằng các giác quan bên ngoài hay bên trong của chúng ta. Tôi đã cố gắng (Tiết II) cắt nghĩa và chứng minh mệnh đề này, và đã nói lên hy vọng của tôi rằng, nhờ sự ứng dụng thích hợp, người ta có thể đạt tới sự rõ ràng và chính xác trong các suy luận triết học, hơn là những gì họ đã đạt được từ trước đến nay.

Vì vậy, để thấu triệt ý niệm về sức mạnh hay sự liên kết tất yếu, chúng ta hãy xem xét ấn tượng của nó*, và để tìm ra ấn tượng một cách chắc chắn hơn, chúng ta hãy tìm kiếm nó trong mọi nguồn mà từ đó nó có thể phát xuất.

Khi chúng ta nhìn ra các vật quanh chúng ta, và xem xét hoạt động của các nguyên nhân, chúng ta không bao giờ có thể ngay lập tức khám phá ra bất cứ sức mạnh hay sự liên kết tất yếu nào, cũng như phẩm tính nối kết hiệu quả với nguyên nhân, và làm cho cái này chắc chắn là hậu quả của cái kia. Chúng ta chỉ thấy rằng trên thực tế cái này theo sau cái kia. Sức đẩy của một quả bida được chờ đợi khi nó đụng vào quả thứ hai. Đây là tất cả những gì xuất hiện cho các giác quan bên ngoài. Trí khôn không cảm thấy tình cảm nào hay ấn tượng bên trong nào từ sự tiếp nối các vật này: Do đó trong bất cứ trường hợp đặc thù nào về nguyên nhân và hiệu quả, không có gì có thể gợi ý về ý niệm sức mạnh hay sự liên kết tất yếu.

Từ sự xuất hiện lần đầu tiên của một vật, chúng ta không bao giờ có thể đoán sẽ có kết quả nào xảy ra.

Nhưng giả như sức mạnh hay năng lượng của bất cứ nguyên nhân nào có thể được trí khôn khám phá ra, thì hẳn chúng ta có thể dự đoán trước hiệu quả của nó, cho dù không có kinh nghiệm; và có thể, ngay từ đầu, khẳng định chắc chắn về nó, mà chỉ cần có sự gợi ý thuần túy của tư tưởng và suy luận.

Trên thực tế, không có phần vật chất nào nhờ các phẩm chất khả giác của nó mà có thể khám phá ra bất cứ sức mạnh hay năng lượng nào, hay cho chúng ta cơ sở để tưởng tượng ra rằng nó có thể tạo ra bất cứ cái gì, hay được tiếp nối bởi bất cứ vật gì, mà chúng ta có thể gọi là hiệu quả của nó. Tính cứng, trương độ, chuyển động: các phẩm chất này tự chúng là hoàn bị, và không bao giờ đòi hỏi một sự kiện nào khác phát xuất từ nó. Các cảnh vật trong vũ trụ luôn luôn thay đổi không ngừng, và một vật tiếp nối một vật khác trong chuỗi không đứt đoạn; nhưng sức mạnh hay lực kích động toàn thể bộ máy thì hoàn toàn ẩn kín đối với chúng ta, và không bao giờ tỏ lộ cho chúng ta qua bất cứ phẩm chất khả giác nào của vật thể. Thực ra chúng ta biết rằng nhiệt là cái luôn luôn đi theo lửa; nhưng sự liên kết của chúng là gì thì chúng ta không bao giờ có thể phỏng đoán hay tưởng tượng ra. Vì vậy ý niệm và sức mạnh hay lực không bao giờ có thể xuất phát từ việc xem xét các vật thể trong trường hợp hoạt động đặc thù của chúng; bởi vì không vật thể nào tỏ lộ sức mạnh nào bao giờ, mà sức mạnh này mới chính là gốc của ý niệm ấy...

Vì vậy chúng ta có thể kết luận khá chắc chắn rằng ý niệm của chúng ta về sức mạnh không phải bản sao của bất kỳ tình cảm hay sự ý thức nào của chúng ta về sức mạnh trong chúng ta, khi chúng ta tạo ra cử động, hay vận động tay chân để sử dụng chúng. Cử động của chúng theo lệnh của ý chí là kinh nghiệm chung của mọi người giống như các sự kiện tự nhiên khác: Nhưng sức mạnh hay năng lượng tạo ra hiệu quả này thì, cũng giống như đối với các sự kiện tự nhiên khác, chúng ta hoàn toàn không biết và không thể quan niệm được.

* Mọi ý tưởng có nguồn gốc trong một ấn tượng.

Về tự do và tất yếu.

Chúng ta bắt đầu với lý thuyết về sự tất yếu.

Người ta hoàn toàn nhất trí rằng vật chất, trong tất cả hoạt động của nó, chịu tác động bởi một lực tất yếu, và mọi hiệu quả tự nhiên đều được xác định chính xác bởi năng lượng của các nguyên nhân của nó mà trong những hoàn cảnh nhất định như thế, không thể xảy ra bất kỳ hiệu quả nào khác. Do luật tự nhiên, mức độ và hướng của mọi chuyển động được quy định một cách chính xác tuyệt đối. Vì vậy, nếu chúng ta muốn có một ý niệm đúng đắn và chính xác về tính tất yếu, chúng ta phải xem xét ý niệm này bắt nguồn từ đâu khi chúng ta áp dụng nó cho hoạt động của các vật thể.

Có vẻ như hiển nhiên là, nếu mọi cảnh tượng tự nhiên liên tục thay đổi tới mức không có hai sự kiện nào giống nhau, nhưng mỗi đối tượng là hoàn toàn mới, thì chúng ta không bao giờ có thể có một chút ý niệm gì về sự tất yếu, hay sự liên kết giữa các vật này. Trong giả thiết như thế, chúng ta có thể nói rằng một vật hay một sự kiện đã theo sau một sự kiện khác, chứ không phải được tạo ra bởi sự kiện khác. Quan hệ nhân quả là hoàn toàn không thể biết được đối với con người. Do đó suy luận liên quan tới hoạt động của tự nhiên sẽ chấm dứt, và trí nhớ hay giác quan sẽ trở thành những đường truyền duy nhất để trí khôn có thể đạt được tri thức về bất cứ sự hiện hữu nào. Vì vậy ý niệm về sự tất yếu và nhân quả hoàn toàn bắt nguồn từ sự quan sát các sự kiện đồng đều xảy ra trong các hoạt động của tự nhiên, ở đây các vật tương tự nhau luôn được nối với nhau, và trí khôn bị quyết định bởi thói quen suy

diễn một sự kiện từ vẻ bề ngoài của một sự kiện khác. Hai hoàn cảnh này tạo thành một toàn thể gọi là tính tất yếu, và chúng ta gán nó cho vật chất. Ngoài sự nối kết thường xuyên các vật giống nhau này và sự suy diễn sau đó từ một vật sang một vật khác, chúng ta không có khái niệm nào khác về sự tất yếu hay nối kết.

Vì vậy, nếu có vẻ như mọi người hoàn toàn nhất trí rằng hai hoàn cảnh này xảy ra trong các hành động tự ý của con người, và trong các hoạt động của trí khôn; thì hệ quả phải là mọi người đã luôn luôn nhất trí về lý thuyết tất yếu, còn những tranh cãi của họ từ trước tới nay đều chỉ là vì họ không hiểu nhau mà thôi.

Không có phương pháp lý luận nào phổ biến nhưng cũng đáng chê trách trong tranh luận triết học hơn là tìm cách bác bỏ một giả thuyết nào đó, viện cớ nó dẫn đến những hậu quả nguy hại cho tôn giáo và đạo đức. Khi một ý kiến nào dẫn đến điều vô lý, nó chắc chắn là sai; nhưng một ý kiến không chắc chắn là sai vì nó gây hậu quả nguy hại. Vì vậy, phải tránh các phương pháp lý luận như thế, vì chúng không giúp ích gì cho sự khám phá chân lý, mà chỉ khiến cho người bênh vực nó trở nên ghê tởm. Tôi chỉ nhận xét chung chung về điều này, chứ không có dụng ý gì. Tôi thành thật chấp nhận chịu sự suy xét kiểu này, và mạnh dạn khẳng định rằng các lý thuyết về sự tất yếu và tự do như trình bày trên đây không những phù hợp với đạo đức, nhưng còn tuyệt đối thiết yếu để nâng đỡ đạo đức.

Cũng sẽ dễ dàng chứng minh, bằng những lý luận tương tự, rằng tự do theo như mọi người hiểu, thì cũng là tuyệt đối thiết yếu đối với đạo đức, và không hành động nào của con người, khi thiếu nó, mà có thể có bất kỳ phẩm chất đạo đức nào; hay có thể là đối tượng của sự tán dương hay chê trách. Bởi vì các hành động chỉ là các đối tượng của tình cảm đạo đức của chúng ta khi chúng là các dấu hiệu của tính cách bên trong, các đam mê, và tình cảm; cho nên nếu chúng không bắt nguồn từ các nguyên lý này, nhưng hoàn toàn bắt nguồn từ sự cưỡng bách bên ngoài, thì chúng không thể nào làm phát sinh sự khen hay chê.

David HUME, Tra vấn về trí tuệ con người.

Ý tưởng nguyên lý

David HUME trở lại với thuyết thường nghiệm, nhưng một thuyết thường nghiệm triệt để hơn thuyết của Locke, như ta đã thấy, còn dành một phần cho ý tưởng trong tri thức. Theo ông, tinh thần chỉ nhận những "ấn tượng" đến với nó do kinh nghiệm cảm tính, nó nhiệm lấy những tập quán do sự tái diễn cùng những hậu quả, và chính một "tập quán" loại ấy giải thích nguyên lý nhân quả. Sự tất yếu luận lý của những nguyên tắc lý tính như thế là được chung quy vào một tất yếu thuần túy thường nghiệm, một tất yếu sự kiện.

Sau mỗi một trường hợp hay mỗi một kinh nghiệm mà ta đã quan sát một biến cố riêng biệt được tiếp nối bằng một biến cố khác, ta không được phép đặt ra một quy tắc chung, hay tiên đoán cái gì sẽ xảy ra vào những trường hợp như thế, vì ta cho đích đáng là một sự táo bạo không thể tha thứ được mà phán đoán về cả vận hành của thiên nhiên theo một kinh nghiệm mà thôi, dầu nó đích xác và chắc chắn đến đâu đi nữa. Nhưng khi một thứ biến cố riêng biệt nào đó đã luôn luôn và trong mọi trường hợp đi liền với một cái khác, thì từ nay về sau ta không còn ngần ngại tiên đoán cái sau khi thấy cái trước xuất hiện, và dùng sự lý luận chỉ có nó có thể xác định cho ta một sự vật nào thực tại hay hiện hữu. Khi đó ta gọi một trong hai đối tượng là nguyên nhân, và cái kia là hiệu quả. Ta giả định là có mối liên kết nào

giữa hai cái, một lực lượng nào trong cái thứ nhất do đó nó phát sinh một cách không sai lầm ra cái kia, và nó tác động một cách chắc chắn nhất với một tính cách tất yếu mạnh nhất.

Vậy ta thấy là cái ý tưởng một liên hệ tất yếu giữa các biến cố nguyên do tự một số nhiều những trường hợp giống nhau thường xảy ra, từ một sự nối kết hằng cửu giữa các biến cố ấy; và ý tưởng ấy không bao giờ được đưa ra do một trường hợp nào riêng biệt, được xem xét dưới mọi quan điểm và trong mọi vị trí có thể được. Nhưng chẳng có gì trong một số nhiều trường hợp là khác với mỗi một trường hợp riêng biệt mà ta giả sử là chúng hoàn toàn giống nhau; chỉ trừ một điều là sau sự tái diễn những trường hợp giống nhau, tinh thần có xu hướng, do tập quán, khi thấy một biến cố xuất hiện, thì chờ đợi biến cố thường đi kèm với nó và tin tưởng rằng nó sẽ xảy ra. Mỗi liên hệ ấy mà ta cảm thấy trong trí, cái thói quen của trí tưởng tượng bước qua từ một đối tượng đến đối tượng thường kèm theo nó, đó là cái cảm thức hay cái ấn giác. Do đó ta thành lập ý tưởng lực lượng hay liên hệ tất yếu. Không có gì khác hơn nữa trong trường hợp ấy. Cứ xét vấn đề về tất cả mọi mặt, ta không bao giờ thấy một nguồn gốc nào khác của ý tưởng ấy... Lần đầu tiên mà một người thấy sự giao chuyển vận động do sự thúc đẩy, như khi hai hòn bi chạm nhau, hẳn không thể nói là một biến cố ấy có liên hệ, nhưng chỉ nói là nó đi liền với cái kia. Khi đã quan sát nhiều trường hợp loại ấy, hẳn ta mới phán đoán là chúng có liên hệ. Vậy có gì thay đổi để phát sinh ra cái ý tưởng mới liên hệ ấy? Chẳng có gì cả, trừ ra bấy giờ hẳn cảm thấy là những biến cố ấy liên kết với nhau trong trí tưởng tượng hẳn và có thể đoán trước hiện hữu của một cái do sự xuất hiện của cái kia.

David HUME, Tra vấn về trí tuệ con người, Q.I.

KHẢO LUẬN VỀ NHÂN TÍNH (Traité de la Nature Humaine)

Đồng nhất tính của bản ngã (l'identité du moi)

"Tinh thần chẳng là gì khác ngoài một tập hợp những tri giác khác nhau được hợp nhất với nhau bằng một số tương quan". Muốn tìm lại, trong dòng kế tục của những tri giác, một cái gì bất biến, nền tảng - nhuộm màu sắc siêu hình, huyền bí - quả là một điều huyền tưởng, một chuyện hư cấu mà người ta tìm thấy trong những cuộc tranh luận về đồng nhất tính của các đối tượng vật chất.

Một số triết gia tưởng tượng rằng chúng ta luôn nhận thức tường tận về điều chúng ta gọi là bản ngã của chúng ta; rằng chúng ta cảm thấy sự hiện hữu của nó và tính liên tục hiện hữu của nó; và hơn cả tính hiển nhiên của một chứng minh, chúng ta tin chắc vào cả tính đồng nhất hoàn hảo lẫn tính đơn giản của nó. cảm giác vững chắc nhất, đam mê mãnh liệt nhất thay vì làm chúng ta xao lãng quan điểm này, lại chỉ tập trung mãnh liệt hơn và khiến chúng ta xem xét ảnh hưởng của chúng trên bản ngã hoặc bằng đau khổ hoặc bằng khoái lạc của chúng. Cố gắng tìm một bằng chứng hơn nữa về điều này là làm suy yếu tính hiển nhiên của nó; vì không bằng chứng nào có thể được rút ra từ bất kỳ sự kiện nào mà chúng ta nhận thức tường tận đến như thế; cũng không có bất kỳ thứ gì mà chúng ta còn có thể chắc chắn nếu chúng ta nghi ngờ về điều này.

Tiếc thay là, tất cả mọi khẳng định tích cực này lại mâu thuẫn với chính kinh nghiệm mà người ta viện ra để biện hộ cho chúng; chúng ta cũng không có bất kỳ ý tưởng nào về bản ngã, theo cách thức được giải thích ở đây. Vì ý tưởng này được rút ra từ ấn tượng (impression) nào? (Hume dùng thuật ngữ ấn tượng để ám chỉ tới các kinh nghiệm theo cảm giác mà không là ký ức cũng không là hậu quả của các hành động tưởng tượng; hiểu theo cách thông thường, ấn tượng là các cảm giác, đam mê, tình cảm đối

với ông.) Không thể trả lời câu hỏi này mà không mắc phải sự mâu thuẫn và vô lý hiển nhiên; và đây là câu hỏi nhất thiết phải được trả lời, nếu chúng ta muốn quan điểm về bản ngã được coi là rõ ràng và dễ hiểu. Hẳn là phải có một ấn tượng nào đó có khả năng gây ra mọi ý tưởng thực sự. Nhưng bản ngã hay bản thân không là bất kỳ một ấn tượng nào nhưng là cái mà mọi ấn tượng và ý tưởng của chúng ta được cho là quy về đó. Nếu bất kỳ ấn tượng nào gây ra ý tưởng về bản ngã, ấn tượng đó phải tiếp tục luôn luôn như nhau, qua toàn bộ quá trình diễn tiến của đời sống; vì bản ngã được giả định hiện hữu theo cách thức đó. Nhưng không có ấn tượng bất biến và không thay đổi (1). Đau khổ và khoái lạc, sầu não và niềm vui, các đam mê và các cảm giác nối tiếp nhau và không bao giờ mọi thứ đều hiện hữu cùng một lúc. Nó không thể đến từ bất kỳ ấn tượng nào trong các ấn tượng này, hay từ bất kỳ ấn tượng nào khác, để ý tưởng về bản ngã được rút ra; và do đó không có một ý tưởng như thế.

Nhưng hơn nữa, đâu là số phận của mọi tri giác riêng biệt của chúng ta dựa vào giả thuyết này? Những tri giác này là khác nhau và có thể phân biệt được, và có thể tách rời nhau, có thể được xem xét một cách riêng rẽ, có thể hiện hữu một cách riêng rẽ, và không cần bất cứ thứ gì hỗ trợ cho sự hiện hữu của chúng. Vậy bằng cách nào mà chúng thuộc về bản ngã, và chúng được liên kết với bản ngã thế nào? Về phần tôi, khi tôi đi vào thân mật nhất với cái tôi gọi là chính tôi (moi), tôi luôn luôn tỉnh cờ gặp tri giác riêng biệt này hay tri giác khác, về nóng hay lạnh, ánh sáng hay bóng tối, tình yêu hay lòng thù hận, đau khổ hay khoái lạc. Tôi không bao giờ có thể nắm bắt chính tôi bất kỳ lúc nào mà lại không có tri giác, và không bao giờ có thể quan sát điều gì mà không qua tri giác. Khi các tri giác của tôi bị tước đi bất kỳ lúc nào, như bởi giấc ngủ ngon, bao lâu tôi không biết về chính tôi, và tôi có thể thực sự được cho là không hiện hữu. Và nếu cái chết tước đi mọi tri giác của tôi và nếu tôi không thể suy nghĩ, cảm giác, nhìn, yêu, ghét, sau khi thân xác tôi bị phân huỷ, tôi sẽ hoàn toàn bị huỷ diệt, tôi cũng không nhận thức được còn cần gì hơn nữa để làm cho tôi thành hư vô hoàn toàn. Nếu bất kỳ ai, dựa vào sự suy nghĩ đúng đắn và không định kiến, suy nghĩ là họ có một khái niệm khác về chính họ, tôi phải thú nhận rằng tôi có thể không còn tranh cãi với họ nữa. Mọi thứ tôi có thể thừa nhận họ là, họ có thể có chính nghĩa chẳng khác gì tôi, và chúng ta chủ yếu là khác nhau ở chi tiết này. Có lẽ, họ có thể nhận thức được điều gì đơn giản và liên tục, mà họ gọi là chính họ; mặc dù tôi chắc chắn không có một nguyên tắc như thế trong tôi.

Nhưng gạt qua một bên số nhà siêu hình học thuộc loại này, tôi có thể liềm mình khẳng định về phần nhân loại còn lại, rằng họ không là gì cả ngoại trừ một cụm hay một tập hợp các tri giác khác nhau, chúng nối tiếp nhau bằng một tốc độ phi thường và trong sự tuôn chảy và chuyển động không ngừng. Cặp mắt của chúng ta không thể xoay vào trong các hốc mắt mà không làm thay đổi tri giác của chúng ta. Quá trình suy nghĩ của chúng ta còn thay đổi nhiều hơn thị giác của chúng ta; và tất cả các giác quan và các khả năng khác của chúng ta đóng góp vào sự thay đổi này; cũng không có bất kỳ quyền lực riêng nào của linh hồn mà cứ y nguyên không thay đổi dù trong thoáng chốc. Trí tuệ là một loại nhà hát, nơi đó một vài tri giác lần lượt xuất hiện; đi qua, đi lại, lướt đi mất, và trộn lẫn trong sự khác biệt vô hạn các đặc tính và các tình huống. Một cách đúng đắn là không có tính đơn giản (simplicité) trong nó vào bất kỳ lúc nào, cũng không có tính đồng nhất (identité) vào những lúc khác nhau mặc dù thiên hướng tự nhiên của chúng ta có thể làm chúng ta tưởng tượng ra đó là tính đơn giản và tính đồng nhất. Sự so sánh với nhà hát không được lừa dối chúng ta. Chúng chỉ là các tri giác liên tiếp tạo thành trí tuệ; chúng ta không có khái niệm nào cả, dù rất mơ hồ về nơi chốn mà các cảnh này diễn ra hay về các nguyên liệu mà nó được tạo ra.

Vậy, cái gì khiến cho chúng ta có một xu hướng mạnh như thế để gán tính đồng nhất cho các tri giác

liên tiếp này và để giả định bản thân chúng ta có sự hiện hữu bất biến và liên tục qua toàn bộ quá trình cuộc sống? Để trả lời câu hỏi này, chúng ta phải phân biệt giữa tính đồng nhất cá nhân, như nó liên quan đến sự suy nghĩ hay tưởng tượng của chúng ta và như có liên quan đến các đam mê của chúng ta hay mỗi bận tâm chúng ta có nơi chính mình. Đầu tiên là chủ thể hiện tại của chúng ta; và để giải thích nó một cách hoàn hảo chúng ta phải hiểu được vấn đề một cách khá sâu sắc, và giải thích tính đồng nhất, tính mà chúng ta gán cho các thực vật và các động vật; nơi đó tồn tại sự tương tự giữa nó và tính đồng nhất của bản ngã hay bản thân.

Chúng ta có một quan điểm khác biệt về khách thể mà vẫn không thay đổi và không đứt đoạn qua sự thay đổi tưởng tượng của thời gian; và chúng ta gọi đó là quan điểm về tính đồng nhất hay tính tương đồng. Chúng ta cũng có một quan điểm khác biệt về một vài khách thể khác nhau tồn tại liên tiếp, và được liên kết với nhau bởi mỗi quan hệ chặt chẽ; và điều này dẫn đến một quan điểm đúng đắn đem lại một khái niệm về tính đa dạng hoàn hảo như thể không có loại quan hệ nào giữa các khách thể. Nhưng mặc dù hai quan điểm về tính đồng nhất này, và một chuỗi các khách thể có liên quan, tự bản thân chúng là hoàn toàn khác biệt, và thậm chí ngược lại, nhưng chắc chắn là, trong cách suy nghĩ thông thường của chúng ta, nói chung, chúng lẫn lộn với nhau. Hành động này của trí tưởng tượng, mà bởi chúng, chúng ta xem xét khách thể liên tục và cố định, và bởi chúng, chúng ta suy nghĩ sâu về chuỗi các khách thể có liên quan, thì hầu như giống vậy với cảm giác; cũng không cần nhiều cố gắng suy nghĩ ở trường hợp sau hơn trường hợp trước. Mỗi liên quan tạo điều kiện thuận lợi cho sự chuyển tiếp của trí tuệ từ khách thể này đến khách thể khác, và biểu hiện sự chuyển dịch của nó cũng êm dịu như thể nó suy nghĩ về một khách thể liên tục. Sự tương đồng này là nguyên do gây ra lẫn lộn và sai lầm và làm cho chúng ta thay quan điểm về tính đồng nhất, cho quan điểm về các khách thể có liên quan. Tuy nhiên, ngay khi chúng ta có thể xem xét sự liên tiếp có liên quan như sự thay đổi hay liên tục, chúng ta chắc chắn rằng cái kế tiếp sẽ gán cho nó tính đồng nhất hoàn hảo, và xem nó như cố định và liên tục. Thiên hướng của chúng ta dẫn tới sai lầm này là từ sự tương đồng được đề cập đến ở trên lớn đến nỗi chúng ta thuộc về nó trước khi chúng ta nhận thức được; và mặc dù chúng ta không ngừng tự sửa chữa mình bằng suy ngẫm và quay trở lại phương pháp suy nghĩ đúng đắn hơn, nhưng chúng ta không thể duy trì mãi nền triết học của chúng ta, hay xoá đi xu hướng này khỏi trí tưởng tượng. Phương sách sau cùng của chúng ta là quy phục nó và táo bạo khẳng định rằng các khách thể khác nhau có liên quan này quả thực là giống nhau, tuy chúng gián đoạn và thay đổi. Để tự biện minh cho điều vô lý này, chúng ta thường bịa ra một nguyên tắc mới mà không sáng suốt nào đó, nguyên tắc này nối các khách thể lại với nhau, và ngăn không cho chúng gián đoạn và thay đổi.

Bằng cách đó, chúng ta tưởng tượng ra sự hiện hữu liên tục các tri giác của các giác quan chúng ta, để xoá bỏ sự gián đoạn; và đạt tới quan điểm về linh hồn, bản ngã và bản chất, để che dấu sự thay đổi. Và chúng ta có thể quan sát thêm, là nơi nào chúng ta không tạo ra điều hư cấu đó, xu hướng lẫn lộn tính đồng nhất của chúng ta với mỗi liên quan là quá lớn đến độ khiến chúng ta có khuynh hướng tưởng tượng ra một điều gì vị tri và huyền bí (2) liên kết các phần, ngoài mỗi liên quan của chúng ta; và tôi hiểu điều này là trường hợp về vấn đề tính đồng nhất mà chúng ta gán cho thực vật và rau củ. Và ngay cả khi điều này không xảy ra, chúng ta vẫn cảm thấy xu hướng lẫn lộn các quan điểm này, mặc dù chúng ta không thể hoàn toàn tự thoả mãn trong trường hợp đặc biệt đó, hoặc không tìm thấy điều gì bất biến và cố định để biện hộ cho khái niệm của chúng ta về tính đồng nhất.

Do vậy, cuộc tranh luận liên quan đến tính đồng nhất không chỉ là cuộc tranh cãi bằng lời. Vì khi chúng ta gán tính đồng nhất, theo một nghĩa không thích hợp, cho các khách thể hay thay đổi và gián đoạn, sai

lầm của chúng ta không hạn chế trong cách diễn đạt, nhưng thường đi kèm theo điều hư cấu hoặc thuộc về điều gì bất biến và liên tục hoặc thuộc về điều gì huyền bí và không thể giải thích, hoặc ít nhất với xu hướng dẫn tới các điều hư cấu như thế. Điều đủ chứng minh giả thuyết này làm thỏa mãn mọi người thẳng thắn thẩm tra, là từ kinh nghiệm và sự quan sát hàng ngày chứng tỏ rằng các khách thể hay thay đổi hoặc gián đoạn và được giả định tiếp tục giống vậy, là cái duy nhất như thế bao gồm sự nối tiếp các phần được liên kết với nhau bởi sự tương đồng, sự kế cận, hay nhân quả. Vì khi sự nối tiếp như thế hiển nhiên giải đáp cho quan điểm của chúng ta về tính đa dạng, nó chỉ có thể sai lầm khi chúng ta gán cho nó tính đồng nhất, và khi mối quan hệ giữa các phần dẫn chúng ta vào sai lầm này, thực sự không là gì ngoài đặc tính sản sinh ra sự liên kết các quan điểm, và sự chuyển dịch dễ dàng từ cái này sang cái khác, nó chỉ có thể đến từ sự tương đồng, mà hành động trí tuệ này quay về điều đó, mà bởi điều đó, chúng ta suy ngẫm về một khách thể liên tục, điều làm cho lỗi lầm phát sinh.

David HUME, *Khảo luận về nhân tính*.

1. *Vậy là chúng ta không thể có bất kỳ ý tưởng nào về tính đồng nhất của bản ngã của chúng ta bởi vì mọi ý tưởng đều có cội nguồn nơi ấn tượng.*
2. *Trong một ghi chú, ở phần này Hume có ý ám chỉ đến Shaftesbury và những suy niệm nên thơ của ông về nhất tính của vũ trụ soi sáng với nhất tính của cái cây, những suy niệm về đồng nhất tính giữa Bản ngã và Nhất thể tối thượng (l'Identité du Moi et de l'Un suprême).*

Một chủ nghĩa hoài nghi ôn hoà (Un scepticisme modéré)

Mọi tin tưởng của chúng ta đều dựa trên những liên kết quán tính (des conjonctions habituelles) và ai dám nói rằng chúng khác với những ảo tưởng của trí tưởng tượng. Nguyên lý tối hậu của sự liên kết vẫn trôi tuột khỏi tầm tay chúng ta và hữu thể, đối với chúng ta, vẫn còn là "bất khả truy cập" (inaccessible). Hume đã đánh thức Kant từ "giấc ngủ giáo điều". Nhưng một người hoài nghi chân chính thì phải dám hoài nghi cả những mối hoài nghi của mình cũng như những xác tín của mình và tìm thấy lại trạng thái vô tư tự tại của thiên nhiên.

Hoài niệm về những sai lầm trong quá khứ và những lúc bần khoản lưỡng lự của mình khiến tôi nghi ngờ đối với thiên nhiên. Tình trạng khốn khổ, sự yếu đuối và lộn xộn của những khả năng mà tôi phải vận dụng vào trong những cuộc nghiên cứu của mình, làm tăng thêm những nhận định này của tôi. Sự không thể cải thiện hay sửa chữa những khả năng này hầu như khiến tôi tuyệt vọng và tôi quyết định thà chết trên hòn đá vô sinh mà tôi đang ngồi đây hơn là dẫn mình phiêu lưu vào cái đại dương mê mông không bờ bến trải dài đến xa mờ mùt mắt kia. Tầm nhìn bất chợt vào nguy cơ mà tôi đang phải đối đầu khiến tôi ưu sầu biết mấy: và, bởi vì mỗi đam mê này, hơn tất cả mọi cái khác, có thói quen tự tìm vui cô đơn, tôi không thể ngăn mình nuôi dưỡng nỗi tuyệt vọng bằng những suy tư làm nản lòng mà chủ đề hiện tại đang cung cấp cho tôi thật dồi dào phong phú.

Bởi vì bằng niềm tin nào tôi có thể phiêu lưu vào những công cuộc kỳ lạ đến thế, khi, ngoài vô số những khiếm khuyết riêng của mình, tôi còn tìm thấy bao nhiêu những hà tì khác chung cho nhân tính? Tôi lấy gì làm chắc khi bỏ những dự kiến sẵn có, là tôi đang theo đuổi chân lý? Và tiêu chuẩn nào sẽ cho phép tôi phân biệt nó, ngay cả nếu may đâu mà hạnh vận lại dẫn dắt tôi tìm thấy những sợi lông vũ

rụng rơi từ áo cừu của Nàng chân lý?

Sau khi trình bày lý luận chu đáo nhất và rõ ràng nhất (trong số những lập luận mà tôi nghĩ ra được), tôi không thể đưa ra lý do nào khác cho sự tán đồng mà tôi thuận trao cho nó, tôi không còn cảm thấy điều gì khác ngoài một khuynh hướng mạnh mẽ muốn nhận định một cách tỏ tường những đối tượng dưới ánh sáng mà chúng hiện ra với tôi. Kinh nghiệm là một nguyên lý nó chỉ dạy cho tôi về những liên kết tạp dị của các sự vật trong quá khứ. Tập quán là một nguyên lý khác khiến tôi chờ đợi điều giống như thế trong tương lai, cả hai (kinh nghiệm và tập quán) hợp nhất để tác động lên trí tưởng tượng và chúng giúp tôi tạo thành một vài ý tưởng một cách khác không được kèm theo với những lợi thế tương tự. Không có cái phẩm tính mà nhờ đó tinh thần hoạt hoá một vài ý tưởng hơn là những ý tưởng khác (có vẻ như đó là một phẩm tính với tầm quan trọng rất yếu và rất thiếu cơ sở lý tính), chúng ta sẽ không bao giờ có thể dành sự tán đồng cho bất cứ lập luận nào, cũng không có thể đưa tầm nhìn của chúng ta vượt qua những đối tượng đang hiện diện trước mắt chúng ta. Hơn nữa, ngay đối với những sự vật này, chúng ta cũng không bao giờ có thể gán cho chúng một hiện hữu nào khác hơn là hiện hữu tùy thuộc vào các giác quan và chúng ta phải hiểu chúng hoàn toàn trong chuỗi kế tiếp của những tri giác chúng tạo thành bản ngã hay nhân vị của chúng ta. Hơn thế nữa, đối với chính chuỗi kế tiếp này, chúng ta cũng sẽ chỉ chấp nhận những tri giác hiện diện trực tiếp với ý thức chúng ta, và những hình ảnh linh động, mà ký ức cung hiến cho chúng ta, không bao giờ có thể được đón nhận như là những bức tranh thực sự của những tri giác đã qua. Như vậy ký ức, các giác quan và trí tuệ tất cả đều đặt nền tảng trên trí tưởng tượng, trên hoạt tính của những ý tưởng chúng ta.

Tôi đang ở đâu đây? Và tôi là gì? Từ những nguyên nhân nào mà tôi rút ra hiện hữu của mình và tôi sẽ quay về trong điều kiện nào? Hữu thể nào mà tôi phải ngưỡng vọng hồng ân và hữu thể nào mà tôi phải kiêng dè cơn thịnh nộ? Những hữu thể nào vây quanh tôi? Tôi có ảnh hưởng lên ai và ai tác động lên tôi? Tất cả những câu hỏi này làm tôi bối rối và tôi bắt đầu thấy mình rơi vào tình trạng thảm hại nhất mà người ta có thể tưởng tượng, bị phủ kín trong bóng tối dày đặc và hoàn toàn bị tước mất sự sử dụng mọi giác quan và mọi khả năng (1).

May mắn thay là, khi lý trí bất lực để xua tan đi những đám mây mờ này thì chính Thiên nhiên lại chứng tỏ hoàn toàn đủ khả năng để làm điều đó (2). Thiên nhiên chữa cho tôi khỏi nỗi niềm triết lý mang mang thiên cổ sầu này và cơn mê vọng quay cuồng của trí tuệ hoặc bằng cách buông xả sự căng trương của tâm trí hoặc bằng một hình thức giải khuây nào đấy và bởi một ấn tượng khả giác linh hoạt chúng xoá đi tất cả những huyền mộng này. Tôi ăn uống, tôi vui đùa chuyện trò với bạn bè tôi; và nếu, sau vài ba giờ tiêu khiển, tôi muốn trở lại với những tư biện của mình, thì chúng có vẻ sao mà lạnh lùng, sao mà gượng gạo, sao mà buồn cười khiến tôi chẳng còn thấy hứng thú để đắm mình vào một chút xiu nào.

Nếu như tôi phải mang thân phận một tên khờ - chắc thế, cũng giống như tất cả những kẻ ưa lý sự và chịu tin vào bất kỳ điều gì, thì những trò ngốc nghếch của tôi ít ra cũng sẽ là tự nhiên và khá... dễ thương (tôi hy vọng thế)! Nếu tôi tranh đấu chống lại thiên hướng của mình, tôi cũng sẽ có lý do vững chắc để kháng cự lại nó: và tôi sẽ không còn bị lôi kéo đi lang thang qua những nẻo đường cô liêu tịch mịch hay những lối đi gai góc gập ghềnh, như tôi từng gặp trước nay.

Cách xử sự của một người học hỏi triết lý theo cái kiểu vô tư như thế, thì thực sự hoài nghi hơn là thái độ của một người dầu cảm thấy có thiên hướng đối với môn học này, tuy vậy, lại bị đè nặng bởi bao nỗi hoài nghi và những băn khoăn và rồi cuối cùng phủ nhận nó toàn bộ. Một triết gia hoài nghi chân

chính sẽ nghi ngờ cả những nỗi hoài nghi cũng như sự xác tín triết học của mình.

David HUME, *Khảo luận về nhân tính, Quyển I, Chương 4.*

1. *Lại là những vang vọng đối với Những Suy tư của Pascal*

2. *Đối nghịch sắc nét giữa nỗi buồn và cơn mê triết lý với nụ cười của thiên nhiên.*

Chủ nghĩa duy nghiệm và các giới hạn của tri thức

Mọi đối tượng của lý trí hay sự tìm hiểu của con người có thể phân chia một cách tự nhiên thành hai loại, đó là các tương quan của các ý niệm và các chất liệu của sự kiện. Thuộc loại thứ nhất là các khoa học về hình học, đại số, và số học; tóm lại, mọi khẳng định có tính chất chắc chắn nhờ trực giác hay chứng minh. Bình phương của cạnh huyền thì bằng bình phương của hai cạnh kia là một mệnh đề diễn tả sự tương quan giữa các hình này. Rằng ba lần năm là mười lăm là một mệnh đề diễn tả tương quan giữa các con số này. Các mệnh đề này thuộc loại được khám phá bởi hoạt động của tư duy thuần túy, không lệ thuộc một vật gì tồn tại hiện thực trên thế giới. Mặc dù nếu không bao giờ có một hình tròn hay một hình tam giác trong thiên nhiên, các chân lý được Euclide chứng minh vẫn sẽ mãi mãi là chắc chắn và hiển nhiên.

Các chất liệu sự kiện, là những đối tượng thứ hai của lý trí con người, thì không có sự chắc chắn theo cùng một kiểu như thế; và sự hiển nhiên về chân lý của chúng đối với chúng ta, dù lớn đến đâu, cũng không giống với sự hiển nhiên của loại thứ nhất. Điều ngược lại với mọi chất liệu sự kiện cũng vẫn có thể; bởi vì nó không bao giờ có thể chứa sự mâu thuẫn, và được trí khôn quan niệm với cùng một sự dễ dàng và phân biệt, như thể nó phù hợp với thực tại hơn bao giờ hết. Ngày mai mặt trời sẽ không mọc là một mệnh đề cũng có lý không kém, và cũng không có mâu thuẫn hơn là nói rằng mặt trời sẽ mọc. Vì vậy chúng ta sẽ hoài công vô ích nếu muốn chứng minh là nó sai. Nếu chứng minh được rằng nó sai, thì nó phải có mâu thuẫn, và không bao giờ có thể được trí khôn quan niệm cách rõ ràng.

Mọi lý luận liên quan đến chất liệu sự kiện có vẻ dựa trên tương quan nhân quả. Chỉ nhờ tương quan này mà thôi, chúng ta mới có thể vượt qua được sự hiển nhiên của trí nhớ và giác quan của chúng ta. Nếu bạn hỏi một người bạn tại sao anh ta tin một sự kiện nào đó khi anh không có mặt, ví dụ bạn của anh ta đang ở Pháp, anh sẽ nói cho bạn lý do; và lý do này sẽ là một sự kiện khác; như một lá thư nhận được của bạn anh ta, hay việc anh ta biết các quyết định và các lời hứa của bạn anh ta. Một người tìm thấy một chiếc đồng hồ hay một cái máy nào khác ở một đảo hoang, sẽ kết luận rằng đã có người đặt chân đến hòn đảo này. Mọi suy luận của chúng ta về sự kiện đều có cùng bản chất như nhau. Và ở đây sự suy luận luôn luôn dựa trên giả thiết rằng có một mối liên hệ giữa sự kiện hiện tại với sự kiện được suy ra từ đó. Nếu không có gì liên hệ chúng với nhau, sự suy luận sẽ hoàn toàn không vững.

Tôi dám khẳng định bằng một mệnh đề chung, không có ngoại lệ, rằng tri thức về loại quan hệ này không đạt được bằng các suy luận tiên nghiệm (a priori); mà xuất phát hoàn toàn từ kinh nghiệm, khi chúng ta thấy rằng mọi sự vật riêng biệt luôn luôn liên kết với nhau.

Mệnh đề các nguyên nhân và hậu quả được khám phá không phải bởi lý trí mà bởi kinh nghiệm, sẽ sẵn sàng được chấp nhận đối với những sự vật như thế, vì chúng ta nhớ lại trước kia chúng ta hoàn toàn không biết nó; bởi vì chúng ta phải ý thức rằng chúng ta hoàn toàn không có khả năng nói trước điều gì

sẽ xảy ra từ chúng. Hãy đưa hai miếng đá hoa (đá cẩm thạch) cho một người không biết tí gì về triết học tự nhiên; người ấy sẽ không bao giờ khám phá ra rằng chúng sẽ dính chặt vào nhau khiến cần phải có một lực lớn để tách chúng ra theo mặt thẳng, trong khi chúng chỉ tạo một sức đẩy rất nhỏ ở mặt bên. Những sự kiện như thế không có điều tương tự trong thiên nhiên, cũng dễ được nhìn nhận là chúng ta chỉ biết nhờ kinh nghiệm; và cũng không ai hình dung được rằng sự nổ của thuốc súng, hay sức hút của một nam châm, có thể được khám phá bởi những lý luận tiên nghiệm (a priori). Tương tự như thế, khi giả thiết rằng một hậu quả tùy thuộc một động cơ phức tạp hay cấu trúc bí mật của các bộ phận, chúng ta không thấy khó khăn khi cho rằng mọi hiểu biết của chúng ta về chúng đều phát xuất từ kinh nghiệm. Ai có thể khẳng định rằng mình có thể đưa ra lý do cuối cùng cho sự kiện tại sao sữa hay bánh mì là chất dinh dưỡng riêng cho con người chứ không phải cho sư tử hay cọp?

Nhưng cùng một sự thực như thế có vẻ không hiển nhiên khi nói đến các sự kiện vốn đã trở nên quen thuộc với chúng ta từ khi mới sinh. Chúng ta có khuynh hướng tưởng tượng rằng chúng ta có thể khám phá các hậu quả này chỉ nhờ hoạt động của lý trí, mà không cần kinh nghiệm. Chúng ta tưởng tượng rằng, giả như chúng ta đột nhiên xuất hiện ở thế giới này, chúng ta có thể biết ngay lập tức rằng một quả bi-a (bi-da) sẽ truyền chuyển động sang một quả khác khi có một lực đẩy vào nó; rằng chúng ta khôn cần phải chờ đợi sự kiện xảy ra để tuyên bố một cách chắc chắn điều đó. Đó là ảnh hưởng của thói quen, khiến cho khi nó mạnh nhất, nó không những che lấp sự dốt nát tự nhiên của chúng ta, mà còn tự che dấu chính nó, và có vẻ như không có nó, chỉ vì nó được tìm thấy ở mức độ cao nhất.

Nhưng để thuyết phục chúng ta rằng mọi định luật của thiên nhiên, và mọi hoạt động của các vật thể không có ngoại lệ, đều chỉ được biết bằng kinh nghiệm, có lẽ những suy tư sau đây có thể là đủ. Giả như có một vật nào được đưa đến trước mặt chúng ta, và chúng ta được yêu cầu nói về hậu quả của nó, cái gì sẽ xảy ra từ nó, mà không dựa vào sự quan sát trong quá khứ; tôi xin bạn nói cho tôi, trí khôn phải hoạt động theo cách nào? Nó phải bịa ra hay tưởng tượng ra một sự kiện nào đó và coi sự kiện này là hậu quả của vật ấy; và rõ ràng sự bịa đặt này là hoàn toàn không căn cứ. Trí khôn không bao giờ có thể tìm ra hậu quả của một nguyên nhân được giả thiết, dù có xem xét kỹ lưỡng đến đâu. Vì hậu quả thì hoàn toàn khác biệt với nguyên nhân, và do đó không bao giờ có thể được khám phá trong nguyên nhân. Chuyển động trong quả bi-a thứ hai là một sự kiện hoàn toàn phân biệt với chuyển động trong quả thứ nhất; cũng không có chút gì trong quả thứ nhất để gợi ý một điều gì về quả thứ hai. Một cục đá hay một miếng kim loại được tung lên không khí, và ở đó không có gì chống đỡ, nó sẽ rơi xuống ngay; nhưng xét vấn đề một cách a priori, liệu chúng ta có khám phá được điều gì trong hoàn cảnh này để có thể phát sinh ý niệm về một chuyển động đi xuống, thay vì đi lên, hay bất cứ chuyển động nào khác, trong cục đá hay miếng kim loại không?

Nói tóm lại, hậu quả là các sự kiện phân biệt với nguyên nhân của nó. Vì vậy, hậu quả không thể được khám phá trong nguyên nhân, và việc suy ra một cách tiên nghiệm các hậu quả hoàn toàn là tùy tiện; vì luôn luôn có nhiều hậu quả khác cũng phải được lý trí coi là hoàn toàn hợp lý. Vì vậy, chúng ta không thể nào cho rằng mình có thể xác định một sự kiện duy nhất nào, hay suy ra một nguyên nhân hay hậu quả nào mà không có sự giúp đỡ của quan sát và kinh nghiệm.

Do đó chúng ta có thể thấy được lý do tại sao không một nhà triết học đứng đắn và thành thật dám gán nguyên nhân cuối cùng cho bất cứ hoạt động tự nhiên nào, hay chứng minh một cách rõ ràng hành động của nguyên nhân đó để tạo ra chỉ một hậu quả duy nhất trong vũ trụ. Người ta nhìn nhận rằng tác động cao nhất của lý trí con người là làm cho các nguyên lý phát sinh các hiện tượng thiên nhiên trở thành

đơn giản hơn, và giản qui con số rất nhiều các hậu quả riêng biệt về một ít nguyên nhân tổng quát, nhờ suy luận bằng loại suy, kinh nghiệm, và quan sát.

Nhưng chúng ta vẫn chưa hài lòng mấy về câu hỏi đầu tiên được nêu lên. Mỗi giải pháp vẫn làm phát sinh một câu hỏi mới cũng khó như câu hỏi trước, và dẫn chúng ta tiếp tục phải tìm hiểu xa hơn. Khi chúng ta hỏi: Bản chất của mọi suy luận của chúng ta về chất liệu sự kiện là gì thì câu trả lời thích hợp có vẻ là, chúng dựa trên sự tương quan giữa nguyên nhân và hậu quả. Khi chúng ta hỏi tiếp: Nền tảng của các suy luận và kết luận của chúng ta về sự tương quan này là gì? Câu trả lời có thể tóm gọn trong một từ: kinh nghiệm. Nhưng nếu chúng ta còn thích hỏi tiếp: Nền tảng của mọi kết luận của chúng ta từ kinh nghiệm là gì? Nó sẽ đưa đẩy tới một câu hỏi mới có thể đòi một giải pháp và cắt nghĩa khó khăn hơn. Các triết gia nào thích làm ra vẻ tự mãn và khôn ngoan hơn người sẽ phải đối diện với một nhiệm vụ gay go khi họ gặp những người thích tra hỏi cho tới cùng, đẩy họ vào góc tường để cuối cùng buộc họ rơi vào một tình huống nan giải. Cách thuận tiện để tránh sự bối rối này là tỏ ra khiêm tốn trong các tuyên bố của chúng ta; và thậm chí tự mình tìm ra các khó khăn trước khi người khác nêu thắc mắc cho chúng ta. Bằng cách này, chúng ta có thể tạo cho sự ngu dốt của mình có một giá trị nào đó.

Trong phần này, tôi sẽ tự bằng lòng với một nhiệm vụ dễ dàng, và sẽ tuyên bố chỉ đưa ra một câu trả lời phủ định cho câu hỏi đã được đề nghị. Vì vậy tôi nói rằng, mặc dù sau khi đã kinh nghiệm các hoạt động của nguyên nhân và hậu quả, các kết luận chúng ta rút ra từ kinh nghiệm đó không dựa trên suy luận, hay bất cứ hoạt động nào của trí khôn. Câu trả lời này chúng ta phải vừa giải thích vừa bênh vực.

Chắc chắn phải nhìn nhận rằng thiên nhiên đã giữ kín mọi điều bí ẩn của nó đối với chúng ta; nó chỉ cung cấp cho chúng ta tri thức về một ít phẩm chất nào đó của các sự vật trong khi nó che dấu chúng ta các khả năng và nguyên lý chi phối hoàn toàn các sự vật ấy. Các giác quan cho chúng ta biết về màu sắc, trọng lượng, và sự đặc chắc của bánh mì; nhưng cả giác quan lẫn lý trí đều không bao giờ có thể cho chúng ta thông tin về những phẩm chất làm cho bánh mì thích hợp để nuôi dưỡng cơ thể con người. Thị giác và xúc giác cho chúng ta một ý niệm về chuyển động hiện thực của các vật thể; nhưng về cái sức mạnh hay năng lực làm cho một vật thể chuyển động mãi mãi trong một sự đổi chỗ không ngừng, và các vật thể không bao giờ mất năng lượng mà chỉ chuyển nó sang một vật thể khác, thì điều này chúng ta không thể có khái niệm nào, dù là mơ hồ nhất. Tuy nhiên, bất chấp sự ngu dốt của chúng ta về các năng lực và nguyên lý tự nhiên, chúng ta vẫn luôn luôn giả thiết rằng, khi chúng ta thấy các phẩm chất khả giác, chúng như có những năng lực bí ẩn giả thiết các hệ quả theo sau, giống như những gì chúng ta đã thấy trong kinh nghiệm. Mà đây chính là một quá trình của trí khôn hay tư duy mà tôi rất muốn biết nền tảng của nó. Có thể nhìn nhận một cách chắc chắn rằng chúng ta không biết gì về sự liên hệ giữa các phẩm chất khả giác và các năng lực bí ẩn đó; do đó trí khôn không thể hình thành một kết luận như thế về sự liên hệ thường xuyên giữa chúng, nhờ bất cứ điều gì mà nó biết về bản chất của chúng. Về kinh nghiệm quá khứ, nó chỉ có thể cho chúng ta thông tin trực tiếp và chắc chắn về các sự vật cụ thể đó và vào các thời điểm cụ thể đó mà thôi; nhưng tại sao kinh nghiệm này được mở rộng cho các hoàn cảnh tương lai và cho các sự vật khác thì có lẽ chỉ là do có sự tương tự bề ngoài mà thôi; đây là vấn đề chính mà tôi muốn nhấn mạnh. Bánh mì tôi ăn trước đây nuôi dưỡng tôi; nghĩa là, một vật thể với các phẩm chất như thế, vào lúc đó, có những năng lực bí ẩn như thế: nhưng liệu điều đó có dẫn đến kết luận rằng những ổ bánh mì khác cũng phải nuôi dưỡng tôi khi tôi ăn vào một lúc khác, và các phẩm chất giống như thế cũng phải có các năng lực tương tự như thế chẳng? Hệ quả này có vẻ không tất yếu xảy ra. Ít ra phải nhìn nhận rằng ở đây hệ quả là do trí khôn rút ra; trí khôn đã thực hiện một quá trình nào đó, một quá trình của tư duy, và một sự suy luận, và điều này cần phải giải

thích. Hai mệnh đề này hoàn toàn không giống nhau, tôi đã thấy rằng một vật như thế đã luôn luôn dẫn đến một hệ quả như thế, và tôi dự đoán rằng các vật khác có vẻ bề ngoài tương tự như thế chắc chắn sẽ dẫn đến các hệ quả tương tự. Nếu bạn muốn, tôi có thể chấp nhận rằng một mệnh đề có thể được suy ra từ một mệnh đề khác: trong thực tế, tôi biết rằng nó luôn được suy ra. Nhưng nếu bạn nhấn mạnh rằng kết luận này có được là do một chuỗi lý luận. Tôi muốn bạn đưa ra chuỗi lý luận đó. Sự liên hệ giữa các mệnh đề này không có tính trực giác. Cần phải có một trung gian để cho phép trí khôn rút ra một kết luận như thế, nếu quả thực nó được rút ra từ suy lý và luận cứ. Trung gian đó là gì thì tôi phải thú nhận vượt quá trí hiểu biết của tôi; nhưng nó là điều bắt buộc phải chứng minh đối với những ai khẳng định nó tồn tại và là nguồn gốc của mọi kết luận của chúng ta liên quan đến chất liệu sự kiện.

Chắc chắn luận cứ phủ định này theo dòng thời gian cuối cùng phải có sức thuyết phục, nếu nhiều nhà triết học sâu sắc và tài ba tìm hiểu vấn đề theo cách này, và sẽ không bao giờ có ai có thể khám phá ra bất cứ mệnh đề nổi kết hay quá trình trung gian nào để chứng minh cho sự hiểu biết về kết luận này. Tuy nhiên, vì đây là một vấn đề khá mới, mọi độc giả đều có thể cho rằng lý do họ không thấy được luận cứ đó không phải vì nó không có, mà chỉ vì họ chưa hiểu hết, vì thế họ không chịu kết luận rằng, vì không thấy nó nên nó không có.

...

Tôi phải thú nhận rằng một người sẽ mắc tội kiêu ngạo không thể tha thứ nếu họ kết luận rằng, vì họ không thấy một luận cứ, nên nó không thực sự tồn tại. Tôi cũng phải thú nhận rằng, mặc dù mọi người tài trí trong mọi thời đại đã miệt mài tra cứu mọi đề tài, nhưng có lẽ là quá võ đoán khi kết luận rằng con người phải lĩnh hội được mọi đề tài. Cho dù chúng ta có xem xét mọi nguồn gốc của trí tuệ chúng ta, và kết luận rằng chúng không thích hợp cho một đề tài như vậy, nhưng vẫn còn có thể nghi ngờ rằng chúng ta đã không liệt kê đầy đủ mọi trường hợp, hay sự xem xét của chúng ta không chính xác. Nhưng về đề tài này, chúng ta có thể có một số suy tư để loại bỏ lời cáo buộc về tội kiêu ngạo hay nghi ngờ sai lầm.

Chắc chắn rằng trong những người nông dân ngu dốt và đàn độn nhất - ngay cả các trẻ sơ sinh, và thậm chí loài vật - cũng tiên bộ nhờ kinh nghiệm, và học biết được các phẩm chất của các vật tự nhiên, bằng cách quan sát các hậu quả phát sinh từ chúng, khi một đứa trẻ cảm thấy đau khi chạm tay vào ngọn lửa của cây nến, nó sẽ cẩn thận không để tay gần cây nến; nhưng nó sẽ tin chắc rằng sẽ có một hậu quả tương tự từ một nguyên nhân tương tự xuất hiện với những phẩm chất khả giác. Nếu vì vậy mà bạn khẳng định rằng năng lực hiểu biết của đứa trẻ đã dẫn nó tới kết luận này bằng một quá trình lý luận hay lý giải, thì tôi xin được yêu cầu bạn đưa ra lý luận đó; chắc bạn không có lý do gì để từ chối yêu cầu này. Bạn không thể nói rằng suy lý đó là rất khó, và có thể vượt quá khả năng nắm bắt của bạn; bởi vì bạn thú nhận rằng hiển nhiên nó vừa tầm với sự hiểu biết của một đứa trẻ. Nếu bạn do dự trong chốc lát, hay nếu sau khi suy nghĩ phản tỉnh bạn đưa ra được một luận cứ sâu sắc hay phức tạp nào, thì một cách nào đó, bạn đã loại bỏ câu hỏi, và thú nhận rằng không phải suy lý giúp chúng ta giả thiết rằng quá khứ giống với tương lai, và các nguyên nhân tương tự ở vẻ bề ngoài cũng dẫn tới các hậu quả tương tự. Đây là phát biểu tôi muốn nhấn mạnh trong phần này. Nếu tôi đúng, tôi không tự phụ rằng tôi đã khám phá ra điều gì mới. Và nếu tôi sai, tôi phải nhìn nhận rằng mình là một học giả rất lạc hậu; vì bây giờ tôi không thể khám phá ra một luận cứ mà có vẻ như tôi đã hoàn toàn quen thuộc từ lâu trước khi tôi thôi nói.

David HUME, Tra vấn về tri thức con người.

Năng lực của liên tưởng

David Hume có thể được coi như người sáng lập thuyết liên tưởng đã bao lâu chiếm ưu thế trong tâm lý học. Dưới đây ta thấy ông đưa vào chỗ tương tự với thuyết dẫn lực của Newton để diễn tả cái định luật lớn của thế giới tinh thần mà theo ông, là ảnh hưởng của liên tưởng.

Nếu các ý tưởng hoàn toàn không có mối liên lạc nào thì chỉ có sự tình cờ kết hợp chúng, và sẽ không thể nào mà các ý tưởng đơn giản luôn luôn tự sắp đặt thành những ý tưởng phức tạp (như chúng thường làm) mà không có mối kết hợp nào giữa chúng, một tính cách liên kết nào do đó, một ý tưởng tự nhiên dẫn vào một ý tưởng khác. Cái nguyên tố kết hợp giữa các ý tưởng ấy không được coi như một liên hệ bất khả ly tán; vì điều ấy đã được loại khỏi trí tưởng tượng, và hơn nữa ta không nên kết luận là không có nó, tinh thần không thể liên kết hai ý tưởng: vì không có gì tự do bằng cái khả năng ấy; nhưng ta chỉ cần coi nó như một sức mạnh êm dịu thường được ưu thắng, và nó là nguyên nhân, trong nhiều điều khác, làm các ngôn ngữ có sự tương đương mật thiết với nhau, vì thiên nhiên làm như chỉ dẫn cho mỗi ngôn ngữ những ý tưởng đơn giản có khả năng nhất để kết hợp thành một ý tưởng phức tạp. Những tính cách do có sự liên tưởng và bởi đó mà tinh thần như được đưa từ ý tưởng này đến ý tưởng khác, được kể là ba: Sự giống nhau, sự kế cận trong thời gian hay nơi chốn và mối tương quan từ nguyên nhân đến hiệu quả.

Tôi tưởng không cần thiết lắm mà phải chứng minh là những tính cách ấy gây ra sự liên kết giữa các ý tưởng và khi một ý tưởng xuất hiện, thì tự nhiên đưa vào một ý tưởng khác. Điều hiển nhiên là trong dòng tư tưởng của ta và trong cuộc luân chuyển hằng cửu các ý tưởng của ta, trí tưởng tượng của ta dễ dàng từ một ý tưởng sang bất kỳ ý tưởng nào khác giống nó, và cái tính cách ấy, từ một mình nó, là một mối liên kết và một giây liên lạc vừa đủ cho tưởng tượng. một điều khác cũng hiển nhiên như thế là vì các giác quan khi thay đổi đối tượng, bắt buộc phải thay đổi một cách đều đặn, và phải lấy các đối tượng kế cận với nhau trong thực tế, nên tưởng tượng cũng bắt buộc phải nhiễm lấy cùng một phương pháp tư tưởng, và khi nó quan niệm các đối tượng của nó, phải đi qua các thành phần của không gian và thời gian. Còn về mối liên lạc cấu thành bởi tương quan từ nguyên nhân đến hiệu quả, ta sẽ không phải nhấn mạnh bây giờ. Chỉ cần nhận xét là không có tương quan nào gây ra một mối liên lạc mạnh hơn trong tưởng tượng, và nhờ đó một ý tưởng gợi ra mau hơn một ý tưởng khác, bằng tương quan nhân quả giữa các đối tượng của nó.

... Vậy đó là những nguyên tố của sự liên lạc và kết hợp giữa những ý tưởng đơn giản của ta, chúng thay thế trong tưởng tượng cho mối liên lạc bất khả ly tán, do đó các ý tưởng được kết hợp trong ký ức. Đó là một thứ dẫn lực, nó gây ra trong thế giới tinh thần những hiệu quả cũng lạ lùng bằng trong thế giới tự nhiên, và tự xuất hiện dưới những hình thức cũng đa số và phức tạp như thế.

David HUME, Khảo luận nhân tính, Q.II. Ph.1.

Sự đồng cảm (La sympathie)

Kinh nghiệm và sự quan sát hàng ngày cho thấy trong cơ cấu con người, ba nguyên lý: khuynh hướng tìm khoái lạc, trí tưởng tượng và sự đồng cảm nằm ở cội nguồn của đời sống đạo đức và xã hội. Bộ Khảo luận nhân tính mô tả - trong quyển dành cho các thụ cảm - sự đồng cảm theo một viễn tượng mà ngày nay chúng ta gọi là hiện tượng học (une perspective phénoménologique). Quyển II, dành cho đạo đức học thiết định rằng "sự đồng cảm là suối nguồn chính yếu của những phân biệt đạo đức ". Cuối

cùng Hume phân biệt - không phải là không có đôi chút hàm hồ lưỡng nghĩa - sự đồng cảm với lòng tốt (la bienveillance) trong quyển Tra cứu về những nguyên lý của đạo đức.

Không một phẩm chất nào nơi nhân tính mà lại đáng lưu ý - vừa nơi chính nó vừa trong những hậu quả của nó - hơn là cái khuynh hướng tự nhiên nơi chúng ta muốn đồng cảm với những người khác và tiếp nhận qua sự tương thông những khuynh hướng và những tình cảm của họ, dầu chúng khác với của chúng ta thế nào, hay ngay cả nếu chúng ngược lại với khuynh hướng và tình cảm của chúng ta. Khuynh hướng là rất hiển nhiên, không chỉ nơi trẻ con chúng ôm chầm lấy mọi ý kiến mà người ta đề ra cho chúng, không do dự và không chọn lựa gì cả; mà còn nơi những người có trí tuệ cao, có óc phán đoán sắc sảo nữa, họ vẫn thấy nhiều khó khăn khi theo lý trí của mình hay thiên hướng của mình để chống lại những lý lẽ của bạn bè hay của những người quen gặp gỡ hàng ngày. Chính là dựa vào nguyên lý này mà chúng ta phải quy tính đồng nhất trên đại thể mà chúng ta có thể quan sát thấy trong nếp nghĩ, nếp sống của những con người cùng một dân tộc. Sự đồng dạng này có lẽ đến từ sự đồng cảm hơn là từ ảnh hưởng của đất đai và khí hậu, mặc dầu tính thường hằng bất biến của chúng, cũng không thể bảo đảm duy trì suốt cả một thế kỷ đồng nhất tính trong bản sắc của một dân tộc. Một con người với thiện tính tự nhiên cảm thấy trong một lúc nào đó sự tương đồng trong tính khí với xã hội quanh mình; ngay cả kẻ kiêu căng nhất hay kẻ nhẩn nhó quạu quọ nhất cũng chịu tác động của những người quen thân, và của đồng bào của họ. Một dáng vẻ tươi cười gây cho tâm trí tôi ấn tượng về lòng khoan nhả ân cần, vẻ điềm nhiên thư thái; một dáng điệu giận dữ hay âu sầu liền khiến tôi thấy nản lòng nhụt chí. Lòng thù hận, hiềm ó, sự quy mến, tình yêu, niềm vui và nỗi buồn, tất cả những thụ cảm này, tôi cảm nhận chúng bởi tương thông hơn là bởi hiệu quả của tính khí riêng và những tư thế của cá nhân tôi (1). Một hiện tượng đặc biệt như thế đáng cho chúng ta lưu ý và chúng ta phải truy tìm tung tích nó tận những nguyên lý đầu tiên.

Khi một tình cảm len lỏi vào qua con đường đồng cảm, trước tiên người ta biết bởi những hiệu quả và những dấu hiệu bên ngoài của nó, trong sắc diện và trong lời thoại, chúng gợi lên ý tưởng về điều đó. Ý tưởng đó được hoán chuyển lập tức thành ấn tượng và nó đạt được một mức độ sức mạnh và sự linh hoạt đến độ nó tuyệt đối trở thành chính thụ cảm đó và nó tạo ra sự xúc động cũng bằng tình cảm ban đầu. Sự chuyển đổi đó của ý tưởng thành ấn tượng dầu tức thời đến đâu, sự chuyển đổi này có gốc từ một vài cách nhìn và cách suy nghĩ chúng sẽ không bao giờ thoát khỏi sự khảo chứng nghiêm ngặt của triết gia, mặc dầu chúng có thể thoát khỏi chính bản thân người tạo ra chúng.

Tôi đã chú ý từ đầu thiên Khảo luận này rằng tất cả mọi ý tưởng đều rút ra từ những ấn tượng và rằng hai loại tri giác này chỉ khác nhau bởi những mức độ mạnh yếu và linh hoạt mà chúng tác động vào tinh thần. Những thành phần cấu tạo của các ý tưởng và những thành phần cấu tạo của các ấn tượng thì giống hệt nhau. Cách thức và thứ tự xuất hiện của chúng có thể là như nhau. Như vậy những mức độ mạnh yếu và linh hoạt khác nhau của chúng là những điều đặc thù duy nhất phân biệt chúng với nhau: bởi vì sự khác biệt này có thể được xoá bỏ ở một tầm mức nào đó bằng một tương quan giữa các ấn tượng và các ý tưởng, chẳng có gì ngạc nhiên là ý tưởng về một cảm thức, hay một thụ cảm, bằng cách này, lại có thể được hoạt hoá đến độ thực sự trở thành cảm thức hay thụ cảm. Ý tưởng linh hoạt về một đối tượng luôn luôn tiếp cận với ấn tượng: và hẳn rằng chúng ta có thể cảm thấy sự khó chịu và đau đớn chỉ bởi sức mạnh của tưởng tượng và có thể làm cho một bệnh tật trở thành có thực bằng cách cứ nghĩ đến nó hoài. Nhưng đối với những ý kiến và những tình cảm thì càng đáng lưu ý hơn; và nhất là trong lãnh vực này mà một ý tưởng linh hoạt được chuyển đổi thành một ấn tượng. Tình cảm phụ thuộc vào chúng ta và những hoạt động nội tâm của tinh thần hơn bất kỳ loại ấn tượng nào khác; vì lý do này

chúng sinh ra một cách tự nhiên hơn từ tưởng tượng và từ mọi ý tưởng linh hoạt mà chúng ta tạo thành. Đó là bản chất và nguyên nhân của sự đồng cảm; chính theo cách này mà chúng ta đi vào một cách sâu xa trong những ý kiến và những tình cảm của người khác mỗi khi mà chúng ta khám phá ra chúng.

David HUME, *Khảo luận về nhân tính, Quyển II, Chương I.*

1. Một mô tả theo viễn tượng hiện tượng luận.

LỊCH SỬ TỰ NHIÊN CỦA TÔN GIÁO

(L'histoire naturelle de la Religion)

Nếu việc tìm hiểu nhân tính là khoa học duy nhất về con người, người ta không thể nghiên cứu nó mà không tự hỏi về hiện tượng tín ngưỡng - và cả niềm tin tôn giáo. Nhưng giữa những nguyên lý của các tôn giáo dân gian và của các tôn giáo bác học, giữa những cuộc hành lễ và những tín điều, giữa các tôn giáo nhân vi và tôn giáo tự nhiên rất thân thiết đối với các triết gia của thời đại, quả là có độ chênh rất lớn, hầu như một vực thẳm khó vượt qua.

Ý tưởng về tôn giáo

Trong bộ Lịch sử tự nhiên của tôn giáo, Hume bày tỏ một thứ chủ nghĩa hoài nghi cái nhiên (un scepticisme probabiliste), nghi ngờ mọi sự và ngay cả chính mình, dao động không ngừng giữa thuận đạo và nghịch đạo; phải chăng đó là lời cuối cùng của triết học?

Khuynh hướng phổ quát tin vào một sức mạnh vô hình, siêu nhiên và thông minh, nếu đó không phải là một bản năng nguyên thủy, thì ít ra vẫn thường đồng hành với nhân tính và có thể được coi như một thứ ký hiệu hay dấu ấn mà Hoá công để lại trên tác phẩm của Ngài; và hẳn rằng không có gì có thể nâng cao hơn phẩm giá của nhân loại bằng việc được tuyển chọn, trong số biết bao tạo vật khác, để mang hình ảnh hay dấu ấn của Đấng Sáng tạo muôn loài? Nhưng hãy thử khảo sát hình ảnh đó, như nó xuất hiện trong các tôn giáo dân gian của thế giới. Những cách hình dung của chúng ta làm méo mó thần thánh biết bao! Có sự cuồng phóng nào, sự phi lý nào, sự vô luân nào mà những kiểu hình dung đó không gán cho thần linh? Những biểu tượng đó hạ thấp thần linh đến dường nào, khi chúng tước bỏ đi của thần thánh cả những tính cách mà trong đời sống thường ngày, một cách tự nhiên, chúng ta vẫn thuận gán cho một con người có lương tri và đức hạnh (1).

Đó là một đặc ân cao quý, đối với con người, khi vươn lên đến tri thức về Đấng Tối cao và có thể hậu kết, từ những công trình nhìn thấy được trong thiên nhiên, một nguyên lý cũng cao quý như Đấng Sáng tạo Tối cao; nhưng hãy nhìn mặt trái của chiếc mề đay. Hãy xem đa số các quốc gia và đa số các thời đại. Hãy khảo nghiệm những nguyên lý tôn giáo đã từng được đặt định trong thế giới thực tế ra thế nào. Quý vị sẽ thấy - hơi đau lòng đấy - rằng chúng không gì khác hơn là những giấc mơ của một con người bệnh hoạn. Hoặc không chừng quý vị sẽ coi chúng như những trò đùa phóng túng của một con khi mang hình dáng con người hơn là những khẳng định nghiêm túc, tích cực, và mang tính giáo điều của kẻ tự vinh danh mình bằng cái phẩm hàm "sinh vật có lý trí".

Hãy lắng nghe lời phản đối từ mọi con người: không gì chắc chắn hơn là những tín điều tôn giáo của họ. Hãy khảo chứng cuộc sống của họ: quý vị sẽ khó mà tin rằng cuộc sống đó chứng tỏ chút xíu niềm

tin nào vào chính những giáo điều kia.

Nhiệt tâm lớn nhất và thành thật nhất không phải là một bảo đảm chống lại thói đạo đức giả; sự nghịch đạo công khai nhất luôn đi kèm lòng sợ hãi và hối hận ngầm.

Trong thần học, không có sự phi lý nào đầu rất hiển nhiên, mà lại không có những con người được phú bẩm trí thông minh rất lỗi lạc và tinh tế, một ngày nào đó, ôm chầm lấy. Không có một nguyên lý khát khe nào mà lại không từng được những con người ham khoái lạc và suy đồi biến chất nhất nhận làm phương châm sống.

Sự ngu dốt là mẹ đẻ của lòng tín mộ. Châm ngôn này là một thành ngữ phổ biến và được kinh nghiệm nơi nơi xác chứng. Quý vị thử tìm xem có một dân tộc nào hoàn toàn vô tôn giáo. Nếu quý vị thành công trong việc tìm ra nó, hãy yên chí rằng dân tộc đó chỉ mới cách biệt với loài thú có mấy phân thôi.

Không có gì tinh khiết hơn là một số nền đạo đức được chứa đựng trong một số hệ thống thần học. Không gì hư hỏng hơn là một số kiểu hành lễ mà các hệ thống này đã sản sinh ra.

Niềm tin vào cuộc đời mai sau mở ra những viễn tượng tiện nghi, thật quyến rũ và hấp dẫn. Nhưng những viễn tượng này phai tàn nhanh chóng biết bao khi những nỗi kinh hoàng đi kèm theo chúng và ám ảnh đầu óc con người hiện ra!

Toàn thể là một vực thẳm, một ẩn ngôn, một huyền nhiệm khôn dò, một cảnh giới bất khả tư nghị (2). Sự hoài nghi, nỗi hoang mang bất định, sự treo lửng phán đoán dường như là những kết quả duy nhất từ cuộc khảo chứng chăm chú của chúng ta về đề tài này. Nhưng đó là tính mong manh dòn ải của lý trí con người; và đó là sự truyền nhiễm bất khả cưỡng của dư luận, mà chúng ta khó mà duy trì cho đến khi nỗi hoài nghi kia được giải phóng, nếu chúng ta không mở rộng tầm nhìn, và nếu, đem một thứ mê tín này đối lập với một thứ mê tín khác, chúng ta không duy trì chúng trong tình trạng chiến tranh, trong khi mà về phần chúng ta, cứ để mặc chúng với những cơn cuồng nộ và những cuộc đấu tranh ác liệt với nhau, chúng ta được hạnh phúc thoát ra, hướng về vùng trời bình yên, dầu đầy vẻ huyền hồ trầm mặc, của triết lý.

David HUME, *Lịch sử tự nhiên của tôn giáo*.

1. Trong đoạn này, cũng như trong những đoạn tiếp theo, Hume đối lập một cách hùng hồn lý thuyết và thực tiễn tôn giáo.

2. Ở đây, ta nhận ra những cảm thán siêu hình bàng bạc dư âm của Pascal.

Về các phép lạ

Phép lạ là gì? Thực sự có các phép lạ không? Do đâu mà có các phép lạ?... Đây là những câu hỏi lý thú - mà cũng rất khó giải thích - mà đầu óc hiếu kỳ của con người vẫn thường đặt ra. Sau đây là những nhận định rất thâm thúy của Hume, có tính duy nghiệm, dựa trên những phân tích tâm lý cực kỳ tế vi và sâu sắc, với chút mỉa mai ngầm của một triết gia hoài nghi ôn hoà.

Một phép lạ là một sự xâm phạm đối với quy luật của tự nhiên; và bởi vì đây là một kinh nghiệm chắc

chẩn, không lay chuyển được, do đó đã lập nên những quy luật này đó cũng chính là bằng chứng để chống lại một phép lạ, do từ tính chất rất tự nhiên của sự kiện, và đó hoàn toàn như là một lập luận mà từ kinh nghiệm có thể tưởng tượng ra được. Tại sao nó lại vượt hơn lên điều gì có thể có, là tất cả mọi người đều phải chết; và chỉ thì tự bản thân nó không thể nào lơ lửng được trong không khí; còn lửa đốt cháy gỗ, nhưng lại bị nước làm cho tắt; trừ khi nói được là dù những sự kiện này vẫn dễ dàng được thấy rõ trong những quy luật của tự nhiên, nhưng do thế mà phải yêu cầu có một sự vi phạm những quy luật này, hay là nói khác, đó là một phép lạ làm ngăn cản chúng? Chẳng có sự vật nào được cho là một phép lạ cả, nếu nó vẫn cứ thường hay xảy ra ở trong dòng chảy chung của tự nhiên. Chẳng có một điều gì gọi là phép lạ cả, khi một người dường như ở trong một tình trạng sức khỏe tốt, lại có thể bị chết một cách thình lình: bởi vì chính một loại chết như thế, cho dù là gần với sự không tự nhiên hơn bất cứ điều nào khác, nhưng người ta vẫn thường thấy xảy ra. Nhưng đó sẽ là một phép lạ, nếu một người đã chết, rồi lại được sống lại; bởi vì điều đó sẽ không bao giờ lại được nhìn thấy ở trong bất kỳ thời đại hay đất nước nào. Tuy vậy, đó phải là một kinh nghiệm thống nhất mới chống lại được mọi sự kiện phép lạ, nói cách khác, nếu hiện tượng vẫn là không xứng đáng để được gọi như thế. Và cũng giống như một kinh nghiệm bình thường, để trở thành một bằng chứng, ở đây cũng phải có một chứng cứ trực tiếp và đầy đủ, đi từ bản chất của sự kiện, và ngược lại với chính sự hiện diện của một phép lạ nào đó; không phải là một bằng chứng như thế có thể bị tiêu diệt, hay một phép lạ trở nên có thể tin được, nhưng là một bằng chứng ngược lại, và nó phải vượt trội hơn lên.

Hậu quả giản đơn là (và đây là câu châm ngôn chung, xứng đáng để chúng ta lưu ý) "không có một xác nhận chứng cứ nào là đầy đủ để tạo lập được một phép lạ cả, trừ phi đây là một sự xác nhận bằng chứng thuộc về một loại như thế, và nó đã thành sai lầm để có thể mang tính chất một phép lạ hơn, hơn là chính sự kiện đó mà nó nhằm tạo lập; và ngay cả trong trường hợp đó, vẫn có một sự phá hủy lẫn nhau giữa các lập luận, và cái nào trội vượt hơn vẫn chỉ có thể mang tới cho chúng ta một sự khẳng quyết thích hợp nào đó cho mức độ có được sự bó buộc, để giữ vững sau khi đã suy đoán ra được cái thấp hơn". Khi bất kỳ một người nào đó nói với tôi, là anh ta đã thấy có một người chết sống lại, thì tôi liền lập tức phải tự mình kiểm tra để xem điều ấy có thể có được không hay phải chăng người đó đã đi lừa hoặc đã bị mắc lừa, hay sự kiện do anh ta thuật lại đó quả có phải đã thực sự xảy ra hay không. Tôi cân nhắc một phép lạ để chống lại một cái khác; và tùy theo một cái nào đó vượt trội hơn, mà tôi khám phá được ra nó, thì tôi mới nói lên chính điều cả quyết của tôi, và vẫn luôn luôn phải loại bỏ chính phép lạ lớn hơn. Nếu sự sai lầm của việc xác nhận chứng cứ của anh ta lại có thể mang tính phép lạ nhiều hơn, hơn là chính sự kiện mà anh ta đã kể lại; thế thì vẫn chẳng thế nào để anh ta có thể có ý định điều khiển được lòng tin hay cả ý kiến của tôi

Trong việc lập luận như trên đây, chúng ta đã giả định sự xác nhận về chứng cứ mà trên đó một phép lạ được dựng lên, có thể đưa tới một bằng chứng hoàn toàn, và sự sai lầm của việc xác nhận chứng cứ đó, có thể vẫn thuộc về một con người phi thường thật sự. Nhưng sự thật cũng dễ lệch lạc khi chúng ta lại có tự do quá lớn trong sự nhượng bộ của chúng ta và vẫn chẳng bao giờ có được một phép lạ, ngay cả khi nó được xây dựng trên một bằng chứng đầy đủ như thế.

Vì trước hết chẳng có một điều gì đã được tìm thấy trong toàn thể lịch sử về bất cứ một phép lạ nào đã được trải nghiệm bởi một số đông đủ những con người có được một khả năng cảm nhận lành mạnh, có giáo dục và học vấn không thể chê vào đâu được; như vậy, nhằm bảo đảm cho chúng ta chống lại mọi sự ảo tưởng ở trong chính họ; cho sự trọn vẹn không thể nghi ngờ như vậy được, và cũng để chúng có thể vượt qua mọi sự nghi ngờ bất cứ một ý đồ nào cốt nhằm đánh lừa người khác; cho sự tín nhiệm và

danh tiếng như thế trong chính con mắt của loài người; như đã có một số lớn đã để mất đi trong trường hợp họ đã bị khám phá ra trong bất cứ sự sai lầm nào; và cũng ở cùng một thời điểm việc xác nhận những sự kiện đã được hoàn thành trong cách thức công cộng như thế, và trong một phần được tôn vinh như thế của thế giới, giống như việc làm cho sự phát hiện đó là không thể tránh được: mọi trường hợp như thế nhất thiết phải mang lại cho chúng ta một sự bảo đảm đầy đủ trong chính sự xác nhận chứng cứ của con người.

Thứ hai, chúng ta quan sát thấy trong bản chất con người có một nguyên lý mà nếu xem xét một cách chặt chẽ, có thể nhận ra được việc sự đảm bảo phải bị giảm đi một cách cực kỳ, mà có lẽ chúng ta từ đó cũng xác nhận được về bằng chứng là trong con người còn có một loại người đặc biệt, câu châm ngôn mà qua đó nói chung chúng ta vẫn hành xử trong các cách suy luận của chúng ta, cho là những sự vật mà chúng ta chẳng hề có kinh nghiệm gì, cũng chỉ giống như những sự vật mà chính chúng ta có; tức điều gì chúng ta vẫn nhận thấy được thì hầu hết bình thường luôn luôn vẫn dường như phải xảy ra; còn nơi nào có sự đối nghịch về những lý luận thì chúng ta vẫn có thể dành riêng sự ưu ái đối với những điều giống như thế đã được nhận thấy trong phần lớn nhất những điều quan sát đã có được. Nhưng cho dù chính trong sự vận hành theo quy tắc này, chúng ta vẫn sẵn sàng vứt bỏ đi bất cứ sự kiện nào thường xuyên không có và không thể tin được ở trong cấp độ bình thường; do thế mà chính trong sự tiến lên xa hơn, tinh thần vẫn quan sát không phải luôn luôn chỉ dùng một quy tắc đó; nhưng khi đã có điều gì đó được xác nhận là hết sức vô lý, và kỳ diệu, thì lại vẫn càng phải sẵn sàng để chấp nhận một sự kiện như thế, trên cơ sở của chính tình huống như thế, dù tự nó có thể phá huỷ hết mọi quyền lực của nó. Niềm đam mê về sự ngạc nhiên và điều kỳ diệu phát sinh từ một phép lạ, là một cảm xúc dễ chịu, đáp ứng cho một khuynh hướng nhạy cảm đối với niềm tin về các sự kiện mà do từ đó nó được phát sinh ra. Và điều này lại cũng còn đi khá xa hơn thế, đến nỗi ngay cả những người không hề thụ hưởng được, cũng không thể tin tưởng vào những sự kiện kỳ diệu đó mà họ đã được thông báo, và ngay cả còn thích được chia phần sự thoả mãn vào đó, hay bằng cách phản đối ngược lại, và còn đặt sự hãnh diện và niềm vui thích vào trong việc kích thích sự thán phục của những người khác.

Với sự tham lam nào mà những toan tính ngoạn mục của những nơi du lịch đã nhìn nhận được những mô tả của họ về những con quái vật của biển hay của đất liền, các quan hệ của họ về những cuộc phiêu lưu lạ lùng, những con người lạ lùng, và những cách thức khác thường? Nhưng nếu tinh thần tôn giáo vẫn tự gắn nó cùng với sự kỳ diệu, thì vẫn có một mục đích của cảm quan chung; và sự xác nhận về bằng chứng của con người, trong những trường hợp này, đã mất đi hết mọi ý đồ về quyền uy. Mỗi người có tôn giáo có thể là một con người nhiệt thành, và đã tưởng tượng là anh ta có nhìn thấy một điều gì đó mà không có thực chất: anh ta có thể vẫn biết những chuyện đã kể lại của mình là sai lầm, và tuy thế vẫn có sự ẩn tàng trong đó, cùng với những ý đồ tốt nhất trong cuộc đời, việc nhằm cổ vũ cho một nguyên lý thần thánh như thế nào đó: hay ngay cả ở đâu mà chính ảo tưởng này vẫn không có đất đứng, thì sự khoe khoang, cũng không được kích thích do bởi một ý hướng thật mãnh liệt đã tác động lên anh ta còn mạnh mẽ hơn hết so với tất cả mọi người còn lại trong cuộc đời này ở trong bất kỳ những tình huống nào khác; vì sự lợi ích của bản thân cũng với cùng một sức mạnh. Những người nghe anh ta kể lại đó, có thể vẫn không có hay không có chung một phán đoán đủ để nhằm hỗ trợ cho sự hiển nhiên của anh ta: phán đoán nào mà họ có, thì họ vẫn từ chối được bởi nguyên tắc đối với những chủ đề cao quý và huyền diệu này: hoặc nếu có bao giờ họ muốn sử dụng nó, thì niềm đam mê và sự tưởng tượng cháy bỏng vẫn khuấy động lên đều đặn những tác động của nó. Sự dễ tin của họ càng làm gia tăng sự bất chấp của anh ta; và sự bất chấp của anh ta lại càng khuynh loát hơn sự cả tin của họ.

Sự hùng hồn, khi đã đạt tới đỉnh cao nhất của nó, liền rời căn phòng nhỏ bé của lý trí hay sự suy nghĩ; và lúc đó nó chỉ nói với chính mình theo một cách hoàn toàn như sự tưởng tượng hay như những tình cảm, nhằm nắm bắt lấy những người nghe đầy háo hức, cùng chế ngự sự hiểu biết của họ. May mắn là chính đỉnh cao này cũng ít khi đạt tới được. Nhưng những điều gì mà một Tully hay một Démosthènes có thể có, cũng chỉ gây ra được tác dụng đối với những thánh giả ở thành La Mã hay những người ở thành A-ten, mỗi người hay đi đây đi đó, hoặc thầy giáo quy phạm có thể thực hiện được qua tổng thể nhân loại nói chung, và cũng trong một cấp độ cao hơn, bằng cách tiếp cận những đam mê thô bạo và tầm thường như thế.

Có nhiều trường hợp về những phép lạ được tạo ra, những sự tiên tri, và những sự kiện siêu nhiên, mà trong mọi thời đại, hoặc đã được phát hiện bởi các bằng chứng ngược lại, hay là chính họ đã phát hiện ra bằng tính chất phi lý của chúng, đã đủ chứng tỏ khuynh hướng mạnh mẽ của nhân loại vẫn hướng tới sự phi thường và điều kỳ diệu, và có thể vẫn hợp lý để gây ra một điều ngờ vực chống lại mọi mối quan hệ thuộc loại này. Đây là một cách suy nghĩ tự nhiên của chúng ta, ngay cả đối với những sự kiện phổ biến nhất và dễ tin nhất. Chẳng hạn: Không có loại thông báo nào xuất phát một cách dễ dàng và lan truyền nhanh chóng đặc biệt trong những vùng quê và các thị trấn giống như những gì thuộc về hôn nhân; cũng vì thế mà hai con người trẻ trung tuy trong cùng một điều kiện mà không bao giờ gặp nhau được hai lần, nhưng toàn thể các vùng lân cận đều lập tức gắn họ cùng với nhau. Sự thích thú khao nhau về một mẫu tin tức mới mẻ, hay ho như thế, để rồi loan truyền nó, và mình là những người đầu tiên thuật lại nó, mở rộng nó ra trong sự thông minh. Và điều này cũng được cho là tốt, đến nỗi cũng không có một người bình thường nào lại chú ý tới những tin tức này, cho tới khi anh ta nhận thấy nó đã được khẳng định bởi sự hiển nhiên nào đó còn lớn hơn. Do cùng có những đam mê như thế, và những điều khác còn mạnh mẽ hơn, nên khiến cho nhân loại nói chung luôn tin tưởng và thông báo lại, với nhiệt tình lớn nhất và cùng một sự chắc chắn, và đó cũng là trường hợp của mọi phép lạ tôn giáo?

Thứ ba, nó tạo thành một tiên kiến mạnh mẽ chống lại mọi mối quan hệ siêu nhiên và kỳ diệu đã được quan sát một cách cơ bản là vẫn có rất nhiều ở các quốc gia dốt nát và còn man rợ; hay nếu một dân tộc văn minh đã có bao giờ tự thừa nhận về một đất nước nào đó ở trong lịch sử của họ, thì dân tộc đó sẽ cảm thấy là do từ những tổ tiên dốt nát và man rợ đó của họ đã truyền lại chúng cùng với sự chế tài và quyền hành không thể bị xâm phạm, và nó luôn luôn chờ đợi những ý kiến được thừa nhận. Khi chúng ta đã nghiên cứu kỹ lưỡng về những lịch sử đầu tiên của mọi quốc gia, thì chúng ta có thể tưởng tượng được như chính chúng ta đang bị chuyển dịch vào trong một thế giới mới nào đó; nơi mà toàn bộ khung cảnh của tự nhiên là rời rạc, và mọi yếu tố thực hiện sự vận hành của nó cũng ở trong một cách thức khác hẳn, do từ các điều gì đang được thực hiện lúc đó. Những trận đánh, những cuộc cách mạng, bệnh dịch, sự đói kém và cái chết, thường vẫn là hiệu quả của những nguyên nhân tự nhiên này, và chúng ta cũng đã biết. Những con người đặc biệt, những điềm lạ, những lời sấm truyền, những sự phán đoán, vẫn hoàn toàn làm mờ mịt đi một số ít ỏi những sự kiện tự nhiên nào đó đã bị pha lẫn vào trong đó. Nhưng vì cái trước cũng trở nên mỏng manh hơn ở mọi mặt, trong sự cân đối với nó, chừng nào mà chúng ta tiến tới gần hơn với những thời đại văn minh cao hơn, thì chẳng bao lâu chúng ta cũng sẽ học được là chẳng có điều gì là bí mật hay siêu nhiên trong các trường hợp đó, nhưng mọi tiến trình vốn từ khuynh hướng tự nhiên của con người hướng tới sự kỳ ảo, và mặc dù khuynh hướng này có lẽ cũng phải, trong những lúc nào đó, nhận được một sự kiểm chứng từ các ý nghĩa và sự học hỏi, để nó vẫn có thể không bao giờ bị quét đi hết hoàn toàn ra khỏi chính bản chất của con người.

Thật lạ lùng, nếu một người đọc nào có tinh thần xét đoán, vẫn có thể nói được đối với việc thuật lại

của những nhà sử học đầy tinh thần kỳ bí này, những sự kiện lạ lùng như thế ngày nay sẽ không bao giờ có thể xảy ra được. Nhưng chẳng có điều gì lạ lùng cả, khi tôi luôn cho rằng con người vẫn phải chết trong mọi thời đại. Bạn chắc chắn cũng phải nhìn thấy đầy đủ về những trường hợp của sự yếu đuối đó. Chính bạn cũng đã nghe được có nhiều mối quan hệ diệu kỳ như thế đã được bắt đầu, nó được hành xử bởi sự nóng giận do một người khôn ngoan và có óc phán đoán nào đó, dù ít nhất cũng đã từng bị bỏ đi, ngay cả chỉ bởi sự tầm thường. Chắc chắn những điều nói dối nổi tiếng này đã được lan rộng và nở hoa đến một mức độ thật hết sức cao độ như thế, lên cao hơn nữa, cũng giống như khi bắt đầu; nhưng vì đã được gieo trong một mảnh đất thích hợp hơn, và cuối cùng đã mọc lên trong những sự lạ thường, gần như ngang bằng với những gì mà họ đã thuật lại.

Tôi hẳn cũng cần phải thêm vào một lý do thứ tư, nó làm giảm bớt đi quyền lực của những con người đặc biệt, nhưng lại không có những sự xác nhận về các bằng chứng nào, ngay cả những xác nhận vẫn không được phát hiện một cách công khai, dù không bị chống lại bởi vô số những người chứng; đến nỗi không phải chỉ có phép lạ phá hoại mất niềm tin của sự xác nhận chứng cứ, nhưng là chính sự xác nhận chứng cứ phải tự tiêu hủy nó. Để cho điều này được dễ hiểu hơn, chúng ta hãy xem xét trong các vấn đề tôn giáo, vẫn cho bất cứ điều gì khác hẳn là phản ngược lại; và không thể nào mà những tôn giáo cổ của La Mã, Thổ Nhĩ Kỳ, Xiêm La, và Trung Hoa, đều cần thiết tất cả mọi điều gì của chúng phải được xây dựng trên một nền tảng vững chắc nào đó. Mọi phép lạ, tuy thế vẫn được cho là đã được tạo tác ra trong bất kỳ một trong những tôn giáo này (và tất cả chúng đều đầy đầy các phép lạ), vì mục tiêu trực tiếp của chúng, là phải xây dựng nên một hệ thống đặc biệt đã được nhằm tới; để cho nó có được cùng sức mạnh, cho dù là gián tiếp hơn, để nhằm vượt qua được mọi hệ thống khác. Và để tiêu diệt một hệ thống thù địch, nó cũng có vẻ như cần tiêu diệt niềm tin vào những phép lạ này, mà trên đó hệ thống kia đã được xây dựng; để cho mọi sự khác thường của tôn giáo khác nhau đều được xem như là các sự kiện trái ngược, cũng như các bằng chứng về các sự lạ lùng này, cho dù yếu hay mạnh, vẫn luôn là trái ngược với nhau. Theo phương pháp này của lý luận, thì khi nào chúng ta tin tưởng được vào một phép lạ nào đó của Mahomet, hay những người kế thừa ông ta, thì chúng ta cũng có sự bảo đảm cho chúng ta về những lời xác nhận những chứng cứ của một số những người Ả Rập hoang dã. Và mặt khác, chúng ta cũng phải nhìn nhận quyền lực của Titus Livius, Plutarch, Tacitus, và nói tóm lại, của mọi tác giả về chứng cứ của người Hy Lạp, Trung Hoa, và người Thiên Chúa giáo La Mã, họ đã thuật lại các phép lạ nào đó ở trong chính tôn giáo đặc thù của họ. Và tôi cho rằng chúng ta đang xem xét các lời xác nhận về bằng chứng của họ trong cùng một thứ ánh sáng, như thế chính họ đã lưu ý về phép lạ của Mahomet, và cũng có trong những từ ngữ thể hiện của nó một sự mâu thuẫn với chính nó, với cùng một sự chắc chắn, như thể họ có đối với chính phép lạ mà họ đã thuật lại. Lý lẽ này cũng có vẻ quá tinh tế và sâu xa; nhưng thực tế nó lại không khác với lý lẽ của một quan toà, mà ông ta được giả định như đã tin vào cả hai người chứng để buộc tội một người nào đó, như là đã phá hủy được sự xác nhận chứng cứ của hai người khác cũng đã xác nhận với ông ta là họ ở vào một quãng xa lắc, vào chính thời điểm mà kẻ tội phạm đó được cho là đã phạm tội...

David HUME, Tra vấn về trí tuệ con người, Chương X.

VICO (1668 - 1744)

Jean Baptiste Vico là triết gia ở thành phố Naples và ông đã đạt đến việc diễn tả, trong một tầm nhìn tổng hợp, thiên hồi ký về cái ngã tư quốc tế này của châu Âu. Con trai của một ông chủ nhà sách nhỏ, ông không đạt được những vinh quang khoa bảng, cũng không thành danh trên văn đàn, mà suốt đời vẫn

sẽ chỉ là một giáo sư khoa tu từ học không được người đương thời đánh giá đúng mức tài năng. Sự quan tâm không mệt mỏi của ông, đối với những hình thức diễn đạt đa dạng sẽ cho phép ông phát triển, bên lề của những hệ thống duy lý cổ điển đồ sộ, một nền triết học về hữu thể và ngôn ngữ được trình bày, trong tác phẩm của cả một đời, bộ Những nguyên lý của một khoa học mới liên quan đến bản chất chung của mọi quốc gia, một tác phẩm từng biết đến nhiều ấn bản từ 1725 cho đến 1744 (với ấn bản sau khi mất và trở thành kinh điển).

Dựa trên một nền siêu hình học theo Tân thuyết Platon được bổ sung với thuyết Augustin và những nền thần học của trào lưu Phản Cải cách (Contre - Réforme) - của Suarez, Malebranche - Vico khám phá sự bám rễ của tư tưởng trong những chức năng tượng trưng của tinh thần và chỉ ra rằng tri thức của con người thăng tiến nhờ sự nhận định về một cảnh giới cao hơn, Đấng Quan phòng. Việc sử dụng những nguyên nhân mục đích này cho phép ông đoạn tuyệt với kiểu giải thích ẩn dụ (l'interprétation allégorique) về những chứng từ của quá khứ (vốn là nét đặc trưng của nền văn hoá Trung cổ và Phục hưng) và phát sinh ra, không hẳn là "triết lý lịch sử" như người ta vẫn gọi, mà là một thứ "lô-gích học về cái tượng trưng" (la logique du symbolique) hay là "siêu hình học của các nhà thơ" (la métaphysique des poètes) và mô tả những định luật hồi quy của nó trong đời sống của các xã hội.

PHƯƠNG PHÁP DẠY VÀ HỌC TRONG THỜI ĐẠI CHÚNG TA

(La Méthode des Études de Notre Temps)

Tranh đấu chống lại chủ thuyết Descartes và ca tụng cái như thật

Trong cuộc đánh giá lại khoa tu từ học và cả triết học nữa, giữa lòng tư tưởng triết lý, Vico đục đầu vào khái hoàn môn của chủ thuyết Descartes và của nền triết học tiến hành qua những ý tưởng minh và biệt (des idées claires et distinctes) đang thịnh hành ở Naples (tiếng Ý là Napoli, thời đó còn là một đô thị - quốc gia). Trong bản văn này, với tư cách là một nhà sư phạm, ông nêu bật kiểu giáo dục chỉ muốn biết đến những phán đoán đúng mà không biết đến tầm quan trọng của lương thức phổ biến (le sens commun) sẽ đem lại những nguy cơ nào cho trẻ thơ. Chống lại thứ lý trí hiếu biện (la raison discursive), Vico bảo vệ khả năng tưởng tượng, phát minh và sáng tạo.

Ngày nay chúng ta cho bắt đầu việc học hành bằng sự phê bình (a). sự phê bình - nhằm bảo vệ chân lý đầu tiên (1) chống lại sai lầm và ngay cả mọi nghi ngờ sai lầm, đòi hỏi rằng tất cả những gì thuộc về những chân lý đệ nhị đẳng và cái giống thật đều phải được đuổi ra khỏi tâm trí, cùng một trật với cái sai lầm. Nhưng đó là một thái độ đem đến nhiều bất tiện, bởi vì điều cần đào tạo trước tiên nơi các thiếu nhi, thiếu niên, là lương thức chung, để khi đạt đến tuổi trưởng thành, chúng không hành động theo những kiểu cách kỳ khôi, lập dị, quá đáng. Vậy mà cũng giống như khoa học sinh ra từ cái đúng và nhầm lẫn sinh ra từ cái sai, cũng vậy lương thức chung sinh ra từ cái giống thật, cái coi như đúng. Thật vậy, cái coi như đúng gần như đứng giữa cái đúng và cái sai, trong mức độ mà cái gì thường hay đúng (2) thì chỉ rất hiếm khi sai. Đó là lý do tại sao, trong mức độ mà lương thức chung phải được phát triển hết mức nơi các thiếu niên, thì ta nên e rằng sự phê bình của những người hiện đại có thể bóp nghẹt lương thức đó nơi trẻ thơ. Và chẳng, lương thức thông thường là quy tắc của thuật hùng biện, cũng như của mọi sự thận trọng... Như vậy, có nguy cơ tiềm ẩn là sự phê bình của chúng ta không chừng lại khiến cho thanh thiếu niên kém đi khả năng hùng biện. Cuối cùng, những nhà phê bình của chúng ta đánh giá rằng chân lý đầu tiên của họ thì có trước, ở bên ngoài và cao hơn mọi hình tượng cơ thể (image corporelle). Nhưng họ dạy điều đó cho các thiếu niên quá sớm, vào độ tuổi mà chúng còn

chưa đủ khả năng để chịu đựng. Thực vậy, cũng giống như lý trí thì vững vàng nơi người già, còn trí tưởng tượng lại nở hoa trong những tâm hồn trẻ thơ và đùng vì lý do gì mà đi bóp nghẹt trí tưởng tượng trong đầu óc con trẻ, bởi trí tưởng tượng vẫn luôn được coi là thông số đáng mừng cho tính khí tương lai...

Ngày nay, chỉ có óc phê bình được tôn vinh; môn thống thiết học (la topique), thay vì được đặt lên hàng đầu, thì lại bị đẩy xuống hàng cuối cùng. Lại là một nhảm lẫn nữa, bởi vì việc giảng dạy môn thống thiết học lẽ ra phải đi trước việc giảng dạy sự phê bình, cũng giống như việc khám phá ra những lập luận, từ bản chất, phải đi trước việc phê phán tính đúng sai của chúng.

Giambattista VICO,

Phương pháp giảng dạy và học trong thời đại chúng ta.

Âm chỉ đến cái "Tôi suy tư" của Descartes (Le Cogito cartésien).

"thường thấy nhất": một phạm trù của Aristote nêu lên đặc trưng thông tin của một vật chất trong một thế giới đầy sự bất tất (ngược lại với trật tự trên trời).

Học thuyết về phán đoán, biểu thị đặc trưng triết học Descartes theo Vico; theo Cicéron, thì sự phê bình đối lập với môn thống thiết học (topique) vốn là một thứ lô-gích học về những điều thông thường, gần với không phải tính đúng sai của những phán đoán, mà là sự khám phá ra những lập luận.

NHỮNG NGUYÊN LÝ CỦA MỘT KHOA HỌC MỚI

(Scienza nuova prima/ Principes d'une science nouvelle)

Ấn bản hoàn tất thành năm quyển của bộ Những nguyên lý của một khoa học mới đề năm 1744, ít lâu sau khi tác giả qua đời.

Tác phẩm này được quan niệm vừa như một môn "thần học dân sự có lý luận về Quan phòng thiêng liêng" một "lịch sử những ý tưởng của nhân loại", một "lịch sử lý tưởng vĩnh hằng" và một "triết lý về thế giá". Triết gia phác thảo bức tranh mô tả cuộc tiến hoá tuần hoàn của lịch sử, từ tình trạng man rợ đến nhân tính rồi quay về chỗ cũ. Tác giả kết luận bằng sự khẩn cầu một nền cộng hoà tự nhiên vĩnh hằng do Đấng Quan phòng sắp đặt.

Năm 1827, Michelet xuất bản tác phẩm này của Vico dưới tựa đề Những nguyên lý của triết học lịch sử và giải thích theo chiều hướng cách mạng nguyên lý của triết gia Ý về một nhân loại tự sáng tạo nên thế giới của mình. Các triết gia Mác-xít sẽ đi theo đường hướng này.

Mở rộng phạm vi của triết học

Vico không phê bình tầm mức khách quan của tư biện siêu hình (la spéculation métaphysique) như Kant sẽ làm sau này; mà đúng hơn là ông đề xuất mở rộng việc sử dụng nó để tránh biến nó thành một khoa học thuần hình thức tách rời khỏi những quyền lợi của con người. Trong mục đích này ông đề nghị đi từ một nền siêu hình học về tinh thần cá nhân đến siêu hình học về tinh thần phổ quát đang điều

lý những cộng đồng nhân loại.

Thế giới của Những dân tộc Ngoại đạo chắc hẳn không thể chỉ được tạo ra bởi những con người. Hậu quả từ chân lý này, qua cả một đại dương mệnh mông của hoài nghi, thoáng hiện một miền đất nhỏ xíu mà người ta có thể đặt chân: Những nguyên lý của thế giới ngoại đạo phải được tìm thấy trong bản tính của tinh thần nhân loại và trong sức mạnh của tư tưởng chúng ta. Lúc đó người ta nâng Siêu hình học từ tinh thần nhân loại, vốn trước nay chỉ được chiêm ngưỡng trong con người đặc thù để dẫn dắt nó trở lại với Thượng đế được quan niệm như Chân lý vĩnh hằng - như thế nó tạo thành phần lý thuyết tuyệt đối phổ quát của triết học thiêng liêng - vậy là người ta nâng nền Siêu hình học này lên sự chiêm ngưỡng Ý nghĩa chung của Nhân loại, trong khi coi nó như một tinh thần nhân loại được quy định bởi những dân tộc, để dẫn dắt nền Siêu hình học này về với Thượng đế được quan niệm như Đấng Quan phòng vĩnh hằng; một nền Siêu hình học như thế lúc đó sẽ tạo thành phần thực tiễn tuyệt đối phổ quát của nền Triết học thiêng liêng. Chính dưới hình thức này, không dùng đến bất cứ giả thuyết nào - bởi vì Siêu hình học phi bác tất cả mọi giả thuyết - mà người ta đề xuất đi tìm lại, trong trật tự của những sự kiện, những nguyên lý của khoa học này qua những biến đổi của tư tưởng chúng ta trong hậu thế của Cạn, của Cam và của Japhet (1) sau trận Đại Hồng Thủy.

Gianbattista VICO, *Những nguyên lý của khoa học mới*.

1. Đây là những người con của ông Noé, theo Kinh thánh.

Một giảng luận chính trị về thần thoại

Đối với Vico, những huyền thoại không có nghĩa là cổ nhân nắm giữ một Minh trí tàng ẩn, mà chúng chỉ cho thấy những vật giằng nhau (les enjeux) trong đời sống xã hội của họ và những mê tín mà họ phải vận dụng đến để xây dựng xã hội cho nó tồn tại mặc dầu sự đối địch của những quyền lợi cá nhân. Như thế, là kẻ đứng đầu các thần linh, Jupiter tập trung nơi mình thời điểm mà con người đã bỏ đời sống lang thang và định cư trên nền tảng nông nghiệp với sự phân chia đất đai và quyền bói toán. Vậy là Vico chống lại những người theo thuyết tự nhiên quyền khi đặt vạn quốc công pháp lên trên tôn giáo, và đem lại một ý nghĩa chính trị cho công cuộc đọc lại ngẫu tượng giáo qua ánh sáng pháp lý (une relecture juridique du paganisme).

Người ta đã tưởng tượng Jupiter là cha đẻ của mọi kẻ ở trên trời và vua của chư thần. Ông ta cũng là nguyên lý cho việc sùng bái Ngẫu tượng và Bóc phệ hay khoa học về những điềm cát hung... Sùng bái Ngẫu tượng và Bóc phệ, theo Những nguyên lý của Thi ca, là chị em song sinh từ Ẩn dụ chính trị đầu tiên theo đó Jupiter là Ông trời đã viết luật lệ bằng tiếng sét và in chúng ra bằng tiếng sấm. Chính trên ẩn dụ này mà cảm thức thi ca chính trị đầu tiên được tạo thành, nơi đó hợp nhất cái trang nghiêm cao nhã và cái bình dân phổ biến,

"Trong những thời đại xa xưa,

Các vị anh hùng đọc luật lệ trên ngực thần Zeus".

... Jous (1) vừa có nghĩa là Jupiter vừa có nghĩa là Luật lệ... và trên ý tưởng này: Luật lệ cũng là một với Jupiter. Những triều đại thiêng liêng đặt nền tảng trên sùng bái ngẫu tượng và Lời Thiêng, nghĩa là sự kiện thần linh nói qua Sấm ngữ của Bóc phệ. Và như thế Vạn quốc Công pháp khởi đầu, một Luật lệ

thiên liêng... Tính thái cô của Jupiter được xác chứng bởi cây sồi được dâng lên cho Ngài, bởi vì chính Ngài đã ngăn cản bước chân, trong một số vùng, những con người chỉ ăn trái cây rừng. Chính vào thời điểm đó mà Nguyên lý lớn về việc Phân chia các Cánh đồng bắt đầu, đặt cơ sở trên Tôn giáo Sấm sét, thứ sấm sét đã ném Những người Không lồ bạo nghịch xuống đất, nghĩa là khoanh vùng họ nơi những Miền đất xác định.

Gianbattista VICO, *Những nguyên lý của khoa học mới*.

1. *Tiếng Latinh có nghĩa là Luật lệ, mà người ta gặp trong sở hữu cách (le génitif) của Jupiter, là Jovis.*

2. *Đó đồng thời là bọn Titans trong thần thoại Hy Lạp vừa là những Géants nói trong Kinh thánh. Đối với Vico, đó là thân phận của con người sau khi sa đọa và trước thời ngẫu-tượng-giáo (le paganisme).*

Hồi quy vĩnh cửu của "nền cộng hoà thiên nhiên vĩnh hằng" (L'éternel retour de la république éternelle naturelle) (a)

Bởi vì ông nhận định những biến cố lịch sử từ những hình thức phổ quát đem lại ý nghĩa cho chúng, Vico đã đi đến chỗ nêu bật lên tính song hành trong sự phát triển của mọi nền văn minh. Theo cách đó, ông cho rằng thời Trung cổ ở châu Âu đã phát triển như thời đại Homère của Hy Lạp và rằng Dante chính là Homère của thời hiện đại, trong khi ông tiên kiến, đối với xã hội chúng ta, một quá trình suy tàn giống như sự suy tàn của Đế quốc La Mã. Đó là động thái mà ông gọi là chiêm nghiệm "lịch sử lý tưởng vĩnh hằng" nó thiết lập diễn tiến của lịch sử thực sự theo một trật tự bất biến được những hồi quy của lịch sử xác chứng.

Với những hiện tượng hồi quy của văn minh nhân loại mà chúng tôi đặc biệt lưu tâm trong sách này, giờ đây chúng ta có thể suy nghĩ về những cuộc gặp gỡ đã diễn ra, dài theo tác phẩm này, về một số những đề tài, giữa những thời kỳ đầu và thời kỳ cuối của các quốc gia thời xưa và thời nay. Như thế, người ta sẽ có lịch sử, hoàn toàn mở ra, của những luật lệ và những biến cố liên quan đến người La Mã và người Hy Lạp, không phải trong cái gì mà lịch sử này có tính đặc thù manh mún, nhưng (bằng cách căn cứ trên đồng nhất tính xét trong bản thể của những ý hướng và sự đa dạng trong những cách thức khai triển), chúng ta sẽ có lịch sử lý tưởng của những quy luật vĩnh hằng mà theo cách đó các biến cố của mọi quốc gia diễn ra từ khi sinh thành rồi tăng trưởng cho đến khi suy tàn rồi tiêu vong, ngay cả cho dầu (mà điều này chắc hẳn là sai (b)) từ vĩnh cửu đã sinh ra, từ chu kỳ này đến chu kỳ kia, vô số thế giới. Đó là lý do tại sao chúng tôi cho tác phẩm này mang tựa đề Khoa học mới vì sẽ là bất công khi tước bỏ khỏi nó cái quyền và chân lý được xây dựng trên một lập luận phổ quát như bản tính chung của các quốc gia, một đặc tính mà mọi khoa học hoàn hảo trong ý tưởng phải có.

Giambattista VICO, *Những nguyên lý của khoa học mới*.

a. *Đối lại với siêu nhiên. Vico muốn nói rằng khoa học của ông về các xã hội chỉ là giả định những nguyên tắc thuần lý và rằng khái niệm Quan phòng mà ông gọi ra là một nguyên lý của thần học thuần lý (chứ không phải của thần học mặc khải).*

b. Bởi vì, đối với tác giả, thế giới đã được tạo ra và không phải là vĩnh hằng.

TRIẾT LÝ VÀO THẾ KỶ XVIII, HAY THỜI ĐẠI ÁNH SÁNG

Thế kỷ XVIII, mà sử gia Michelet gọi là "thế kỷ lớn" gây ngạc nhiên với tính "đa giá trị" của nó (sa multivalence). Ra đời từ 1685 đúng vào cực điểm của "cuộc khủng hoảng ý thức châu Âu" nó tàn lụi trong những cơn co giật cuối cùng của cách mạng Pháp. Khởi đầu dưới dấu hiệu của chuyên chế chính trị, vinh quang lớn nhất của thế kỷ này là đã long trọng tuyên bố chủ quyền tối cao thuộc về người dân và những quyền của con người và của công dân. Ở Anh, ở Pháp, rồi ở Đức, đây là "thế kỷ Ánh sáng" (Le Siècle des Lumières) tự hào về chủ nghĩa duy lý của mình trong khi mà đã có nguyên cả một nền tu từ học về bóng tối" (Une Rhétorique des Ombres) đang bí mật chuẩn bị những đợt sóng lãng mạn của cảm tính và con tim. Một thế kỷ với bao mâu thuẫn lớn: vừa duy tâm lại vừa duy vật, vừa hiện thực mà cũng đầy mơ mộng.

Một ý tưởng, như mũi tên, vượt qua cái thế kỷ XVIII sôi động này: đó là con người đi đến sự khẳng định chính mình, hay như Kant nói, con người đang thoát ra khỏi tình trạng "vị thành niên". Cuộc trường hành này đang diễn ra qua ba chặng đường: bắt đầu dưới hơi thở của tinh thần phê phán, nó thống mạ tất cả mọi thứ giáo điều, tiếp theo nó dẫn thân trên nhiều nẻo đường khác nhau chứng tỏ óc hiểu tri phổ quát của các tinh thần; và trong nửa sau của thế kỷ, nó đi đến cuộc tổng hợp rộng lớn mà Bộ bách Khoa mãi còn là một lâu đài hùng vĩ: công trình tổng hợp này ngày càng dồi dào, thịnh soạn hơn vì nó còn là một bắt đầu hơn là sự kết thúc: kể từ nay con người tự mang lấy gánh nặng của định mệnh mình.

Luồng gió phê bình ở đầu thế kỷ XVIII

Triết học của thế kỷ XVIII chỉ có thể được hiểu trong tương quan của nó với chủ nghĩa cổ điển: nó làm nghiêng ngả cái ý chí hướng đến quân bình của chủ nghĩa này; nó kéo dài tính duy lý trong khi biến đổi đi nhiều. Nó thức giấc trên một chân trời khủng hoảng và tự nhủ rằng chiến dịch phê phán sẽ còn phải phát huy mạnh mẽ hơn, sâu rộng hơn.

Cuộc khủng hoảng cơ bản là về tôn giáo và chính trị. Tôn giáo, vì niềm tin có xu hướng bị thay thế bởi những yêu cầu của trật tự duy lý và rằng, với bao nhiêu quan điểm dị giáo cứ bội nhân lên không ngừng, sự suy đồi trí thức và đạo đức của giới tăng lữ tìm thấy con đường dễ tự chìm đắm; việc phê chỉ sắc lệnh thành Nantes vào năm 1685 đã gây nên nhiều phản nộ. Cuộc khủng hoảng cũng mang tính chính trị và, về phương diện này, nước Anh đã làm gương với cuộc Cách mạng Vinh quang năm 1688 lay đổ tín điều "Vua nhận mệnh Trời để cai trị muôn dân". Ở Anh, triết học của Locke (1632 - 1704) phát động một kiểu tư duy mới; lý tính thuần lý của Hobbes (1588 - 1679) nhường chỗ cho lý tính suy lý, lưu ý nhiều hơn đến nhân loại học và đạo đức học. Những "ý tưởng Anh" sẽ là một hình mẫu cho "ánh sáng Pháp".

Nhưng ở Pháp, sở thích phê phán đi trước cái khẩu vị mê Anh (Anglomanie): Jurieu, Bayle, Fontenelle phản đối tinh thần giáo điều của triết học duy lý thế kỷ XVII; họ cũng đứng trên lập trường chống lại thứ chính trị chuyên chế nó là một kiểu kỷ hà hoá quyền lực*; cuối cùng, họ tố cáo những lời dối trá mà cho đến lúc đó người ta vẫn dùng để huyễn hoặc một dân tộc dễ tin và khai thác sự ngu dốt của quần chúng.

Luồng gió phê bình nổi lên đây đó khắp châu Âu, đầu cho lúc đó tư tưởng Đức còn chưa mạnh dạn cho lắm (chẳng hạn, Christian Wolf vẫn còn là môn đồ nhiệt thành của Leibniz). Luồng gió phê bình này là dấu hiệu của một nhu cầu thay đổi: thế giới cũ đang ngả nghiêng bởi vì những nhu cầu mới đang nảy sinh. Nền siêu hình học truyền thống đang phai mờ dần bởi vì khoa nhân loại học phát triển phi thường tương ứng với nhu cầu độc lập trí thức đang biểu lộ ngày càng gay gắt.

Tư tưởng nở rộ vào đầu thế kỷ XVIII

Cho đến giữa thế kỷ XVIII, châu Âu sống và suy nghĩ theo kiểu Anh: một đảng, triết học ở Anh dẫn mình vào những nẻo đường mới ít nhiều trung thành với những ý tưởng của Locke; đảng khác, đời sống đạo đức và chính trị, bên kia biển Manche**, qua một khúc quanh mới bởi vì người ta nói đến quyền con người, quyền công dân, quyền có tự do...

Thực vậy, mô hình Anh quốc mang nét đặc trưng của ý tưởng tự do: về tôn giáo, chủ nghĩa phóng nhiệm (le latitudinarisme) mở đường cho tôn giáo tự nhiên, trong đó Toland (1670 - 1722), Collins (1676 - 1729), Woolston (1699 - 1733) cố gắng chứng tỏ rằng những tín điều không phải là công việc của niềm tin mà là của lý trí. Các tác giả này đã phác thảo - điều mà sau này Voltaire, rồi Kant sẽ hiểu rất tuyệt - một tôn giáo chỉ trong những giới hạn của lý trí. Vấn đề đạo đức trở thành chủ đề trung tâm của suy tư triết lý, thế chỗ những đề tài tôn giáo hay siêu hình. Chủ nghĩa duy tình cảm kiểu Anh (le sentimentalisme anglais) đã phát triển như thế, được minh họa bởi những tư tưởng gia như Shaftesbury (1671 - 1713), Hutcheson (1694 - 1746) hay Butler (1692 - 1752). Họ phục hồi phẩm giá cho cảm tính mà chủ nghĩa duy lý của thế kỷ XVIII đã lên án cùng một trật với trí tưởng tượng. Khi xiển dương tính thiện tự nhiên nơi con người, họ tấu khúc dạo đầu cho nỗi buồn tiền lãng mạn của những tâm hồn đa cảm.

Nhưng triết học Anh quốc mang tính đa chiều kích: trong khi Mandeville (1670 - 1732) gọi hứng cho phong trào duy lợi (le courant utilitariste) thì thuyết liên tưởng (l'associationisme) bành trướng và một vài tác giả nghiêng về một tri thức trực tiếp mà người ta có thể gọi là thuyết trực giác (l'intuitionisme). Trong sự nở rộ này, hai triết gia nổi bật lên: George Berkeley (1685 - 1753) và David Hume (1711 - 1776). Tính độc đáo của vị sau này là tán dương một thứ chủ nghĩa duy nghiệm căn bản kèm theo một chủ nghĩa hoài nghi vững chắc; trong tri thức cũng như trong hành động con người đều không có thể mang lại một câu trả lời thoả đáng cho mỗi ưu tư siêu hình của mình. Nhưng chủ nghĩa hoài nghi của Hume không mang sắc thái tuyệt vọng: thiên nhiên, theo lời ông, đã chữa cho ông khỏi "nỗi sầu triết học" (la mélancolie philosophique).

Dầu thế nào đi nữa, ảnh hưởng của "những ý tưởng Anh quốc" cũng rất đáng kể: trước tiên là ở Pháp, nơi Montesquieu (1689 - 1755) và Voltaire (1694 - 1778) không hề che dấu sự hào hứng của họ và khoe khoang "cuộc cách mạng tinh thần" mà đời sống hiện đại đòi hỏi và nước Anh đã vẽ ra sơ đồ; rồi ở Ý, nơi Vico (1668 - 1744) phát triển, như người Anh, ý tưởng về một nhân tính trên đà sinh thành (une nature humaine en devenir); ở Đức nữa, với thế hệ của trào lưu Aufklärung mà những khuôn mặt nổi bật là Mendelssohn (1729 - 1786) và Lessing (1729 - 1781).

Mặc dầu có những biến thái hơi khác nhau, song vẫn có một "thị trường chung châu Âu về những ý tưởng" và điều đó giải thích tầm quan trọng những tổng hợp rộng lớn chúng sẽ đánh dấu nửa sau thế kỷ XVIII.

Thời kỳ những tổng hợp rộng lớn

Giữa lòng thế kỷ XVIII, lý trí được chào đón, không chút dè dặt, như là "khả năng tối thượng của con người". Lý trí không biệt nhỡn với một quốc tịch nào và nếu đã suy tư triết lý đạt đến biên độ rộng lớn nhất của nó ở Pháp, song nó cũng lan toả khắp châu Âu mà người ta tạo ra những dự án mang tầm thế giới và những tham vọng đạt đến một thứ quốc tế công pháp.

Cái đà phi thường đó được khai triển quanh ba trục chính: thiên nhiên, con người và chính trị.

Mô hình của Newton thôi miên trí tuệ của thế kỷ XVIII: chỉ cần kể những cái tên Buffon (1707 - 1788) và Maupertuis (1698 - 1759) để chứng minh điều đó. Cả hai người đã vận dụng vào thực tiễn những đặc tính nhận thức luận trong khoa học của Newton. Thiên nhiên cũng hé lộ những bí mật nhờ vào những kính hiển vi của Needham và của Lavoisier; còn kính viễn vọng của Herschel đẩy lùi những biên giới của trường tự nhiên.

Là những triết gia hơn là nhà khoa học, những nhà bách khoa (les Encyclopédistes) - dưới sự lãnh đạo của Diderot (1713 - 1784) và d'Alembert (1717 - 1783) - đưa vào công trình một tinh thần phân tích và một khả năng tổng hợp khiến cho không có gì thuộc về con người mà lại xa lạ đối với họ. Đại công trình bách khoa tập hợp hơn hai trăm tác giả, họ khám phá cuốn sách lớn của thế giới, mỗi người với ít nhiều tính độc đáo.

Triết học về thiên nhiên tìm thấy một kiểu diễn tả khá đặc thù nơi những nhà trọng nông (les Physiocrates). Có lẽ họ là những kinh tế gia hơn là triết gia; nhưng việc quản trị thiên nhiên tìm cách - như những tác phẩm của Quesnay, Dupont de Nemours, Turgot... chỉ dạy - giải thích đời sống kinh tế bằng những điều tiên nghiệm duy tự nhiên: thiên nhiên, theo họ, là một trật tự bất khả vi phạm và có tính quan phòng được Thượng đế tạo dựng ra; mọi định luật của thiên nhiên đều có thể biết được với các giác quan. Vậy ta nên biết những định luật này mà sự hiểu biết và tuân theo sẽ hứa hẹn thành công, còn mọi vi phạm chắc chắn là sẽ bị chế tài. Như thế chủ nghĩa trọng thương (le Mercantilisme) phải lùi bước; và chẳng sự phú cường của quốc gia chủ yếu có nền tảng trên sản xuất nông nghiệp. Nhưng cảnh tượng ngoạn mục nhất trong nửa sau của thế kỷ XVIII đó là tất cả những kẻ dẫn đầu trong lãnh vực triết học đều gắn bó với việc tìm hiểu con người. Vậy là người ta chứng kiến hiện tượng được gọi là sự lên ngôi của những khoa học nhân văn. Theo đường rẽ nước của bộ Tiểu luận về trí tuệ con người của Locke, một cuộc nghiên cứu tâm lý rộng khắp được khai triển mà những nối dài qua các khoa sư phạm, ngữ học, lịch sử, xã hội đạt đến tầm cỡ đáng kể. Những bậc thầy của trào lưu này - một trào lưu nhắm đến thay thế khoa thần luận (theodicée) cổ điển bằng khoa nhân luận (anthropodicée) - cũng lại là những tay Bách khoa, trong số họ người ta có thể kể "bộ tộc những triết gia", với Mably, rồi nào là Condillac, La Mettrie, d'Holbach, Helvétius. Thế là diễn ra, dưới sức đẩy của Condillac (1714 - 1780), một khoa "vật lý học thực nghiệm về tâm hồn" trong đó cảm giác là kinh nghiệm nguyên thủy và không thể nghi ngờ. Cùng lúc, những nhà tư tưởng khác hướng đến một kiểu giải thích duy vật về con người và những hoạt động của nó. trong một thời gian dài, người ta đã cho rằng chủ nghĩa duy vật này phái sinh từ chủ nghĩa duy cảm giác của Condillac. Thật ra hình như nó có những suối nguồn khác, chẳng hạn như thuyết nguyên tử của Lucrèce. Từ cái bầu khí ưa khuynh đảo này, mà các triết gia như La Mettrie và Helvétius không ngần ngại khuấy động lên, đôi khi tư tưởng của Hội Tam điểm cũng len lỏi vào, và ở Đức, một số triết gia, từ Goethe đến Nietzsche không tỏ ra vô cảm

đôi với những âm sắc đôi khi nghịch dị. Ở Anh quốc, trái lại, người ta lại không hào hứng lắm với chủ nghĩa duy vật kiểu đó: Adam Smith và Bentham hướng nghiên cứu của họ về kinh tế học và đạo đức xã hội.

Triết học chính trị, rõ ràng là chi lưu của khoa nhân loại học, bắt đầu một đà tiến đáng kể. Tiếp theo Hobbes, Locke đã hướng đầu óc người ta về những vấn đề lập hiến, Montesquieu, người hâm mộ hiến pháp nước Anh đã chỉ ra - bởi khoa vị tướng học về những chế độ và bởi định nghĩa về một nền chính trị ôn hoà mà tự do của công dân là vật bảo chứng - rằng công pháp là cơ cấu nền tảng của Nhà nước nào muốn tồn tại, Hume đã khảo sát những nền tảng của chính trị; phái Bách khoa đã khởi công một khoa nhân loại học lạc quan mà những nhà độc tài sáng suốt như Frédéric nước Phổ hay Catherine của nước Nga có tham vọng phô bày những việc làm tốt đẹp. Nhưng đúng là "triết lý chính trị hãy còn chờ ra đời".

Rousseau (1712 - 1778) đã từng được biết đến khi ông xuất bản vào năm 1762 quyển *Du Contrat Social ou Principes du droit politique*. Tấu lên khúc dạo đầu, bằng một cuộc cách mạng phương pháp luận phi thường, cho triết lý của chủ nghĩa phê phán, Rousseau phát triển một triết học về pháp quyền trong đó ý nghĩa của những khái niệm căn bản của pháp quyền chính trị được xác định rõ, chẳng hạn như ý chí chung, dân chúng, chủ thể, luật lệ, chính quyền, Nhà nước... Ảnh hưởng của ông đối với những người làm nên cuộc Đại cách mạng, 1789 là rất đáng kể nhưng nhiều khi cũng rất mập mờ, lưỡng nghĩa. Dầu thế nào thì Kant và Fichte cũng nói rằng họ rung động vì triết học của Rousseau. Tuy nhiên vào cuối thế kỷ, rất nhiều lời phê bình ào ào công kích ông, chẳng hạn của Chateaubriand, của Benjamin Constant, của Joseph de Maistre... Tuy nhiên, không nghi ngờ gì là với Rousseau, một quan niệm mới về pháp quyền chính trị đã được khai sinh, không tách rời với ý tưởng về tự do. Trong mọi trường hợp, thì phần cuối của thế kỷ XVIII ở Pháp cũng sẽ nhận lấy di sản, được đảm nhiệm với ít nhiều ưu mẫn, của tư tưởng ông.

Nhưng người ta cũng không thể làm thinh về ảnh hưởng mà Rousseau tác động lên Kant (1724 - 1804). Kant cũng đặt vấn đề con người vào trung tâm của công trình suy tư: một câu hỏi mà, theo chính lời ông, bao gồm ba nghi vấn khác: Tôi có thể biết được gì? Tôi phải làm gì? Tôi có quyền hy vọng chẳng? Triết học của Kant, vào cuối thế kỷ, đề xướng một viễn tượng tổng hợp tôn nghiêm trong đó sự hiểu biết về nhân tính được đổi mới rất nhiều. Thực vậy, Kant rất ưu tư về con người và về số mệnh của nó khiến cho triết lý của ông khó mà xa lạ với vấn đề chính trị, những học thuyết đạo đức khác biệt va chạm nhau mạnh mẽ trong thế kỷ lớn, cuộc khủng hoảng của ý tưởng châu Âu, những lý thuyết về khế ước xã hội, triết học ánh sáng ở Pháp, trào lưu Aufklärung ở Đức, chế độ độc tài sáng suốt, những Người khởi nghĩa ở Mỹ, bản Tuyên ngôn độc lập ngày 4 tháng 7, 1776 vang lên hùng hồn bên kia bờ Đại Tây dương, và cuối cùng là cuộc Cách mạng Pháp đã cắm những cột mốc cho lịch sử cận đại một cách thật mạnh mẽ, rõ nét và chuyển động của văn hoá gia tốc dồn dập khiến Kant không còn có thể, như Descartes, chỉ đắm mình vào những suy niệm siêu hình về cái ego cogito (cái Tôi suy tư). Đối với ông, những tương quan giữa các sự kiện và các ý tưởng - cuộc Cách mạng năm 1789 hãy còn hiện diện tươi rói để chứng minh cho điều đó, tạo thành các giai đoạn của lịch sử nhân loại. Và điều đập mạnh vào ông nhất, như ông đã nói ngay cả trước khi cuộc Cách mạng Pháp xảy ra, đó là cái "xã hội tính phi xã hội của con người" (*l'insociable sociabilité de l'homme*). Tuy nhiên, ngay cả nếu con người gây chiến với nhau, họ cũng không phải là chó sói. Con người không phải là thành phần của một bầy đàn. Nó vượt qua thiên nhiên và trong cuộc thăng tiến đến văn hoá, nó phải cặp vào một xã hội chính trị ngay cả khi nó biết rằng vấn đề một pháp quyền chính trị quốc tế là vấn đề nan giải nhất. Nhưng đã đến

lúc phải hiểu rằng "Hiến pháp hoàn hảo giữa những con người chính là vật tự thân"; vậy là, Hiến pháp dân sự, trong quốc gia, là sự trình bày một ý tưởng của lý trí thực tiễn; trong đó trung gian cơ bản của văn hoá được diễn tả. Xã hội dân sự diễn tả cho con người cái nhu cầu của nhiệm thể bên kia hữu thể (le besoin du devoir-être par-delà l'être), cái như cầu của giá trị và pháp quyền bên kia sự kiện (le besoin de la valeur et du droit par-delà les faits).

Vì nó tương ứng với một thời đại biến chuyển sâu xa, toàn diện, nên triết học của thế kỷ XVIII, mới thoát xem, dường như có vẻ đa hình (polymorphe). Lại nữa, ấn tượng này còn có thể được tăng cường thêm vì làn sóng đang dâng lên của những âm ba tiền lãng mạn đang vang vọng trong những tác phẩm của Herder hay của Hamann, trong khoa học huyền bí của Mesmer, hoặc là cả trong lòng truyền thống những chiếc bóng đi từ tu sĩ Prévost đến Sade, ngang qua Bernardin de Saint-Pierre hay Goethe... thực tế là, động lực triết lý phát huy theo dòng thế kỷ XVIII, là khoa khảo cổ học của một cuộc cách mạng song trùng: cuộc cách mạng xã hội chính trị năm 1789 và cuộc cách mạng của Kant. Động lực này là dấu hiệu của một sự bắt đầu lại: sau hai cuộc cách mạng này, người ta sẽ không thể sống và suy nghĩ như trước nữa. Nếu đúng là trong cái thế kỷ XVIII đáng ngạc nhiên này, sự phê bình và chủ nghĩa hoài nghi chỉ có giá trị bởi vì chúng tham chiếu về một quá khứ mà chúng cho là có tội, song vẫn đúng là nhiệt tình và đà hưng khởi của nó có ý nghĩa vì tương lai mà họ hy vọng xây dựng như một chuỗi dài "những ngày mai ca hát". Chủ nghĩa lạc quan chiếm thượng phong trong thế kỷ này có nghĩa rằng những con người đạt đến độ trưởng thành, làm việc để phát minh ra tự do, một tài sản tinh thần vô giá, nói như Montesquieu, nó giúp ta hưởng thụ mọi tài sản khác với trọn vẹn hứng thú hơn, bởi vì điều tuyệt vời nhất trên đời chính là "nhân sinh quý thích chí".

Simone Goyard_Fabre.

MONTESQUIEU (1689 - 1755)

Charles Louis de Secondat sinh ra nơi lâu đài La Brède trong ngôi làng Montesquieu gần thành phố Bordeaux, ngày 18 tháng giêng, 1689, không xa quê hương của Montaigne. Được nuôi dạy ở nhà và nơi làng quê mình cho đến năm mười một tuổi, tiếp đó ông theo đuổi việc học tại trường trung học Juilly trong giáo khu Meaux, nơi Bossuet làm giám mục.

Nền giáo dục mà ông được hưởng ghi dấu sâu đậm lên ông và ảnh hưởng của ông thầy Malebranche đối với ông là không thể phai mờ. Sau những năm học luật ở Bordeaux, ông được nhận vào luật sư đoàn năm 1708.

Từ lúc đó, sự nghiệp trí thức và cuộc đời ông sẽ hoà lẫn vào nhau. Sau nhiều năm thương thức cuộc sống hoa lệ ở kinh đô ánh sáng Paris, ông trở lại La Brède năm 1713 để chịu tang cha, và được kế tập tước vị Nam tước de la Brède. Ông lập gia đình, được bầu làm Chủ tịch hội đồng nghị viện Bordeaux năm 1716 và cùng năm đó, được tuyển vào Hàn lâm viện Bordeaux. Ông say mê Cổ luật La Mã và mặc dầu những kỳ vọng khoa học của Hàn lâm viện, ông lại mơ đến một sự nghiệp văn học nhiều hơn.

Từ năm 1717, ông bắt đầu viết quyển Những bức thư Ba Tư mà ông xuất bản ở Paris năm 1721. Thành công rực rỡ. Trong xã hội tri thức và thời thượng ở Paris, ông không giấu tham vọng vào Hàn lâm viện Pháp, song mãi đến năm 1728 ông mới được tuyển vào. Lúc đó ông bắt đầu chuyến du lịch châu Âu, qua đó ông tích lũy những quan sát, những ghi chú, những phác thảo công việc, những suy nghĩ cá nhân về những phong tục, về lịch sử, về tâm hồn của những dân tộc khác nhau. Hành trình kết thúc ở Anh

quốc nơi ông lưu lại từ 1729 đến 1731. Từ lúc đó ông đã có thể tích lũy nguyên liệu phong phú cho tác phẩm lớn của mình. Sau nhiều ấn phẩm như Nhận định về sự phú cường của Tây Ban Nha, Suy nghĩ về nền quân chủ phổ quát, vào năm 1734 ông xuất bản Nhận định về những nguyên nhân hưng phế của Đế quốc La Mã. Chia thời gian cho Paris và quê nhà, ông làm việc cho tác phẩm của đời mình, Vạn pháp tinh lý, ra mắt người đọc năm 1748.

Những luận đề độc đáo mà ông trình bày về luật tự nhiên, về ảnh hưởng của phong thổ và khí hậu, lý thuyết về các loại chính quyền, những luật dân sự, Hiến pháp tự do, luật hình sự, ý tưởng về liên bang... không phải đã hợp với khẩu vị thưởng ngoạn của mọi người. Những lời công kích đến từ nhiều phía: các giáo sĩ dòng Tên, các giáo sĩ theo Jansen, từ La Mã, từ nghị viện Paris... Montesquieu trả lời bằng bản văn Bảo vệ quyền Vạn pháp tinh lý (1750). Mặc dầu bị đưa vào danh mục những sách cấm, nhưng tác phẩm của ông, được học giới đón nhận nồng nhiệt và rộng rãi. Danh tiếng của Montesquieu vang dội khắp châu Âu và sang cả châu Mỹ. Vinh quang tột đỉnh.

Song cũng là lúc Montesquieu gần như mù hẳn vì làm việc quá sức. Ông cảm thán: "Ta chỉ còn có hai việc để làm: học cách sống chung với bệnh tật và học cách chết". Bị cơn sốt ác tính vào tháng giêng năm 1755, ông qua đời tại Paris ngày 10 tháng hai, 1755, và được chôn cất trong khuôn viên giáo đường Thánh Sulpice. Bao nhiêu các triết gia của thế kỷ, chỉ có mình Diderot hiện diện trong lễ tang ông. Thời cách mạng, mộ ông bị xới tung, di hài cũng biến mất. Nhưng hoài niệm về ông vẫn còn sống mãi.

VẠN PHÁP TINH LÝ (De l'Esprit des Lois)

Trước Montesquieu, những nhà tư tưởng lớn về chính trị (Platon, Machiavel, Hobbes, Spinoza, Grotius) đã mang hoài bão xây dựng khoa học chính trị, nhưng họ chỉ lý luận về xã hội nói chung. Khước từ cách lập thuyết trừu tượng đó, Vạn pháp tinh lý nghiên cứu toàn bộ mọi xã hội trong thực tế đã từng tiếp nối trong lịch sử. Tác giả không nhằm thay đổi thế giới mà chỉ muốn giúp cho người ta hiểu nó.

"Tác phẩm này, Montesquieu viết, có đối tượng là những luật lệ, những tập quán và những phong tục khác nhau của mọi dân tộc trên trái đất này. Người ta có thể nói rằng đề tài quả là rộng lớn, bởi vì nó bao hàm mọi định chế đã từng được con người chấp nhận". Dự án quả là đáng kể về tầm cỡ và nhất là táo bạo xét trong nội hàm của nó. Montesquieu - "tin rằng con người, trong tính đa dạng vô cùng của bao nhiêu là luật lệ và tập tục, không phải chỉ được dẫn dắt bởi những phóng tưởng" - tìm kiếm trong đa phức tính của những định chế, cái gì làm nên nhất tính cơ bản của chúng. "Luật lệ của mọi luật lệ" là cái cho phép ta hiểu được sự phát biểu thành lời hay thành văn rõ ràng trong công trình hiến định của con người, về nhất thể và phức thể, về phổ quát và đặc thù.

Khía cạnh triết lý đó của tác phẩm, được cô đọng trong định nghĩa tổng quát về các luật lệ như là "những tương quan tất yếu phái sinh từ chính bản tính của sự vật", tuy vậy, cũng không nên để nó che mờ học thuyết chính trị nó đã dẫn dắt vị thẩm phán de la Brède đến chỗ đặt những nền tảng của một chủ nghĩa lập hiến tự do (un constitutionnalisme libéral) có khả năng gìn giữ và cứu vãn tự do của các công dân nhờ vào việc thiết định một tình trạng cân bằng quyền lực. Nước Mỹ non trẻ sẽ là quốc gia đầu tiên, ghi vào trong hiến pháp của mình những nguyên lý pháp chính được xác định bởi Montesquieu.

Tính phổ quát của các luật lệ (l'universalité des lois)

Chương đầu tiên trong quyển I của bộ Vạn pháp tinh lý có một chiều sâu đến chóng mặt trong đó ý nghĩa triết lý của luật lệ được giải minh, những luật lệ mà Montesquieu đã quan sát tính đa phức và tính lập dị trong một thế giới rộng lớn. Tất cả mọi luật lệ, trong phức tính của chúng đều tan hoà trong luật lệ thiên nhiên lớn lao mà duy nhất, luật thiên nhiên đó quản lý vũ trụ phù hợp với ý chí của Thượng đế, Đấng sáng tạo và bảo tồn. "Luật lệ của tất cả mọi luật lệ" (la loi de toutes les lois) cũng cho phép ta định nghĩa mọi luật lệ, dầu tạp dị đến thế nào, như là "những tương quan tất yếu phải sinh từ chính bản chất của sự vật". Dọc theo bậc thang các hữu thể, nghĩa là từ vật chất cho đến Thần tính, đi ngang qua động vật, con người và thiên thần, các luật lệ diễn tả những qui phạm siêu việt và thường hằng của pháp tính phổ quát (l'universelle légalité) được khuôn định trong thế giới bởi lý tính của "thần Jupiter cao cả".

Như vậy, các luật lệ của Thượng đế thì có trước và cao hơn các luật lệ của con người. Montesquieu bác khước những viễn tượng mang tính thực chứng (les perspectives positivistes) được phác thảo bởi Hobbes và ông khẳng định một cách tự hào giá trị ưu việt của những lý thuyết về pháp quyền tự nhiên như ông đã khám phá ra chúng khi đọc Aristote và Cicéron. Và bởi vì con người, do bản tính mong manh dòn ả của họ, thường dễ quên cái luật lớn của thiên nhiên, cần phải nhắc nhở họ nhớ lại nhiệm vụ: đặc biệt đó là công việc của nhà lập pháp trong xã hội dân sự.

Luật theo nghĩa rộng nhất là những quan hệ tất yếu từ trong bản chất của sự vật. Với nghĩa này, thì mọi vật đều có luật của nó. Thế giới thần linh, thế giới vật chất, những trí tuệ siêu việt, cho đến các loài vật, loài người đều có luật của mình.

Nói rằng một định mệnh mù quáng làm nên mọi việc trên đời này, thế là nói quáng xiên, vì còn gì phi lý hơn là cái mù quáng lại tạo ra cái thông minh!

Vậy thì phải có một cái lý nguyên thủy (1), và các quy luật tức là mối tương quan giữa cái lý nguyên thủy ấy với các sự vật, và giữa các sự vật với nhau.

Thượng đế quan hệ với vũ trụ trong tư cách của người sáng tạo và người bảo tồn vũ trụ. Thượng đế dùng quy luật ấy để bảo tồn. Chính Thượng đế làm ra các quy luật, vì quy luật ấy liên quan tới trí tuệ và quyền lực của Người.

Như chúng ta thấy, thế giới hình thành bằng vận động vật chất luôn luôn tồn tại: sự vận động ấy có những quy luật không thay đổi. Và nếu người ta tưởng tượng ra một thế giới khác với thế giới này, thì cái thế giới ấy cũng phải có những quy luật bất biến nếu không nó sẽ phải tan rã.

Như vậy sự sáng tạo của Thượng đế dầu có vẻ như một hành động độc đoán, cũng phải có quy luật, chẳng khác nào định mệnh của những kẻ vô thần.

Nói rằng Đấng Tạo hoá cai trị thế giới không theo một quy luật nào là nói chuyện mơ hồ, vì không có quy luật thì thế giới không tồn tại.

Các quy luật có mối quan hệ tất yếu. Giữa hai vật vận động khác nhau đều phải theo những quan hệ về khối lượng và tốc độ mà mọi sự vận động đều có: tăng, giảm, hay đình chỉ. Mọi sự tạp dị vẫn là nhất

quán, mọi sự thay đổi vẫn là kiên định. (2)

Những loài thông minh cá biệt có thể tự tạo nên quy luật cho nó, những cũng phải thuận theo những quy luật không do nó tạo nên. Trước khi có các loài thông minh cá biệt ấy thì đã có những quan hệ các loài và những quy luật tương ứng. Trước khi người ta làm ra quy luật thì đã có những quan hệ về sự công bằng tất yếu rồi (3).

(.....)

Nếu như ai đó đã chịu ơn một người nào thì phải biết ơn. Một vật nọ sinh ra vật kia thì vật mới sinh phải tồn tại phụ thuộc vào nguồn gốc của nó. Ai đã làm hại một người khác thì phải có ngày nhận hậu quả xấu tương đương, và v.v...

Thế giới trí tuệ cũng phải được cai quản như thế giới vật lý. Vì thế giới trí tuệ tuy có những quy luật không thay đổi theo bản chất, nhưng nó không tuân theo một cách nhất quán như thế giới vật lý. Đó là vì những cá nhân thông minh đều bị hạn chế theo bản chất của họ, do đó họ hay phạm sai lầm. Mặt khác, theo bản chất họ cứ tự mình hành động, họ không nhất quán tuân theo các luật nguyên thủy, và ngay cả những luật lệ do họ đặt ra họ cũng chẳng luôn luôn tuân thủ.

Người ta không biết các loài vật có bị cai quản bởi những quy luật vận động chung hoặc đặc biệt nào đó không. Loài vật không có mối quan hệ mật thiết với Thượng đế như là các loài khác trong thế giới vật chất; chúng chỉ có cảm xúc giữa chúng với nhau hoặc cùng với các giống khác. Loài vật bảo tồn nòi giống bằng sự thích thú; đó là luật tự nhiên; chúng liên kết với nhau qua cảm xúc chứ không phải qua hiểu biết. Chúng không tuân theo các luật tự nhiên một cách bất biến. Còn loài thảo mộc không tri thức mà cũng không cảm xúc thì tuân theo luật tự nhiên tốt hơn.

Loài vật không có tính ưu việt tối cao như loài người chúng ta, nhưng lại có cái mà chúng ta không có. Chúng không biết hy vọng như ta, nhưng chúng cũng không có sự sợ hãi như ta. Chúng cũng chết như ta, nhưng chết mà không tự biết. Phần đông loài vật còn biết tự bảo vệ hơn ta, nhưng không có một hành động bảo tồn nào thoát ra ngoài cái thích thú của chúng.

Con người, như một thực thể vật lý, cũng bị các quy luật bất biến cai trị, giống như mọi vật thể khác. Nhưng con người, là một thực thể có trí tuệ, và không ngừng vi phạm các luật do Thượng đế quy định, và thay đổi ngay cả các luật do chính mình quy định ra. Con người phải tự dẫn dắt lấy mình, nhưng họ lại bị hạn chế, hay phạm điều dốt nát và lầm lẫn như tất cả những trí tuệ hữu hạn, có khi họ còn đánh mất cả những kiến thức đơn sơ của mình nữa kia. Con người như một thực thể biết cảm xúc, họ bị lôi cuốn theo hàng nghìn thứ dục vọng, và lúc nào họ cũng có thể quên khuấy Đấng tạo hoá sinh ra mình. Thượng đế phải nhắc lại cho họ bằng các luật của tôn giáo. Con người trong mọi trường hợp có thể quên khuấy cả bản thân của mình, nên các nhà triết học phải nhắc họ bằng các luật của luân lý. Con người sinh ra để sống trong xã hội, nhưng có thể quên mất cả đồng loại (4), nên các nhà lập pháp phải nhắc nhở họ nhớ đến nghĩa vụ bằng các luật chính trị và dân sự.

MONTESQUIEU, Vạn pháp tinh lý. Quyển I, Chương 1.

1. Có một luật lệ của mọi luật lệ (Tham khảo Cicéron, De Legibus, và Jean Domat, Những luật dân sự trong trật tự thiên nhiên của chúng).

2. Nguyên văn: "*Chaque diversité est uniformité chaque changement est constance*". Câu này muốn nói lên ý Nhất tính trong phức tính (*l'unité dans la multiplicité*).

Tầm quan trọng của luật cơ bản của thiên nhiên.

Tương quan giữa những luật nhân định (*les lois positives*) và luật lệ lớn của thiên nhiên.

Luật của thiên nhiên (*Les lois de la Nature*)

Trước khi có những quy luật nói trên thì đã có những luật của thiên nhiên tạo ra sự tồn tại của chúng ta. Để hiểu được luật thiên nhiên thì phải xem xét một con người trước khi hình thành xã hội (1), xem anh ta tiếp nhận các quy luật của thiên nhiên trong tình trạng đó như thế nào.

Luật thiên nhiên đưa vào đầu óc ta ý niệm về Đấng Tạo hoá. Đó là điều quan trọng nhất; quan trọng nhất chứ không phải xếp thứ tự đầu tiên đâu. Con người trong trạng thái tự nhiên có khả năng nhận thức trước khi có được những hiểu biết. Những ý nghĩa đầu tiên của anh ta chưa phải là suy lý. Anh ta nghĩ đến chuyện giữ mình trước khi truy tìm nguồn gốc của mình. Trước hết anh ta cảm thấy mình yếu đuối, nên rất ít nói năng. Nếu cần một thí nghiệm, hãy tìm một người nguyên thủy trong rừng: cái gì cũng làm cho anh ta sợ hãi và chạy trốn. Trong trạng thái đó mỗi người đều thấy mình thấp kém và hầu như thấy ai cũng như mình. Họ không tìm cách tấn công nhau, và hoà bình là luật tự nhiên đầu tiên.

Hobbes (x) cho rằng ngay từ đầu con người đã kẻ này chinh phục kẻ khác. Nói thế là không đúng. Tư tưởng về đế quốc và thống trị là một tư tưởng phức tạp và phụ thuộc vào nhiều tư tưởng khác, chứ không phải là tư tưởng phát sinh ban đầu.

Hobbes (x) hỏi: nếu con người không ở trong trạng thái chiến tranh thì tại sao đi đâu họ cũng mang vũ khí, và họ phải có khoá để đóng chặt cửa? Như vậy, là ông ta gán cho con người tự nhiên những việc làm khi họ đã thành xã hội.

Thành xã hội rồi con người mới có những lý do để tiến công nhau và để tự vệ mình. Những cảm giác về nhu cầu sống gắn liền với cảm giác về sự yếu đuối của mình, cho nên tiếp sau đó là quy luật con người phải tìm cách để tự nuôi sống.

Tôi đã nói vì sợ hãi người ta phải chạy trốn, nhưng khi hai người nhận ra rằng đối phương của mình cũng sợ hãi như mình thì họ lại gần với nhau. Ngoài ra họ còn có sự thích thú của hai con vật được sống với đồng loại, nhất là khi con đực con cái gần nhau thì sự thích thú càng tăng lên. Vì vậy, luật thứ ba là lời cầu khẩn tự nhiên mà luôn luôn nam nữ thường nói bên nhau.

Ngoài tình cảm nói trên, con người còn cần có kiến thức. Đó là mối liên hệ của con người mà loài vật không có. Cho nên nguyện vọng được sống thành xã hội là luật thứ tư.

MONTESQUIEU, *Vạn pháp tinh lý. Quyển I, Chương 2.*

1. Ở đây có cách nhìn giống nhau giữa Montesquieu với Jean Jacques Rousseau, về con người thiên nhiên có trước con người xã hội.

Các luật nhân định (les lois positives)

Những luật lệ được đặt ra bởi những nhà lập pháp trong xã hội loài người điều lý hoặc là những tương quan giữa những người bị trị với nhau - đó là luật dân sự (droit civil) - hoặc là tương quan giữa những người bị trị và những kẻ cai trị (les gouverne's et les gouvernants) - đó là công pháp hay luật chính trị (droit publique ou politique) - và cuối cùng là những tương quan giữa các quốc gia với nhau - đó là quốc tế công pháp (droit des gens / droit international).

Nhưng những luật nhân định này, vốn là những mệnh lệnh của các nhà lập pháp, không phải là những mệnh lệnh võ đoán (des commandements arbitraires), không những chúng phải tham thông với luật lệ lớn của thiên nhiên và phải tương thích với tính siêu việt của các quy phạm thiêng liêng mà chúng cũng phải tương ứng với bản sắc đặc thù của xứ sở trong đó chúng được thiết định. Cái yếu cầu kép này biểu thị, nơi mọi luật pháp nhân định, quyền ưu tiên ngôi thứ của bản chất sự vật (la préséance de la nature des choses).

Một khi con người được tổ chức thành xã hội, họ mất cảm giác yếu đuối, nhưng cảm giác về bình đẳng trước đây cũng mất. Trạng thái chiến tranh bắt đầu.

Mỗi xã hội riêng biệt dần dần nhận thức được sức mạnh của mình: điều đó dẫn tới trạng thái chiến tranh giữa các dân tộc. Thế rồi mỗi cá nhân trong một dân tộc cũng bắt đầu nhận thức về sức mạnh của mình và tìm cách chiếm ưu thế trong xã hội. Đó là điều dẫn tới trạng thái chiến tranh trong từng xã hội.

Hai thứ trạng thái chiến tranh nói trên dẫn tới phải thiết lập luật lệ giữa người với người. Là cư dân trên một hành tinh lớn, tất nhiên có nhiều dân tộc, nên phải quy định quan hệ giữa các dân tộc. Đó là công pháp quốc tế (droit international public/ droit des gens).

Sống trong một xã hội, muốn duy trì được trật tự phải quy định rõ quan hệ giữa người cai trị với người được cai trị. Đó là luật chính trị (droit politique). Lại phải quy định quan hệ giữa các công dân. Đó là luật dân sự (droit civil) (1).

Công pháp quốc tế tất nhiên phải dựa trên nguyên tắc: Mỗi một dân tộc trong hoà bình phải làm được điều tốt nhất, trong chiến tranh phải cố hết sức làm ít điều xấu nhất cho lợi ích thực tế của loài người.

Mục đích của chiến tranh là chiến thắng. Mục đích của chiến thắng là chinh phục. Mục đích của chinh phục là bảo tồn cái đã giành được. Mấy điều này phải là nguyên tắc cho các điều khoản của công pháp quốc tế.

Tất cả các dân tộc đều có quyền của họ. Ngay như dân Iroquois (x), từng ăn thịt tù binh, cũng có luật lệ của họ; họ trao đổi người thương thuyết, quy định chiến tranh hay hoà bình. Có điều là luật của họ không dựa trên những nguyên tắc đúng đắn.

Ngoài công pháp quốc tế liên quan đến các xã hội khác nhau, còn có luật chính trị cho từng xã hội. Một xã hội không có thể tồn tại nếu không có một nền cai trị. Gravina (x) nói rất đúng rằng "Mọi lực lượng cá biệt họp lại thành cái gọi là Nhà nước chính trị"

Lực lượng chung của mọi người có thể đặt trong tay một người hoặc một số người. Có kẻ nghĩ rằng

Trời Đất đã sinh ra phụ quyền thì một người cai quản xã hội là hợp với tự nhiên. nhưng đem quyền người cha trong gia đình ví với quyền trị nước của một cá nhân, thì sau khi cha chết sẽ đến quyền người anh; sau khi anh chết sẽ đến con chú, con bác (như ở dân tộc Germain), thì cái quyền đó sẽ là quyền của nhiều người. Quyền lực chính trị tất yếu phải là sự liên kết nhiều gia đình.

Sự cai trị phù hợp với tự nhiên hơn cả là làm cho địa vị từng cá nhân phù hợp một cách tốt nhất với địa vị của toàn thể nhân dân.

Nhưng sức mạnh cá nhân không thể hoà nhập lại nếu mọi ý chí không hoà nhập "Mọi ý chí cá nhân hoà nhập lại thành cái gọi là Nhà nước dân sự". Đây cũng là một lời nói đúng của Gravina (x).

Luật, đó là lý trí của loài người khi ta nói về luật chung cho mọi dân tộc trên trái đất (2). Luật chính trị và luật dân sự của mỗi một dân tộc chỉ là sự vận dụng cụ thể lý trí loài người nói trên vào từng trường hợp mà thôi. Nếu như luật chính trị và luật dân sự của hai dân tộc trùng hợp với nhau thì đó là điều ngẫu nhiên lớn. Nó phải phù hợp với tính chất và nguyên tắc của nền cai trị mà người ta mong muốn. Luật chính trị là luật tạo ra nền cai trị. Luật dân sự là luật để duy trì nền cai trị ấy.

Các luật ấy phải tương ứng với vật lý của đất nước, tức là với khí hậu lạnh, nóng, hay ôn hoà, với diện tích, vị trí đất đai, với cách sống của dân chúng làm nông nghiệp hay săn bắn, chăn nuôi. Luật phải tương ứng với trình độ tự do mà hiến pháp có thể chấp nhận, hợp với tôn giáo trong nhân dân, số lượng nhân khẩu, với khuynh hướng và mức tài sản, với cách buôn bán, phong tục và tập quán của nhân dân.

Cuối cùng luật chính trị và luật dân sự có mối tương quan về nguồn gốc, về đối tượng của người lập pháp, với trật tự các sự việc mà luật quy định. Đó là những quan điểm mà chúng ta cần xem xét đầy đủ.

Trên đây là những điều mà tôi dự định trình bày trong tác phẩm này. Tôi sẽ xem xét đến mọi mối quan hệ, tổng quát lại thì gọi là VẠN PHÁP TINH LÝ (l'Esprit des lois).

MONTESQUIEU, *Vạn pháp tinh lý. Quyển I, Chương 3.*

1. *Sự cần thiết của luật nhân định trong những xã hội loài người.*
2. *Luật nhân định tự nó chưa đủ: nó bao hàm một yêu cầu siêu pháp lý (une exigence méta-juridique).*

Mô hình các chính thể (la typologie des gouvernements)

Từ buổi bình minh của triết lý, tư tưởng chính trị đã phân biệt nhiều chế độ trong việc tổ chức những Đô thị-Quốc gia hay những Cộng hoà. Platon và Aristote đã phân biệt các chế độ quân chủ, quý tộc và dân chủ tùy theo chính quyền ở trong tay một người, một nhóm người hay tất cả.

Montequieu không lặp lại cái bộ ba đã trở thành kinh điển này mà tiêu chuẩn được dựa trên số lượng những người đã nắm quyền. Một đảng, ông xô dạt kiểu chia ba này để dành sự ưu ái cho - được xây dựng chung quanh những ý niệm luật lệ và tự do - sự phân biệt thành ba mô hình chính thể: cộng hoà,

quân chủ và chuyên chế; đảng khác, ông phân biệt - nơi mỗi hình thức chính quyền - bản chất của chế độ được lập ra và nguyên lý vận động chế độ đó. Điều đó cho phép ông - đối nghịch lại khuynh hướng chuyên chế tuyệt đối của nền quân chủ nước Pháp trong thời đại ông - nêu bật lên những tai hại của chính thể chuyên chế mà ông coi như điều xấu ác tuyệt đối về chính trị bởi vì nó phủ nhận vừa cả trật tự vừa cả tự do. Sự chuyên chính là một kiểu chuyển cung chính trị của ý niệm siêu hình về hư vô (le despotisme est la transposition politique de l'idée métaphysique de néant).

Có ba cách cai trị khác nhau (1) Cộng hoà, Quân chủ và Chuyên chế. Muốn hiểu được bản chất của ba chính thể này, chỉ cần tìm hiểu ý nghĩ của những người ít học là đủ. Tôi giả định có ba cách giải nghĩa, hoặc ba cách làm: "Chính thể cộng hoà là chính thể mà dân chúng hay một bộ phận dân chúng có quyền lực tối cao. Chính thể quân chủ thì chỉ một người cai trị, nhưng cai trị bằng luật pháp được thiết lập hẳn hoi. Trong chính thể chuyên chế thì trái lại, chỉ một người cai trị, mà không luật lệ gì hết, chỉ theo ý chí và sở thích của hắn ta mà thôi".

Đó là bản chất khác nhau của ba chính thể cai trị. Cần xem xét những luật nào trực tiếp thuộc về bản chất và là luật cơ bản của mỗi chính thể nói trên.

MONTESQUIEU, Vạn pháp tinh lý, Quyền II, Chương 1.

NGUYÊN TẮC CỦA CHÍNH THỂ CỘNG HOÀ

Trong một nhà nước quân chủ hay một nhà nước chuyên chế, không cần phải có đạo đức nó cũng cứ tồn tại được. Luật của vua và cánh tay chuyên chế là đủ để duy trì tất cả. Nhưng trong một nhà nước dân chủ thì phải có thêm một điều: Đó là đạo đức.

Điều tôi nói trên đây được lịch sử khẳng định và rất phù hợp với bản chất của sự vật. Trong một nước quân chủ, vua là kẻ bắt mọi người phải làm theo luật lại tự mình đứng lên trên pháp luật, nên không cần nhiều đạo đức như trong nước dân chủ, nơi người dân chấp hành luật pháp với ý thức mình làm cho mình, tự gánh lấy gánh nặng của mình.

Ông vua, nếu vì chệnh mảng hoặc vì nghe lời khuyên bậy bạ mà để cho luật pháp không được chấp hành, thì ông ta có thể sửa chữa bằng cách thay đổi sắc dụ, hoặc bỏ thói chệnh mảng lơ là. Trái lại, trong một nước dân chủ, một khi luật pháp không được chấp hành chính là khi cơ chế của nền cộng hoà đã bị suy đốn, Nhà nước không còn là Nhà nước nữa.

Một khi đạo đức của nền dân chủ đã mất, tính tham lam lọt vào các trái tim, cái hư hỏng lồng vào tất cả mọi góc ngách của xã hội. Các ước vọng bị đổi mục tiêu: cái người ta vốn yêu thì người ta không yêu nữa, người ta thấy mình vẫn tự do, nhưng tự do làm trái luật pháp. Mỗi công dân giống như một nô lệ trốn khỏi nhà chủ nô. Điều trước đây được coi là kỷ cương thì nay người ta coi là hà khắc. Cái trước đây được coi là luật thì nay họ coi là phiền nhiễu. Điều đáng lưu ý người ta coi là đáng sợ. Cách sống thanh đạm bị coi là thói hà tiện. Trước kia tài sản của mỗi công dân được coi như một phần sự giàu có của quốc gia, thì nay kho tàng chung bị coi như sở hữu tư nhân. Nước cộng hoà chỉ là cái túi cho người ta bòn rút, và sức mạnh quốc gia chỉ còn là quyền lực của một vài công dân, là nơi phá rối của mọi người (...).

NGUYÊN TẮC CỦA CHÍNH THỂ QUÂN CHỦ

Như trên đã nói, chính thể quân chủ ắt phải có những đặc quyền, những đẳng cấp, và cả nguồn gốc quý tộc. Bản chất của danh dự đòi hỏi phải có sự ưu đãi, phải khác người, hơn người... Vậy thì danh dự phải đặt vào trong chính thể quân chủ.

Trong một nước cộng hoà, tham lam là mối nguy hại, nhưng trong một nước quân chủ tham lam còn có tác dụng tốt, làm cho chính thể có sinh khí. Nó không nguy hiểm, vì lúc nào nhà vua cũng có thể chế ngự được nó.

Trong vũ trụ có lực ly tâm và lực hấp dẫn để thu hút các vật thể, thì trong một nước quân chủ, danh dự làm cho mọi bộ phận trong cơ thể chính trị lay chuyển, liên kết lại trong hành động, làm cho mọi người thấy mình hướng về cái lợi của đất nước và tin rằng như thế sẽ có lợi cho cá nhân mình.

Nói giọng triết lý: Một danh dự hào huyền đang lôi cuốn mọi bộ phận của quốc gia, nhưng nó cũng có ích như danh dự thật sự đối với những ai theo đuổi nó.

NGUYÊN TẮC CỦA CHÍNH THỂ CHUYÊN CHẾ

Nếu trong chính thể dân chủ phải có đạo đức, trong chính thể quân chủ phải có danh dự, thì trong chính thể chuyên chế phải có sự sợ hãi. Vì ở đây đạo đức không cần thiết và danh dự sẽ là nguy hiểm.

Quyền uy vô hạn của ông vua chuyên chế được trao cho người cận thần tin cậy. Những người có năng lực mà không được dùng thường ở trong trạng thái muốn nổi dậy. Cho nên phải lấy cái sợ hãi để đánh bật lòng can đảm và dập tắt cả những tham vọng danh dự nhỏ nhất (...)

SUY NGHĨ VỀ NHỮNG ĐIỀU NÓI TRÊN

Trên đây là những nguyên tắc của ba chính thể cai trị. Nó không có nghĩa rằng trong một nước cộng hoà dân chủ thì ai ai cũng sẵn có đạo đức. Cũng không phải trong một nước quân chủ nào đó ai ai cũng sẵn có danh dự, hoặc trong một nước chuyên chế nào đó mọi người đều luôn luôn sợ hãi. Vấn đề là phải làm cho cái đạo đức, cái danh dự, cái sợ hãi được thể hiện; nếu không thì tính chất của chính thể sẽ không trọn vẹn.

MONTESQUIEU, Vạn pháp tinh lý, Quyền III, Chương 3, 7, 9, 11.

Cộng hoà liên bang (la République fédérative)

Các Nhà nước thường có số phận mong manh bởi chúng luôn luôn bị đe doạ hoặc là bởi nội thù hoặc là bởi ngoại xâm: trong cả hai trường hợp, chiến tranh là một nguy cơ thường xuyên.

Để chữa trị điều bất tiện này Montesquieu tiên liệu sự thành lập - trên cơ sở một quy ước - một xã hội của những xã hội - mà ông gọi là một cộng hoà liên bang trong đó việc hợp nhất thành những sức mạnh sẽ là vật bảo chứng cho hoà bình.

Nếu nước cộng hoà là nhỏ, nó có thể bị một lực lượng ngoại lai phá huỷ. Nếu nước cộng hoà là lớn, nó có thể bị phá huỷ bằng những điều xấu xa từ bên trong. Cả hai điều bất lợi ấy đều làm cho nước cộng hoà dân chủ hay nước cộng hoà quý tộc bị thối ruỗng. Cái xấu nằm ngay trong sự vật thì không có cách

nào chữa được.

Như thế, hình như là con người, cuối cùng, bị buộc phải luôn luôn sống dưới sự cai trị của chỉ một người, nếu họ đã không tưởng tượng ra một hiến chế nào đó có tất cả những lợi thế bên trong của chính thể cộng hoà, và sức mạnh bên ngoài của chính thể quân chủ. Ý tôi muốn nói đến một nền cộng hoà liên bang (1).

Hình thức quốc gia liên bang là một công ước, theo đó nhiều cơ thể chính trị đồng tình trở thành công dân của một Nhà nước lớn hơn mà họ muốn cùng nhau thành lập. Đây là một xã hội có nhiều xã hội nhập lại. Xã hội lớn này có thể lớn thêm bằng các xã hội mới tham gia thêm vào, cho đến lúc có đủ lực lượng để đảm bảo an ninh cho mọi thành viên.

Những mối liên kết này đã làm nên Nhà nước Hy Lạp nở hoa văn hiến lâu đời. Những người Rôma chinh phục được thế giới cũng nhờ những mối liên kết như thế. Cho nên lúc Rôma đã bành trướng tới đa thì các nước phía sau sông Danube và sông Rhin vì sợ hãi mà liên kết lại thành "bọn man rợ" để chống lại Rôma.

Cũng nhờ mối liên kết đúng đắn mà các nước Hà Lan, Đức, Thụy Sĩ được châu Âu coi như những nước cộng hoà vĩnh cửu.

Ngày xưa việc liên kết giữa các thành phố là cần thiết hơn ngày nay. Một thành bang không có lực lượng thì chẳng những cơ quan hành pháp và lập pháp bị tan tác, mà đến của cải sở hữu, tự do cá nhân, vợ con, đền đài, mồ mả, v.v... đều mất nốt.

Muốn chống lực lượng xâm lăng bên ngoài thì nước cộng hoà phải giữ được lực lượng bên trong không bị thời nát. Hình thức tổ chức xã hội tốt sẽ giúp nước cộng hoà đề phòng được những điều bất lợi. Trước hết phải đề phòng kẻ âm mưu thoán đoạt, không để hắn gây được lòng tin trong tất cả các nước cộng hoà liên bang. Nếu hắn thành công trong một nước nào đó thì các nước khác đã được báo động. Nếu hắn cưỡng hiếp được một bộ phận thì các bộ phận khác sẽ chống lại bằng lực lượng độc lập của mình, khiến hắn không thể hoàn thành công việc ở những nơi vừa mới thoán đoạt.

Nếu xảy ra nội loạn ở một nước thành viên liên bang thì các nước khác trong liên bang sẽ tới dẹp loạn. Nếu một bộ phận nào đó trong liên bang bị thoái hoá vì lạm quyền thì các bộ phận khác sẽ góp phần sửa chữa. Như vậy Nhà nước liên bang có mất một mảnh thì vẫn còn các mảnh khác. Liên bang Cộng hoà có thể tan rã, nhưng từng nước cộng hoà riêng rẽ vẫn có thể tồn tại.

Liên bang cộng hoà được hưởng tính ưu việt trong sự cai trị của mỗi nước cộng hoà nhỏ, và nhìn bề ngoài người ta thấy tất cả những lợi thế của các nước quân chủ đó, đó là do sức mạnh liên kết từ bên trong.

MONTESQUIEU, *Vạn pháp tinh lý. Quyển IX, Chương 1.*

1. Liên bang các dân tộc, hứa hẹn hạnh phúc và hoà bình.

2. Hà Lan do 50 nước Cộng hoà nhỏ liên kết lại, cũng gọi là Nhà nước của các tỉnh thành liên kết. Montesquieu coi mỗi thành phố là một nước cộng hoà.

Những nghĩa khác nhau của từ "tự do" (les diverses signification du mot "liberté")

Montesquieu đặc biệt quyền luyện với ý tưởng tự do bởi vì, như ông nói, đó là "tài sản giúp cho ta hưởng thụ mọi tài sản khác với trọn vẹn hứng thú". Nhưng, như ông giải thích, ý tưởng tự do khá là đa phức; thế nên người ta gặp nhiều khó khăn khi định nghĩa nó.

Tự do thuần túy là một trạng thái triết lý hơn là một tình trạng dân sự. Điều này không ngăn cản việc có những chính quyền rất tốt và những chính quyền rất xấu và ngay cả một Hiến pháp cũng không hẳn đã bất toàn hơn khi nó rời xa dần cái ý tưởng triết lý về tự do mà chúng ta có được.

Một người đời xưa đã so sánh luật lệ với những cái mạng nhện chỉ đủ sức ngăn chặn ruồi muỗi nhưng lại bị lũ chim xuyên thủng quá dễ dàng. Về phần mình, tôi so sánh những luật lệ tốt với những chiếc lưới thật rộng lớn trong đó lũ cá bị mắc vào thế mà vẫn tưởng rằng chúng còn tự do; và những luật lệ xấu là những chiếc lưới thật chặt chội trong đó lũ cá bị siết vào nhau quá chặt đến độ ngay từ đầu chúng đã biết là mình bị mắc lưới.

Không có một từ nào lại có nhiều cách định nghĩa theo những lối suy nghĩ khác nhau như là từ Tự Do (1).

Có kẻ cho rằng Tự do là dễ dàng cách chức người đã được quyền mà lại trở nên độc đoán. Kẻ khác cho rằng Tự do là được bầu ra người mà mình phải phục tùng. Một số người nói Tự do là có quyền mang vũ khí và thực hành bạo lực. Đối với một số dân tộc, Tự do là được người nước mình cai trị lấy dân mình, hoặc được cai trị bằng luật pháp của nước mình. Một số dân tộc khác từ lâu coi Tự do đó là được để râu mọc dài như dân Mạc Tư Khoa (dưới thời vua Pi-e đệ nhất). Họ gán Tự do cho chính thể cai trị của nước mình mà chê bai chính thể cai trị của nước khác. Ai đã nếm mùi chính thể cộng hoà thì cho cộng hoà là Tự do. Ai đã sống trong chính thể quân chủ thì cho chính thể quân chủ là Tự do. Tóm lại, mọi người gọi Tự do là chính thể phù hợp với tập quán và khuynh hướng của mình.

Vì rằng ở một nước cộng hoà người ta không thấy những công cụ gây xấu khiến phải kêu ca; ở đây luật pháp nói nhiều mà người cầm quyền thì nói ít, cho nên thường thường người ta coi chính thể cộng hoà là tự do mà gạt bỏ ý niệm Tự do khỏi chính thể quân chủ.

Cuối cùng trong các nước dân chủ, nhân dân hầu như được làm điều mình muốn làm, cho nên người ta đặt ý niệm Tự do vào loại chính thể này, và người ta đồng nhất ý niệm "quyền của nhân dân" với "Tự do của nhân dân".

MONTESQUIEU, *Vạn pháp tinh lý, Quyển IX, Chương 2.*

1. Từ tự do thể lý đến tự do chính trị: cơn chóng mặt ngữ nghĩa của một từ ngữ (le vertige sémantique d'un mot).

Tự do, luật lệ và Hiến pháp (Liberté, Loi et Constitution)

Tuy nhiên điều chắc chắn đó là Tự do không phải là tùy hứng cũng không phải là độc lập. Tự do chính trị, trong quốc gia chỉ có thể được hiểu trong tương quan mà các công dân duy trì với luật lệ: nó được định nghĩa bởi luật lệ và chỉ có ý nghĩa trong khuôn khổ của pháp lý.

Đó là lý do tại sao mà điều quan trọng là bộ máy pháp lý của Nhà nước phải đặc biệt rõ ràng và nghiêm minh trong chính những điều khoản của nó. và điều chính yếu là, Hiến pháp - vốn là luật nền tảng của quốc gia - có nhiệm vụ tiên liệu một tình trạng phân quyền - lập pháp, hành pháp và tư pháp - sao cho không có sự lạm quyền nào, trong bất kỳ tình huống nào, có thể xảy ra và gây phương hại đến tự do của công dân.

Đúng là, trong các nước dân chủ, nhân dân có vẻ được làm điều mình muốn. Nhưng tự do chính trị tuyệt đối không phải là muốn làm gì thì làm. Trong một nước có luật pháp, tự do chỉ có thể là được làm những cái nên làm và không bị ép buộc làm điều gì không nên làm (1).

Cần ghi nhớ thế nào là độc lập và thế nào là tự do. Tự do là quyền được làm tất cả những điều mà luật cho phép. Nếu một công dân làm điều trái luật thì anh ta không còn được tự do nữa; vì nếu để anh ta tự do thì mọi người đều làm trái luật cả.

Chính thể dân chủ và chính thể quý tộc không phải là những Nhà nước tự do từ bản chất. Tự do chính trị chỉ tìm thấy trong những chính quyền ôn hoà. Nhưng không hẳn là luôn luôn có được tự do trong những Nhà nước ôn hoà: tự do chỉ có được khi người ta không lạm quyền; nhưng một kinh nghiệm muôn đời cho thấy rằng mọi con người khi nắm được quyền lực đều có khuynh hướng lạm quyền; hẳn ta cứ phăng phăng mà đi theo ý mình cho đến khi đụng phải những giới hạn. Ai bảo thế! Song chính đức hạnh cũng nên có giới hạn cơ mà!

Để người ta không thể lạm quyền, thì phải bằng cách bài trí và điều lý sự vật, sao cho quyền ngăn chặn quyền (le pouvoir arrête le pouvoir). Một Hiến pháp phải làm sao cho không ai sẽ bị bắt buộc phải làm những điều mà luật pháp không bắt buộc anh ta, và không làm những gì mà luật pháp cho phép anh ta.

MONTESQUIEU, *Vạn pháp tinh lý, Quyển XI, Chương 3, 4.*

1. Một định nghĩa rất đẹp về tự do của Cicéron.

Việc phân quyền (La distribution des pouvoirs)

Lo ngại khi thấy nền quân chủ nước Pháp tiến đến tình trạng chuyên chế, Montesquieu đề cập trong quyển XI một vấn đề mới: làm thế nào người ta có thể cứu vãn tự do, trong một nền Cộng hoà hay trong một nền Quân chủ?

Là thành viên của Nghị viện Bordeaux, tác giả nhận định rằng Nghị viện phải - cùng với tầng lớp quý tộc và các thành phố - nắm giữ vai trò quan trọng như là "người bảo vệ những luật lệ nền tảng của vương quốc". Là người đọc sách chính trị của Aristote và quyển Tiểu luận về chính quyền dân sự của Locke, ông đã hiểu rằng tự do chính trị tất yếu phát sinh từ những luật lệ được đặt ra ràng buộc chính quyền và rằng, để tránh những lạm dụng thì quyền làm ra luật, quyền thi hành luật và quyền xét xử theo luật không được để nằm gọn trong một bàn tay hay một số bàn tay.

Trong mỗi quốc gia đều có ba thứ quyền lực: Quyền lập pháp, quyền thi hành những điều hợp với quốc tế công pháp và quyền thi hành những điều luật trong luật dân sự.

Với quyền lực thứ nhất, nhà vua hay pháp quan làm ra các thứ luật cho một thời gian hay vĩnh viễn, và sửa đổi hay huỷ bỏ luật này.

Với quyền lực thứ hai, nhà vua quyết định việc hoà hay chiến, gửi Đại sứ đi các nước, thiết lập an ninh, đề phòng xâm lược.

Với quyền lực thứ ba, nhà vua hay pháp quan trừng trị tội phạm, phân xử tranh chấp giữa các cá nhân. Người ta sẽ gọi đây là quyền tư pháp, và trên kia là quyền hành pháp quốc gia.

Tự do chính trị của công dân là sự yên tâm vì mỗi người nghĩ rằng mình được an ninh. Muốn đảm bảo tự do chính trị như vậy thì Chính phủ phải làm thế nào để mỗi công dân không phải sợ một công dân khác.

Khi mà quyền lập pháp và quyền hành pháp nhập lại trong tay một người hay một Viện nguyên lão, thì sẽ không còn gì là tự do nữa; vì người ta sợ rằng chính ông ta hay viện ấy chỉ đặt ra luật độc tài để thi hành một cách độc tài.

Cũng không có gì là tự do nếu quyền tư pháp không tách khỏi quyền lập pháp và quyền hành pháp. Nếu quyền tư pháp nhập lại với quyền sống và quyền tự do của công dân; quan toà sẽ là người đặt ra luật. Nếu quyền tư pháp nhập lại với quyền hành pháp thì ông quan toà sẽ có cả sức mạnh của kẻ đàn áp.

Nếu một người hay một tổ chức của quan toà, hoặc của quý tộc, hoặc của dân chúng nắm luôn cả ba thứ quyền lực nói trên thì tất cả sẽ mất hết.

Ở phần lớn các nước châu Âu, việc cai trị thường là có mức độ, vì ông vua đã nắm cả hai quyền lập pháp và hành pháp rồi, nên ông ta để cho thần dân nắm quyền tư pháp. Còn ở Thổ Nhĩ Kỳ, cả ba quyền lực đều nằm trong đầu của sultan (vua), nên chuyên chế nghiệt ngã đè lên đất nước.

Ở các nước cộng hoà Italia, nơi mà cả ba quyền nói trên đều nhập lại, thì tự do ít hơn là ở châu Âu chúng ta. Chính thể cộng hoà ở Italia cũng phải dùng đến các biện pháp hung bạo như ở Thổ Nhĩ Kỳ. Chứng cứ là các quan Thanh tra của Nhà nước Italia có thể tố giác sai, và bất cứ lúc nào bọn người xấu cũng có thể bỏ vào hòm thư tố giác những lá thư vu cáo người vô tội mà chúng ghét.

Hãy xét xem người công dân trong các nước cộng hoà kia ở trong cảnh ngộ: Cơ quan cầm quyền vừa là kẻ thi hành luật vừa tự cho mình là kẻ lập pháp. Họ có thể tàn phá quốc gia bằng những ý chí chung sai lầm của họ. Mà họ còn nắm cả quyền xét xử nữa thì họ có thể đè nát mỗi công dân theo ý muốn của họ.

Ở đây tất cả quyền lực chỉ là một. Tuy bề ngoài chẳng có sự phô trương gì của ông vua chuyên chế, nhưng người ta thấy sự chuyên chế vào bất cứ lúc nào.

Các vua chúa muốn chuyên chế bao giờ cũng bắt đầu bằng việc tập hợp bọn quan lại quanh mình. Nhiều ông vua châu Âu thu tóm mọi chức vụ lớn của quốc gia vào tay mình.

Tôi nghĩ rằng chế độ quý tộc truyền đời trong các nước cộng hoà ở Italia không giống hẳn chính thể chuyên chế ở châu Á, vì ở đây số lượng đông đảo các pháp quan làm dịu bớt phương thức cầm quyền.

Không phải mọi nhà quý tộc đều có ý đồ giống nhau. Người ta lập ra các toà án để chế hoà lẫn nhau. Vậy đó, ở Venise Đại hội đồng có quyền lập pháp; nắm quyền hành pháp là các Prégadi (porêgadi), có quyền tư pháp là các Quaranties (carăngti). Nhưng cái dở là các toà án khác đều do những tập đoàn quan cai trị chia nhau nắm lấy, nên cũng chỉ là một thứ quyền lực duy nhất mà thôi.

Quyền phán xét không nên giao cho một Viện Nguyên lão thường trực, mà phải do những người trong toàn thể dân chúng được cử ra từng thời gian trong một năm, do luật quy định, lập thành toà án, làm việc kéo dài bao lâu tùy theo sự cần thiết.

Làm như thế thì quyền xét xử, một thứ quyền đáng sợ đối với người đời, không gắn vào một cơ quan nào hay một chức vụ nào, nó trở thành như là vô hình, như là con số không. Người ta không luôn luôn nhìn thấy toà án trước mắt mình, nên người ta chỉ sợ cơ chế cai trị chứ không sợ các quan cai trị.

Trong các vụ án lớn, người bị cáo tranh chấp với luật pháp cần được tự mình chọn thẩm phán cho mình (nên hiểu là luật sư bào chữa - ND), hoặc ít ra là có quyền từ chối người thẩm phán đã được chỉ định mà bị cáo không thích.

Còn như quyền lập pháp và quyền hành pháp thì có thể giao cho các cơ quan thường trực và các quan chức, vì nó không áp dụng cho từng cá nhân. Quyền lập pháp thể hiện ý chí chung của quốc gia, quyền hành pháp thì thực hiện ý chí chung đó.

Nhưng nếu các toà án không nên là cố định thì các án vẫn lại phải cố định, đến mức chỉ ghi lại những điều cụ thể trong luật. Nếu án vẫn là quan điểm riêng tư của pháp quan thì người công dân trong xã hội sẽ không biết mình đã tham gia khế ước xã hội như thế nào.

Các thẩm phán cũng cần phải ngang địa vị như bị cáo hoặc những người đồng đẳng với bị cáo, để người bị cáo không nghĩ rằng mình đang nằm trong tay những kẻ sẵn sàng làm hại mình.

Nếu bên lập pháp để cho bên hành pháp có quyền bắt những công dân có thể tự bảo lãnh nhân cách của mình, thì tự do không còn nữa. Chỉ có thể bắt công dân khi họ phải trả lời ngay lập tức điều buộc tội mà luật pháp coi là tội nặng nhất. Trong trường hợp này người công dân vẫn là tự do, vì họ chỉ phục tùng uy quyền của luật mà thôi.

Trong trường hợp có nguy cơ xảy ra âm mưu phản loạn hoặc tư thông với giặc ngoài, thì cơ quan lập pháp có thể cho phép cơ quan hành pháp bắt các công dân bị tình nghi trong một thời gian ngắn. Trong thời gian ngắn này người công dân bị bắt mất tự do, nhưng là để bảo vệ tự do mãi mãi.

(.....)

Trong một nước tự do, mọi người đều được xem như có tâm hồn tự do, thì họ phải được tự quản; như vậy tập đoàn dân chúng phải có quyền lập pháp. Nhưng trong một nước lớn thì không thể mỗi công dân đều làm việc lập pháp. Trong một nước nhỏ, việc này cũng rất khó khăn; cho nên dân chúng thực hiện quyền lập pháp bằng cách giao cho các đại biểu của mình làm mọi việc mà cá nhân công dân không thể tự mình làm lấy được.

Người dân biết rõ những như cầu của thành phố mình hơn là của các thành phố khác. Người ta hiểu

rằng năng lực của người lắng giềng mình hơn là lắng giềng của người khác. Vì vậy các thành viên của cơ quan lập pháp nên để dân chúng mỗi địa phương chọn lấy một người, chứ không nên bầu chung trong cả nước. Ưu thế lớn của các đại biểu là họ có thể bàn cãi về mọi công việc. Dân chúng thì không làm như thế được. Đây là một trong những điều bất tiện lớn của thể chế dân chủ.

Các đại biểu đã nhận được ý kiến chung của những người bầu ra mình, không nhất thiết trong từng việc nhỏ đều phải hỏi ý kiến cử tri như trong Nghị hội ở Đức.

Đành rằng làm như thế thì tiếng nói của các đại biểu phản ánh được tiếng nói của cả nước; nhưng như vậy thì sẽ kéo dài vô tận; và trong trường hợp cấp bách tất cả sức mạnh quốc gia sẽ bị ngưng trệ vì lỗi làm việc đó.

Ông Sidney (x) nói rất đúng rằng khi các đại biểu thay mặt cho một tập đoàn dân chúng như ở Hà Lan thì họ lại báo cáo công việc với các cử tri. Còn như ở Anh, các đại biểu do cả thị trấn bầu ra thì lại khác.

Tất cả các công dân trong mọi quận, huyện đều được bỏ phiếu để chọn đại biểu, chỉ trừ những người trong tình trạng quá thấp kém đến nỗi phải coi như không còn chút ý chí cá nhân (như người mất trí - ND).

Trong phần lớn các nước cộng hoà thời xưa có một điều không hay, là dân chúng trực tiếp tham gia giải quyết việc nước. Họ đòi thực hiện một số việc mà họ không đủ sức làm.

Dân chúng chỉ nên tham gia việc nước bằng cách chọn đại biểu của mình là những người đủ năng lực làm việc. Chẳng mấy ai hiểu rõ được trình độ cụ thể của tất cả mọi người khác, cho nên mỗi người lại có thể tin rằng người mình chọn làm đại biểu là sáng suốt hơn các người khác.

Cơ quan đại biểu dân chúng không nên giải quyết các công việc cụ thể, vì họ không thể làm tốt điều này. Cơ quan đại biểu cho dân chỉ nên làm ra luật, và xem xét người ta thực hiện luật như thế nào. Điều này thì có thể làm tốt, và không ai có thể làm tốt hơn là cơ quan đại biểu của dân.

Trong một nước luôn luôn có những người nổi bật lên vì dòng giống, vì của cải, hoặc vì danh vọng của họ. Nếu họ cũng chỉ được dùng một lá phiếu bầu như dân chúng nói chung, thì sự tự do chung là nô lệ đối với họ, họ không tha thiết gì bảo vệ sự tự do chung đó, vì phần lớn các điều quyết nghị chung sẽ chống lại họ. Cho nên khi họ tham gia công cuộc lập pháp thì họ nên được một tỷ lệ cao tương ứng với vị thế ưu việt mà họ có trong quốc gia. Như vậy, họ sẽ hợp thành một cơ cấu riêng (trong hệ thống lập pháp - ND), cơ cấu này được quyền đình chỉ các dự định của dân chúng, cũng như dân chúng có quyền đình chỉ các dự định của họ.

Như vậy là quyền lập pháp được giao cho hai cơ cấu: một bên là đại biểu quý tộc, bên kia là đại biểu dân chúng. Mỗi bên có nghị viện thảo luận riêng rẽ theo quan điểm và quyền lợi của mình.

Trong ba quyền lực mà chúng ta nói tới thì quyền tư pháp dường như không là cái gì cả; còn hai quyền lập pháp và hành pháp lại cần có một uy lực điều chỉnh để dung hoà; mà bộ phận lập pháp gồm các nhà quý tộc thật là thích đáng để phát huy tác dụng điều hoà này.

Cơ cấu quý tộc nên là cha truyền con nối, trước hết do bản chất của nó, mặt khác vì nó phải bảo vệ đặc quyền, mà đặc quyền tự nó là cái đáng ghét, luôn bị đe dọa, nên mới bảo vệ.

Nhưng quyền lực cha truyền con nối có thể chỉ biết đến lợi ích riêng tư của nó mà quên mất lợi ích dân chúng; cho nên phải có một lợi ích tối cao để có thể làm nó bị tê liệt, giống như luật tịch thu tiền bạc vậy. Luật tối cao này cho phép Nghị viện quý tộc chỉ được tham gia công cuộc lập pháp với chức năng ngăn cản chứ không có chức năng quy định.

Tôi gọi chức năng quy định là quyền tự mình ra lệnh, hoặc tự mình sửa lại điều mà người khác đã ra lệnh.

Tôi gọi chức năng ngăn cản là quyền làm cho quyết định của người khác trở thành vô hiệu, giống như quyền của Chấp chế quan (tribun) thời Rôma xưa. Và ai đã có quyền ngăn cản thì cũng có quyền chuẩn y, mà đã chuẩn y tức là không dùng tới các quyền ngăn cản nữa.

Quyền hành pháp thì phải trong tay một vị vua chúa, vì rằng quyền hành pháp luôn luôn cần đến một hành động nhất thời, để cho một người làm thì hơn là nhiều người cùng nắm; nó khác với quyền lập pháp do nhiều người thì hơn là một người ban hành.

Nếu không có vua chúa thì quyền hành pháp sẽ uỷ thác cho một số người trong cơ quan lập pháp, và như thế thì sẽ không còn tự do nữa; vì hai quyền hành pháp và lập pháp nhập làm một và mấy con người ấy có thể nhúng tay vào cả quyền này và quyền kia.

Nếu cơ quan lập pháp trong một thời gian khá dài không họp bàn gì cả thì cũng sẽ không còn tự do; vì như vậy sẽ xảy ra một trong hai điều: Hoặc là không có nghị quyết lập pháp gì thì Nhà nước sẽ rơi vào tình trạng vô chính phủ. Hoặc là các nghị quyết lập pháp cũ bị cơ quan hành pháp nắm lấy và thao túng, thành ra tình trạng chuyên chế.

Nếu cơ quan lập pháp cứ họp luôn luôn thì cũng vô ích. Đó sẽ là điều bất tiện cho các đại biểu, và làm cho cơ quan hành pháp quá bận rộn, không lo được việc chấp hành, mà chỉ lo bảo vệ quyền hành chuyên trách của mình. Hơn nữa, nếu cơ quan lập pháp họp liên miên thì chỉ tính chuyện đưa các nghị viên mới thay chân các nghị viên đã chết, và trong trường hợp này nếu cơ quan lập pháp bị sa đoạ thì sẽ vô phương cứu chữa. Khi mà cơ quan lập pháp khoá nọ nối tiếp khoá kia xoành xoạch thì nhân dân sẽ có quan niệm xấu đối với Nghị viện đương thời, chỉ hy vọng ở Nghị viện khoá sau, nhưng rồi khoá nào cũng như nhau cả thì nhân dân sẽ thấy rõ cơ quan lập pháp đã bại hoại, chẳng hy vọng gì ở luật pháp nữa, họ sẽ tức giận, hoặc hững hờ với việc nước.

Cơ quan lập pháp không nên tự mình triệu tập lấy mình. Nên để cơ quan hành pháp quy định thời hạn và thời gian các cuộc họp Nghị viện tùy theo tình huống mà cơ quan hành pháp cho là cần thiết. Cơ quan lập pháp chỉ được coi là có ý chí nếu nó họp bàn. Mà đã họp thì phải họp toàn thể, nếu không thì dân chúng sẽ không hiểu bộ phận nào thực sự là cơ quan lập pháp - bộ phận đang họp, hay là bộ phận sẽ họp sau...

MONTESQUIEU, Vạn pháp tinh lý, Quyền XI, Chương 6.

Luật lệ như là những tương quan: với khí hậu... (1)

Dưới Hiến pháp, những luật thông thường - được đặt ra để quản lý những hành vi của công dân trong khi vẫn tôn trọng tự do của tất cả, phải lưu ý đến bản sắc đặc thù của mỗi xứ sở: đến những đặc điểm về địa lý cũng như đến bản chất xã hội - đạo đức mà Montesquieu gọi là "tinh thần chung của một dân tộc."

I. Ở các vùng khí hậu khác nhau tính cách, tinh thần, tình cảm và dục vọng của con người cũng rất khác nhau. Nếu như thế thì luật pháp cũng phải tương ứng với sự khác nhau ấy.

II. Không khí lạnh làm cho các đầu thớ bên ngoài của cơ thể chúng ta xiết lại với nhau, do đó làm tăng động lực của thở, giúp cho máu từ phía ngoài trở về tim dễ dàng hơn. Không khí lạnh làm cho các thớ co ngắn lại, do đó tăng thêm sức mạnh cho nó. Trái lại không khí nóng làm giãn các đầu thớ, khiến nó dài ra, nên sức mạnh và động lực của nó đều giảm đi.

Ở vùng lạnh, con người năng động hơn, hoạt động của tim và phản ứng các đầu thớ linh hoạt hơn, các chất nước trong cơ thể điều hoà hơn, máu lưu thông về tim đúng mực hơn, do đó tim khoẻ lên, tạo ra tác dụng tốt, ví dụ: tự tin hơn, can đảm hơn; Người xứ lạnh do hiểu rõ về ưu thế sức mạnh của mình nên ít thù hận; do quan niệm về an ninh vững vàng nên có tính thật thà ít nghi kỵ, bớt chính trị, bớt mưu mô quay quắt.

Hãy đặt một người xứ lạnh vào vùng nóng và bí, anh ta sẽ rên rỉ vì những lý do ngược lại với lý do tôi nói trên: Tim anh ta suy nhược; nếu có ai gợi ý anh ta làm một điều táo bạo, tôi tin rằng anh ta sẽ lúng túng. Vì yếu sức nên tâm hồn anh ta sẽ cũng chán nản, anh ta sợ hết mọi thứ vì cảm thấy mình chẳng làm được gì cả. Dân chúng xứ nóng thường nhút nhát như người già cả. Dân chúng xứ lạnh thường can đảm như các chàng trai.

(.....)

Trong các xứ lạnh, người ta ít nhạy cảm với khoái lạc; ở xứ ấm thì nhạy cảm hơn, và ở xứ nóng nhạy cảm cực kỳ. Người ta phân biệt khí hậu theo vĩ tuyến, và chúng ta cũng có thể theo vĩ tuyến ấy mà phân biệt độ nhạy cảm của con người. Tôi đã xem Ôpêra ở Anh và ở Italia: cũng bản nhạc ấy và nghệ sĩ ấy, thế mà âm nhạc tạo ra cảm giác khác nhau trong rạp hát hai nước nói trên, một bên nghe ra điềm đặn, bên kia sôi nổi. Có tính ý mới nhận ta điều này...

MONTESQUIEU, Vạn pháp tinh lý, Quyển XIV, Chương 1 và 2.

Từ lần xuất bản năm 1794 đã có người chú thích một lời nhận xét: "Nói chung trong quyển XIV Montesquieu đã quá nhấn mạnh ảnh hưởng của khí hậu. Các tác giả xưa nay đã từng nhận xét rằng nhiệt độ, hình thái địa phương, thực phẩm, góp phần tạo nên khuynh hướng con người, quyết định cấu trúc tinh thần của con người. Nhưng rõ ràng là giáo dục và pháp luật có thể thắng được những khuynh hướng, phong tục sẵn có, tạo ra hạnh kiểm hay khuyết tật của con người. Lịch sử ghi nhiều chuyển biến trong phong tục các dân tộc, thế hệ sau không giống thế hệ trước. Những cái đó không gắn với khí hậu".

Voltaire đã chỉ trích thuyết này của Montesquieu như sau: "Cần chú ý đừng bỏ qua những câu tổng quát này. Không bao giờ có thể bảo một người Laponie (x) hay người Samoyède (x) ra trận. Người Ả rập thì trong vòng 80 năm đã chinh phục các vùng rộng lớn hơn cả khu vực chiếm cứ của người Rôma xưa.

Người Tây Ban Nha với số quân ít ỏi đã đánh thắng người Bắc nước Đức. Các võ sĩ da đen từng là quán quân thế giới."

Luật pháp và tinh thần chung / tính cách chung của mỗi dân tộc

(les lois et l'esprit général des nations)

IV. Có nhiều yếu tố thống trị con người: Khí hậu, tôn giáo, luật pháp, kỷ cương nhà nước, gương thành bại đã qua, phong tục, tập quán... từ đó mà hình thành tính cách chung của một xã hội người.

Trong từng nước khác nhau một yếu tố nào đó trong các yếu tố nói trên tác động mạnh hơn, một yếu tố nào đó tác động yếu hơn. Thiên nhiên và khí hậu hầu như chỉ thống trị các dân tộc dã man.

Các tập quán thống trị người Trung Hoa, các luật chuyên chế thống trị người Nhật Bản. Các phong tục tạo ra nguyên khí và tư thế ở Lacédémone (x). Kỷ cương Nhà nước và phong tục cổ xưa tạo nên nguyên khí và tư thế ở Rome.

V. Nếu trên đời này có một dân tộc mang phong thái chan hoà, trái tim rộng mở, đời sống tươi vui, có sở thích, dễ giao lưu tư tưởng, một dân tộc sinh động, thoải mái, hạnh phúc, đôi khi nhẹ dạ, thỉnh thoảng hơi hênh và đồng thời lại can đảm, rộng lượng, thật thà, có nét danh dự, thì ta chớ nên dùng các luật pháp quấy rầy nó, để không xúc phạm đến tính cách tốt đẹp của dân tộc ấy. Nếu nói chung tính cách là tốt thì một vài khuyết điểm cũng không đáng kể.

Ở đây người ta có thể ức chế phụ nữ, ra các luật để uốn nắn tập quán phụ nữ, hạn chế tính xa hoa của họ; nhưng có biết đâu rằng ức chế phụ nữ như thế thì có thể mất đi một hứng thú nào đó vốn là nguồn gốc của sự giàu có, một phong cách lịch thiệp thu hút khách nước ngoài vào đất nước mình.

Vì vậy nhà lập pháp cần tôn trọng tính cách của dân tộc nếu nó không trái ngược với nguyên tắc của chính thể (.....). Ví phỏng một dân tộc có bản tính vui vẻ mà luật pháp lại đưa vào đó tinh thần thông thái róm, đồ nho gàn, thì đất nước chẳng được thêm gì, ở cả bề trong lẫn bề ngoài. Hãy để cho dân chúng ở đây làm những việc phù phiếm một cách nghiêm túc và làm những việc nghiêm túc một cách vui vẻ.

VI. Người ta hãy để yên cho chúng tôi là chúng tôi, một vị nhân sĩ của một dân tộc có nhiều điểm giống với dân tộc mà chúng tôi vừa gợi ý, đã thốt lên như thế. Thiên nhiên điều chỉnh tất cả. Thiên nhiên đã cho chúng tôi tính liến thoắng sôi nổi (la vivacité) để xúc phạm người khác và khiến chúng tôi xoi hỏng bống không trong nhiều chuyện; song thiên nhiên lại phú cho chúng tôi tính lịch sự, gợi hứng cho chúng tôi cái thú ưa giao tiếp, nhất là cái tính hào hoa, ưa nịnh đầm, để chữa lại cái tật xấu kia.

Vậy người ta hãy để yên cho chúng tôi cứ là chúng tôi (2). Tính khí thiếu cẩn trọng, cùng với sự thiếu ma mãnh của chúng tôi, khiến cho những luật lệ gây bất tiện cho khí chất ưa giao du của chúng tôi, trở thành không thích hợp chút nào.

MONTESQUIEU, Vạn pháp tinh lý, Quyển XIX, Chương 4, 5, 6.

M. Villemain (x) trong bài "Ca ngợi Montesquieu" đã viết: Luật pháp tuy có tác động vào phong tục nhưng vẫn phụ thuộc vào phong tục. Montesquieu luôn dùng những sự thật mới để uốn nắn tư tưởng ban đầu thường bị thổi phồng: Thiên nhiên và khí hậu hầu như thống trị tuyệt đối các dân tộc đã man; các dân tộc văn minh thì chịu ảnh hưởng của luân lý. Tính cách chung của một dân tộc là không gì thắng nổi. Nó tác động đến những kẻ muốn từ chối nó. nó làm ra luật pháp, hoặc vô hiệu hoá luật pháp. Mà luật pháp không thể chống lại nó, vì luật pháp và tính cách chung là hai thể lực có bản chất khác nhau. Tính cách chung của một dân tộc vượt ra ngoài hoặc cưỡng chống lại mọi thứ còn lại.

Tầm quan trọng của sự ứng xử tự nhiên.

Luật của trời và luật của người (Lois divines et lois humaines)

Dọc theo công trình của mình, Montesquieu đã nêu bật lên tính tạp dị của các luật lệ trong thời gian và trong không gian. Nhưng ông cũng nhấn mạnh trên tính đa dạng của những kiểu luật lệ. Vậy mà, nếu đúng là, trong phức tạp đó, mọi luật lệ đều được định nghĩa như là "những tương quan tất yếu phái sinh từ bản chất của sự vật", chúng cũng không vì thế mà trở thành tương hoán (interchangeables): cũng giống như những luật nhân định của một dân tộc này thì không thích hợp với một dân tộc khác, cũng thế, người ta chớ nên lẫn lộn luật của trời và luật của người; mỗi loại luật không thể mang ra khỏi cảnh vực của nó.

Con người bị cai trị bởi các thứ luật khác nhau(1): Luật tự nhiên, luật thần thánh, luật tôn giáo, luật Giáo hội hay là tôn quy tôn pháp, tức là phép tắc an ninh trong tôn giáo; bởi công pháp quốc tế mà ta có thể coi như luật nhân sự toàn cầu, với ý nghĩa coi mỗi dân tộc là một công dân; bởi luật chính trị tổng quát nhằm thể hiện trí tuệ nhân loại để làm nền móng cho mọi xã hội; bởi luật chính trị cá biệt cho từng xã hội một; bởi luật chinh phục vận dụng cho một dân tộc đang muốn hay có thể phải dùng bạo lực với một dân tộc khác; bởi luật dân sự của từng xã hội nhằm làm cho mỗi công dân có thể bảo vệ lợi ích và đời sống của mình trước sự xâm phạm của mỗi công dân khác; cuối cùng là chỉ bởi luật gia đình, do mỗi xã hội đều chia làm nhiều gia đình, mà mỗi gia đình đều có cách cai quản riêng.

Như vậy là có nhiều thứ tự của luật, mà tính tôn nghiêm, cao thượng lý trí của con người cần biết trật tự nào thích ứng với sự vật nào, và chớ lẫn lộn các nguyên tắc trong việc cai quản con người.

Không nên dùng luật của trời để xác lập cái gì cần phải xác lập bằng luật của người. Cũng không nên dùng luật của người để điều chỉnh cái gì cần phải điều chỉnh bằng luật của trời. (2)

Hai thứ luật này khác nhau về nguồn gốc, đối tượng và tính chất.

Mọi người thừa nhận rằng luật của người khác hẳn luật tôn giáo về bản chất, và đó là một nguyên tắc; nhưng nguyên tắc này lại tùy thuộc những nguyên tắc mà ta phải tìm kiếm.

1) Tính chất pháp luật của người là phải phụ thuộc vào những biến cố và thay đổi tùy theo những thay đổi của ý chí con người. Trái lại, tính chất pháp luật của tôn giáo thì không bao giờ thay đổi. Luật người đời được xác lập trên cái thiện. Luật tôn giáo thì xác lập trên cái ưu việt. Cái thiện có thể là nhiều thứ, nên có thể thay đổi mục tiêu. Cái ưu việt thì chỉ có một nên không thể thay đổi. Người ta có thể thay đổi luật, vì chỉ cần thiện là đủ; nhưng thiết chế tôn giáo thì bao giờ cũng được coi là ưu việt.

2) Có những quốc gia trong đó pháp luật chẳng là cái gì cả, hoặc chỉ là ý chí nhất thời và thất thường của ông vua. Nếu ở đây luật của tôn giáo cũng cùng một tính chất với luật người đời, thì luật tôn giáo cũng không là cái gì cả. Tuy nhiên xã hội vẫn cần có một cái gì cố định, cho nên tôn giáo phải là cái cố định đó.

3) Sức mạnh chủ yếu của tôn giáo nảy sinh từ chỗ người ta tin vào tôn giáo. Sức mạnh chủ yếu của pháp luật người đời nảy sinh từ chỗ người ta sợ pháp luật. Tôn giáo thích hợp với thời cổ xưa vì chúng ta thường tin vào những điều đã lùi vào dĩ vãng, mà đầu óc ta khó nảy ra những ý nghĩ để chống lại nó. Luật pháp người đời thì trái lại, càng mới mẻ càng có lợi thế; cái mới mẻ này nói lên rằng nhà lập pháp đặc biệt chú ý đến hiện tại để cho người đời phải tuân theo pháp luật.

MONTESQUIEU, *Vạn pháp tinh lý*, Quyển XXVI, Chương 2.

1. Tính đa phức của những luật lệ là phản ảnh của những trật tự / cảnh vực khác nhau của pháp quyền.

2. Các luật lệ phải, mỗi thứ trong cảnh vực của chúng, đáp ứng với bản chất của sự vật.

MỘT TRUYỆN NGẮN MANG TÍNH TRIẾT LÝ THÂM TRẦM CỦA MONTESQUIEU: LYSIMAQUE

Lời dẫn:

Lysimaque là một tướng lĩnh của vua Alexandre, về sau trở thành vua xứ Thrace, rồi vua xứ Macédoine (x): ông mất năm 281.

Bài này Montesquieu viết cho hội văn hoá tỉnh Nancy, vượt quá sự mong đợi của họ. Chủ nghĩa khắc kỷ thời xưa được miêu tả một cách sinh động.

Khi Alexandre Đại đế tiêu diệt đế quốc Ba Tư, ngài muốn dân chúng tin rằng ngài là con cháu của thần Jupiter (x). Dân chúng Macédoine, nơi xuất phát của Alexandre, không hài lòng khi thấy rằng Ngài sợ xấu hổ, không muốn nhận mình là con vua Philippe ở Macédoine (x). Họ càng bất bình khi thấy nhà vua bắt chước phong tục, tập quán và cách ăn mặc của người Ba Tư. Họ tự trách mình đã cố sức giúp Alexandre để bây giờ bị ông ta khinh bỉ. Nhưng trong quân đội thì chỉ xì xào, không ai dám nói ra.

Triết gia Callisthène (x) phò giá nhà vua trong cuộc viễn chinh. Một hôm ông chào vua theo cách Hy Lạp. Vua hỏi: "Sao không quỳ lạy ta?" Callisthène đáp: "Bệ hạ, ngài là chúa tể của hai nước, một nước là nô lệ từ trước, nay bị ngài đánh chiếm, càng là nô lệ hơn. Còn một nước tự do từ khi ngài đánh thắng bảy mươi trận, bây giờ vẫn là tự do. Thần là người Hy Lạp, đất nước tự do mà ngài luôn tôn vinh, chúng tôi không được làm nhục danh hiệu Hy Lạp bằng cách chào nhà vua theo lối Ba Tư, vì như thế là làm cho ngài mắc lỗi".

Những thói xấu cũng như đức hạnh của vua Alexandre đều là tốt bậc. Khi ngài nổi giận thì thật là kinh khủng. Ngài ra lệnh chặt chân, khoét mũi, cắt tai Callisthène, bỏ ông vào cũi sắt, đẩy đi theo sau quân đội.

Lysimaque là tướng lĩnh của Alexandre kể lại rằng: Tôi đến thăm Callisthène vì rất yêu quý nhà triết học. Ông là người đã từng giảng giải cho tôi nhiều điều bổ ích khiến tôi biết chăm lo trau dồi đạo đức. Tôi nói với Callisthène rằng: "Kính chào ngài, con người nổi tiếng trong thiên hạ mà cực khổ đường này, bị nhốt vào cũi sắt như thú vật. Ngài là con người duy nhất trong quân đội vậy."

Ông ta đáp lời tôi: - Này Lysimaque, khi ta rơi vào cảnh ngộ phải dùng sức mạnh và ý chí can đảm thì ta đứng gần đúng chỗ của mình rồi (tức là chỗ đứng của một nhà triết học khổ hạnh). Thật ra nếu các vị thần mình đặt ta xuống trái đất này để ta sống một cuộc đời hào hoa phú quý, thì họ đã không thể ban cho ta một tâm hồn vĩ đại và bất tử. Hưởng thụ khoái lạc của các giác quan thì người đời rất dễ làm. Và nếu các thần mình chỉ để cho ta hưởng thụ khoái lạc, tức là họ đã làm điều mà họ không muốn, họ đã thực hiện quá dự định ban đầu.

Ông nói thêm: - Chẳng phải ta không cảm thấy đau đớn. Anh cũng chẳng làm cho ta hết đau được. Khi anh lại thăm ta thì trước hết ta có niềm vui là được thấy anh đã xử sự dũng cảm. Nhưng nhân danh các thần mình, đây không phải là lần cuối cùng! Hãy để cho ta chịu nỗi đau này, và đừng bắt ta phải nhìn thấy nỗi đau của anh thêm vào đây nữa!

Tôi nói: - Thưa ngài Callisthène, tôi sẽ đến thăm ngài hàng ngày. Nếu nhà vua thấy ngài bị những người đức hạnh ruồng bỏ thì ông ta sẽ không bao giờ hối hận, và ông ta cứ tin rằng ngài có tội thật sự. Chao ôi! Tôi chỉ mong rằng ông vua đó không được hưởng niềm vui vì cuộc trừng phạt của ông ta khiến tôi lìa bỏ bạn mình.

Một ngày khác Callisthène nói với tôi: - Các thần mình bất tử đã an ủi ta, nên ta thấy nỗi đau dịu bớt. Ta nằm mộng thấy thần Jupiter, có anh đứng bên cạnh, tay cầm vương trượng, đầu đội vương miện. Thần chỉ vào anh và bảo ta: "Người này sẽ làm cho anh hạnh phúc hơn". Nghe lời thần, ta cảm động quá, nên tỉnh giấc. Ta vội chấp tay cầu nguyện: "Xin thần Jupiter hãy phù hộ cho Lysimaque được trị vì với lễ công bằng, nếu anh ta sẽ làm vua".

Và Callisthène bảo tôi: - Này Lysimaque, anh hãy tin rằng ai chịu khổ đau vì đức hạnh thì kẻ ấy sẽ đẹp lòng Trời.

Thế rồi vua Alexandre biết tin tôi đã thông cảm Callisthène, nhà vua nổi cơn thịnh nộ, hạ lệnh cho tôi: "Mi sẽ phải giao đấu với sư tử. Mi là kẻ khốn nạn thích sống với loài thú dữ!"

Người ta hoãn ngày hành hình tôi để đưa tôi ra làm trò vui cho mọi người. Trước ngày đó, tôi viết thư cho Callisthène: "Tôi sắp chết đây. Tôi không còn mơ ước về một tương lai đẹp để như ngài mơ thấy. Tôi xin chúc ngài dịu bớt nỗi đau."

Người mang thư chuyển lại cho tôi lời phúc đáp: "Hỡi Lysimaque, nếu Trời đã quyết định cho bạn làm vua thì Alexandre không thể hại tính mệnh của bạn, vì người đời không thể chống lại ý định của thần mình".

Bức thư của Callisthène giúp tôi thêm can đảm. Tôi nghĩ rằng những người sung sướng và những người khổ đau đều trong vòng tay của thần mình. Tôi quyết định xử sự không theo hy vọng mà theo lòng can đảm, và quyết bảo vệ tính mạng mình.

Người ta đưa tôi vào trường đấu. Dân chúng đến xem rất đông để chứng kiến tinh thần dũng cảm hay sự sợ hãi của tôi. Một con sư tử chồm ra. Tôi khoác áo choàng trên tay. Tôi đưa tay ra cho con ác thú đang muốn vồ tôi. Tôi túm ngay lấy lưỡi nó, rút tuột ra, rồi quăng xuống dưới chân mình.

Vua Alexandre vốn yêu thích những hành động dũng cảm. Ngài tán thưởng chiến công của tôi; và trong giờ phút đó tâm hồn cao cả của ngài được phục hồi. Ngài gọi tôi lại, chia tay và nói: "Hỡi Lysimaque, ta trao tình bạn cho người. Nhà người có được một hành động dũng cảm mà người đời chưa từng có!"

Tôi nhận các ân sủng của nhà vua. Tôi chờ đợi lời hứa hẹn của thần mình, không đi tìm, mà cũng không lẩn tránh. Thế rồi vua Alexandre băng hà. Các nước dưới quyền vua trở nên vô chủ. Các con của vua đều còn nhỏ tuổi (...) Mọi người trong Hoàng gia chỉ biết kêu gào mà không ai biết cai trị đất nước. Các tướng lĩnh của Alexandre đều nhòm ngó ngai vàng. Nhưng tham vọng của một người thường gặp tham vọng của nhiều người khác. Chúng tôi chia nhau trị vì đế quốc. Mỗi người tin rằng thế là chia nhau cái giá trị của mọi nỗi gian lao mà chúng tôi đã trải qua để dựng nên đế quốc này.

Số phận đưa tôi lên ngôi vua miền Á châu. Và giờ đây, tôi có thể làm tất cả, tôi chỉ thấy cần thiết hơn hết là thực hành những bài học của Callisthène. Callisthène vui thì tôi hiểu rằng mình đang làm việc tốt. Callisthène thờ dài thì tôi hiểu rằng mình sắp làm điều không hay. Tôi thấy Callisthène trong tôi và trong dân chúng của tôi.

Tôi là một ông vua được dân yêu mến. Các ông bố của mỗi gia đình chúc tôi sống lâu như là con cháu của họ. Con cái họ thì sợ mất tôi như là sợ mất cha mẹ họ. Thần dân của tôi đều sung sướng như tôi.

MONTESQUIEU

CONDILLAC (1714 - 1780)

Étienne Bonnot, linh mục xứ Condillac, sai khi thụ phong ít lâu lại rời bỏ hàng tăng lữ để sống đời văn nhân ở Paris, song vẫn luôn giữ những xác tín duy linh giữa lòng môi trường triết lý mà ông lui tới. Chính trong thời kỳ này mà hai tác phẩm chính của ông ra đời: Tiểu luận về nguồn gốc tri thức con người (1746) và bộ Khảo luận về cảm giác (1754). Sau một cuộc lưu trú dài ngày như là gia sư ở Parme, Ý, ông quay về Pháp, biệt cư để miệt mài nghiên cứu.

Triết học của Condillac, trong quyển Tiểu luận chịu ảnh hưởng rõ rệt của Locke; cần phân tích trí tuệ con người và trong khi khám phá ra những giới hạn của nó, nhận thức rõ sự bất lực siêu hình. Sự mô tả những khả năng con người cho phép cung cấp một tâm lý học thực chứng, độc lập với mọi siêu hình học. Nhưng một sự điều chỉnh kép đối với tư tưởng của Locke được đặt ra. Một đảng, sự trung thành với chủ nghĩa duy nghiệm đòi hỏi rằng người ta khước từ mọi nguyên lý tinh thần chủ động, điều mà Locke đã không làm; đảng khác, ước nguyện của lý trí nằm trong sự phục tùng toàn bộ đời sống tâm linh vào một nguyên lý duy nhất, phù hợp với cái khuôn mẫu đáng nể, liên quan đến thế giới vật lý, được cung cấp bởi cuộc khám phá của Newton.

Như vậy, điểm độc đáo của Condillac là giản quy mọi kinh nghiệm tâm lý vào chỉ cảm giác thôi và cho thấy rằng tất cả sự phát triển tâm linh chỉ là cảm giác được chuyển hoá và điều đó diễn ra, không phải một cách bất tất mà theo một tiến trình hợp lý.

Cuộc khai sinh biện chứng đó của những khả năng nơi con người tuy vậy lại không có điểm gì chung với một tổng hợp thực sự; công trình xây dựng ở đây vẫn chỉ thuần phân tích, cuối cùng mọi thứ đều quy về cảm giác.

KHẢO LUẬN VỀ CẢM GIÁC (Traité des Sensations)

Cuốn Khảo luận về cảm giác, tác phẩm lớn quyết định của Condillac, đề cập đến vấn đề triết học được đặt ra bởi việc Diderot phê bình quyển Tiểu luận về nguồn gốc tri thức con người (Essai sur l'origine des connaissances humaines) trong quyển Thư cho những người mù vào năm 1749: lập trường của Condillac phải chăng lại nối liền với chủ nghĩa duy tâm nổi tiếng của Berkeley? Làm thế nào nó có thể nhận ra tri giác về những đối vật bên ngoài mà không ra khỏi nguyên lý rằng mọi tri thức phải phát sinh từ tình trạng thuần nội tâm là cảm giác và không kêu gọi đến, hẳn thế, ý tưởng siêu hình về bản thể? Vấn đề lại, làm thế nào giải thích phán đoán về tính bên ngoài (le jugement d'extériorité)?

Bức tượng bằng xương thịt (La statue de chair)

Quyển I của thiên Khảo luận mở ra bằng lời mời gọi hư cấu về một bức tượng bằng xương thịt "được tổ chức bên trong giống như chúng ta" và được phủ một vỏ bọc bằng đá hoa cương để nhắc nhở chúng ta ngay lập tức rằng ấn tượng không thể được quy về thế giới bên ngoài. Condillac cho bức tượng này một giác quan: khứu giác, một giác quan hạ đẳng, và để người ta không sợ rằng sẽ có một hình ảnh biểu thị đối vật, với khứu giác như sẽ là trường hợp với thị giác, chẳng hạn thế. Đặt đối diện một đoá hồng, pho tượng trở thành mùi hương hoa hồng, nghĩa là ý thức cảm tính - biểu thị (conscience affectivo-représentative) về đoá hồng, mùi hương được xác định là tách rời sự hưởng thụ riêng tư và quy định một hứng thú. Cảm giác này có tính độc chiếm, thì pho tượng là sự chú ý. Nếu nó không kéo dài, pho tượng là trí nhớ. Rồi lần lượt là so sánh, phán đoán, phản tư, tưởng tượng, lý luận. Bây giờ được khảo sát theo quan điểm, không còn là biểu thị, mà là cảm tính, bức tượng sẽ là sự bất an, xao xuyến, dục vọng, đam mê và cuối cùng là ý chí.

Chúng ta tưởng tượng một bức tượng được tổ chức bên trong như chúng ta, và được hoạt hoá bởi một tinh thần không có một loại ý tưởng nào (1). Chúng ta lại giả thiết rằng do bên ngoài toàn bằng đá hoa cương không cho phép nó sử dụng một giác quan nào, và chúng ta tự dành cho mình quyền tự do được mở các giác quan đó, theo sự lựa chọn của chúng ta, để đón nhận những ấn tượng khác nhau mà chúng có khả năng tiếp nối.

Chúng tôi nghĩ rằng phải bắt đầu bằng khứu giác bởi vì trong mọi giác quan đó là giác quan có vẻ đóng góp ít nhất vào những hiểu biết của tinh thần con người. Những giác quan khác sau đó lần lượt là đối tượng cho những nghiên cứu của chúng ta và sau khi đã khảo sát chúng, lúc đầu riêng rẽ, sau đó gộp chung, chúng ta thấy bức tượng trở thành một sinh vật có khả năng tự chăm sóc để bảo tồn mình.

Nguyên lý quyết định sự phát triển những khả năng của nó thì đơn giản thôi; chính những cảm giác bao hàm nguyên lý đó: bởi vì mọi cảm giác thì tất yếu hoặc là dễ chịu hoặc là khó ưa, bức tượng thích thú hưởng những cảm giác này và tránh xa những cảm giác kia. Vậy mà người ta sẽ được thuyết phục rằng sự thích thú đủ để làm phát sinh những hoạt động của trí tuệ và ý chí. Phán đoán, suy tư, dục vọng, đam mê v.v... tất cả chỉ là cảm giác chuyển hoá thành những hình thức khác nhau mà thôi.

CONDILLAC, Khảo luận về cảm giác.

§1. Những hiểu biết của bức tượng giới hạn vào khứu giác, chỉ có thể trải ra trên các mùi hương. Nó cũng không thể có những ý tưởng trương độ, hình thể, hay bất cứ cái gì ở bên ngoài nó, hay ngoài những cảm giác về màu sắc, âm thanh, mùi vị.

§2. Nếu chúng ta đưa ra trước nó một bông hồng, nó sẽ là - trong tương quan với chúng ta - một bức tượng đang ngửi một bông hồng; nhưng trong tương quan với nó, nó sẽ chỉ là mùi hương của chính bông hoa này.

Vậy nó sẽ là mùi hương của bông hồng, hay uất kim hương hay hoa lài, hay đồng tử thảo... tùy theo những đối tượng sẽ tác động lên cơ quan của nó. Tất một lời những mùi hương đối với nó chỉ là những biến cách (modifications) hay những cách thể hiện hữu (manieres d'être) khác nhau của chính nó; và nó không thể tự cho rằng mình là cái gì khác, bởi vì đó là những cảm giác duy nhất mà nó có thể tiếp thu.

CONDILLAC, Khảo luận về cảm giác I, I.

§1. Gặp mùi hương đầu tiên, khả năng cảm thụ của bức tượng nằm hoàn toàn nơi ấn tượng được tạo ra trên cơ quan của nó. Đó là điều tôi gọi là chú ý.

§2. Ngay từ lúc đó, nó bắt đầu hưởng thụ hay đau khổ: bởi vì nếu khả năng cảm thụ nằm hoàn toàn nơi một mùi hương dễ chịu thì đó là sự hưởng thụ vui sướng; và nếu nó nằm hoàn toàn nơi một mùi hương khó ngửi, thì đó là sự đau khổ.

CONDILLAC, Khảo luận về cảm giác I, II.

§5. Nếu không còn một hoài niệm nào về những biến cách của mình, thì với mỗi lần nó đều tưởng là cảm nhận lần đầu: nguyên cả bao nhiêu năm tháng vừa mới tiêu tan trong từng khoảnh khắc hiện tại. Vậy là luôn luôn giới hạn sự chú ý của mình vào chỉ một cách thể hiện hữu, sẽ không bao giờ nó đối chiếu hai cái với nhau, sẽ không bao giờ nó đoán chắc về những tương quan của chúng: nó vui sướng hay đau khổ mà vẫn chưa có dục vọng hay sợ hãi.

§6. Nhưng mùi hương nó cảm nhận không thoát khỏi nó hoàn toàn, ngay khi mà cơ thể tỏa mùi hết còn tác động lên cơ quan của nó. sự chú ý mà nó đã đem lại còn níu kéo nó; và vẫn còn từ đó một ấn tượng ít nhiều mạnh mẽ, tùy theo sự chú ý sống động ít hay nhiều. Đó là ký ức.

CONDILLAC, Khảo luận về cảm giác I, II.

Bức tượng và thế giới bên ngoài (la statue et le monde extérieur)

Còn phải giải quyết vấn đề lớn về cái tương ứng bên ngoài của cảm giác. Đó là chủ đề của quyển II. Hãy tưởng tượng rằng bức tượng là đối tượng của một chuyển động bản năng, nó sẽ gặp những kháng lực. Xúc giác, một giác quan rất đặc thù, sắp cảm nhận một ấn tượng trở ngại, nó khiến quan niệm rằng có những sự vật không thể thâm nhập vào, chúng loại trừ nhau, điều này bao hàm ý tưởng về trương độ và giả thiết sự tồn tại của những đối vật bên ngoài. Như thế, Condillac nghĩ rằng mình đã thoát khỏi cái lưới duy tâm chủ quan của Berkeley.*

* Nguyên văn: Ainsi Condillac pense échapper à Berkeley. (Như thế Condillac nghĩ rằng thoát khỏi Berkeley). Chúng tôi - người dịch - nhận định rằng nếu chỉ dịch sát theo nguyên văn thôi thì e rằng câu trên có lẽ hơi tối nghĩa nên xin chen thêm dòng phụ chú "cái lưới duy tâm chủ quan của..." để giải thích cho rõ hơn.

§3. Chúng ta không thực sự cảm nhận rằng những cơ thể là không thể xuyên thấu (impénétrable): đúng hơn, chúng ta chỉ phán đoán chúng là như thế, và phán đoán này là hậu quả của những cảm giác chúng tạo ra nơi chúng ta.

Tính rắn / tính kiên xác (la solidité) là cảm giác rõ nhất mà từ đó chúng ta rút ra kết luận này: bởi vì trong hai cổ thể đang tạo ra sức ép lên nhau, chúng ta nhận ra rất rõ kháng lực mà chúng tác động lẫn nhau để loại trừ nhau. Nếu chúng có thể tương thấu (se pénétrer) thì cả hai sẽ hoà lẫn nhau thành một: nhưng vì chúng là bất tương thấu, cho nên tất yếu chúng phân biệt nhau và luôn luôn là hai.

Như vậy đối với cảm giác về tính rắn, cũng như những cảm giác về âm thanh, về màu sắc, về mùi vị thì không phải là tâm hồn, không biết thể xác của nó, tự nhiên nhận ra như là những biến đổi ở đó nó được tìm thấy và chỉ tìm thấy nó.

Bởi vì đặc tính của cảm giác này là biểu thị cùng lúc hai vật chúng loại trừ lẫn nhau, tâm hồn sẽ không nhận ra tính rắn như là một trong những biến đổi này trong đó nó chỉ tìm thấy chính mình, nó tất yếu sẽ nhận ra điều đó như một sự biến đổi, ở đó nó tìm thấy hai vật loại trừ nhau, và do vậy nó sẽ nhận ra điều đó trong hai vật này.

CONDILLAC, Khảo luận về cảm giác II, V.

Nhưng một phản bác được nêu ra: nếu vậy thì sẽ có hai thứ cảm giác, một bên là xúc giác và bên kia là những cảm giác khác. Một kiểu cắt đoạn như vậy đe dọa tính lô-gích của hệ thống. Ở quyển III, Condillac cố gắng giảm nhẹ sự đối địch. Thực tế là xúc giác và những giác quan khác hợp tác với nhau. "Xúc giác dạy cho các giác quan khác phán đoán về những đối vật bên ngoài" (đó là tựa đề của quyển III. Cuối cùng tất cả khai lộ thực tại với tư cách là chúng ngờ rằng những mùi hương, những màu sắc, những âm thanh... là những phẩm chất của sự vật.

Cũng phải nói thêm rằng nguyên nhân sự tiến bộ của trí tuệ, đó là việc sử dụng những dấu hiệu. Trong quyển Tiểu luận về nguồn gốc tri thức con người (I,II Ch.4, trang 19_21), Condillac chủ trương rằng những dấu hiệu là không thể thiếu đối với những hoạt động cấp cao. Nhưng ở đây, trong quyển khảo luận này, vì phải trung thành với yêu cầu lô-gích là tất cả phải phụ thuộc vào cảm giác, ông nhận định rằng việc sử dụng những dấu hiệu, và đặc biệt là những dấu hiệu quy ước tạo nên những ngôn ngữ, chỉ là nguyên nhân sự tiến bộ của tư tưởng, chứ không phải của chính tư tưởng. "Người ta có lẽ tin rằng một đứa bé chỉ bắt đầu phán đoán khi nó bắt đầu nói?"

Tất cả mọi khả năng đều có trước ngôn ngữ. Điều này không thể ngăn cản là không hề có khoa học thực sự mà không có những dấu hiệu và ngay cả không có những kết hợp lô-gích của những biểu tượng, như với toán học. Đó là ý nghĩa của câu danh ngôn: "Khoa học là một ngôn ngữ hoàn hảo" (Logique, phần hai, chương 7).*

* Nguyên văn: *La science est une langue bien faite.*

Những nguy hiểm của tinh thần hệ thống (Dangers de l'esprit de système)

Tinh thần hệ thống rất gần gũi tinh thần tổng hợp. Tuy nhìn nhận sự cần thiết của các hệ thống, Condillac vẫn viết cả một cuốn sách để tố cáo những lạm dụng về các hệ thống, nhất là các "hệ thống trừu tượng".

Một hệ thống là một sự xếp đặt các phần của một nghệ thuật hay một khoa học trong một trật tự khiến các phần ấy chống đỡ lẫn nhau và các phần cuối cùng được giải thích bằng những phần đầu tiên. Những phần giải thích những phần khác gọi là nguyên tắc; và hệ thống càng hoàn toàn nếu nguyên tắc càng ít: điều đáng ao ước là các nguyên tắc được quy về một nguyên tắc duy nhất.

Người ta có thể nhận thấy trong các triết phẩm ba loại nguyên tắc, do đó có ba loại hệ thống.

Những nguyên tắc mà tôi để vào hạng nhất, vì thịnh hành nhất, là những cách ngôn tổng quát hay trừu tượng... Có ba thứ nguyên tắc trừu tượng thông dụng. Loại thứ nhất là những mệnh đề tổng quát xác thực trong mọi trường hợp. Loại thứ nhì là những mệnh đề thực ở những khía cạnh hiển nhiên nhất, và, vì thế, người ta sẵn sàng giả thiết là thực về mọi phương diện. Loại cuối cùng là những mối liên quan lờ mờ mà người ta tưởng tượng giữa những sự vật có bản tính khác nhau (1). Sự phân tích ấy đủ làm cho người ta thấy rằng, trong các nguyên tắc ấy, nguyên tắc này không đưa tới đâu cả và nguyên tắc kia chỉ đưa tới điều lầm lẫn. Tất cả tính chất giả tạo của hệ thống trừu tượng là ở đó...

Nhưng, để điều nói trên được rõ ràng, tôi muốn người ta đưa ra khỏi văn phòng hay học đường một triết gia nhận thấy tính cực kỳ phong phú của những nguyên tắc tổng quát và người ta giao phó cho vị ấy trọng trách chỉ huy một quân đội hay cai quản một quốc gia. Nếu vị ấy xét mình một cách công bằng, thì chắc chắn sẽ xin lỗi vì không hiểu chút gì về chiến tranh cũng như về chính trị: đó là cách xin lỗi nhẹ nhất đối với vị ấy. Chiến thuật và chính trị có những nguyên tắc tổng quát riêng biệt cũng như những khoa học khác. Vậy nếu triết gia ấy chỉ được học chiến thuật và chính trị, đó là một việc chỉ mất ít thời giờ, tại sao vị ấy không thể khám phá ra tất cả những hậu quả của hai môn học ấy và trở nên, sau một vài giờ suy ngẫm, một Condé, một Turenne, một Richelieu, một Colbert?

Một điều suy xét khác rất thích hợp để chứng minh sự bất lực của những nguyên tắc trừu tượng, là theo những nguyên tắc này, một vấn đề không thể cứu xét dưới mọi khía cạnh của nó. Vì những khái niệm cấu thành nguyên tắc trừu tượng chỉ là những ý tưởng phân diện, nên người ta không thể áp dụng những nguyên tắc ấy mà không loại bỏ nhiều điều suy xét cốt yếu...

Những nguyên tắc thứ nhì là những điều giả thiết mà người ta tưởng tượng để giải thích sự vật mà người ta không thể giải nghĩa được. Nếu những điều giả thiết giảng giải một phần nào những hiện tượng đã biết, các triết gia không nghi ngờ rằng họ đã khám phá những động lực thật sự của thiên nhiên. họ nói rằng một giả thuyết sai lầm làm sao có thể đưa đến kết cục tốt đẹp? Do đó nảy ra ý kiến là việc giảng được hiện tượng chứng minh sự thực của một giả thuyết và người ta không xét đoán một hệ thống ở nguyên tắc của nó, nhưng ở cách giải thích sự vật. Người ta không ngờ rằng những giả thuyết, thoát tiên vô căn cứ, trở nên hiển nhiên vì người ta đã sử dụng khôn khéo những giả thuyết ấy...

Những giả thuyết tiện lợi biết bao, mang lại biết bao phương kế cho kẻ dốt nát; trí tưởng tượng đưa chúng ra một cách khoái trá, dễ dàng biết bao! (2) Nằm trong giường, người ta sáng tạo, cai trị cả vũ

trụ! Tất cả công việc này không tốn hơn một giấc mộng, và một triết gia mơ mộng dễ dàng.

Một điều không dễ dàng là tham khảo cuộc thí nghiệm, thu lượm và phân biệt các sự kiện quan sát cẩn thận làm nguyên tắc, mặc dầu có lẽ chúng ta có nhiều sự kiện ấy hơn chúng ta tưởng, nhưng vì chúng ta ít quen khai thác những sự kiện ấy, nên không biết cách áp dụng chúng vào đâu. Chúng ta có trong tay cách giải thích nhiều hiện tượng, nhưng lại cứ đi tìm ở xa. Ví dụ như trọng lực của các vật thể thời nào cũng là một sự kiện được nhận thấy rõ ràng, nhưng chỉ đến ngày nay trọng lực ấy mới được nhìn nhận như một nguyên lý. (3)

CONDILLAC, Khảo luận các hệ thống, Q.II, ch.1 & 2.

Ở trên Condillac đã kể vài thí dụ: về nguyên tắc trừu tượng thuộc loại thứ nhất: Một sự vật không thể có và không có cùng một lúc. Tất cả những gì có thì có. Về loại thứ nhì, "nguyên tắc của triết phái Descartes: Về một sự vật, người ta có thể quả quyết những gì chứa đựng trong ý niệm rõ ràng của chúng ta về sự vật ấy; Condillac nói rằng nguyên tắc ấy không luôn luôn đúng. Về loại thứ ba: Nên nghĩ tới sự kiện "nhiều triết gia dùng ngôn ngữ dành cho thân thể để nói về những gì xảy ra trong tâm hồn.

Nơi đây ta nhận thấy Condillac không biết tới vai trò quan trọng của giả thuyết.

Am chỉ đến thuyết vạn vật hấp dẫn của Newton.

Lavoisier nhà sáng lập hoá học?

(Lavoisier fondateur de la chimie?)

Ngày 1 tháng mười một, 1772, Antoine Laurent Lavoisier (1745 - 1794) gửi một tập tài liệu được niêm phong đến Hàn lâm viện khoa học hoàng gia. Sau đó không lâu ông ghi vào sổ phòng thí nghiệm của mình rằng chương trình thí nghiệm của ông sẽ kéo theo "một cuộc cách mạng về vật lý và hoá học." Vậy tập hồ sơ bí mật kia chứa cái gì là cách mạng?

Khoảng chừng tám ngày nay tôi đã khám phá ra rằng lưu huỳnh khi sôi lên, thay vì mất bớt đi trọng lượng, lại tăng thêm lên: từ một livre lưu huỳnh khi đun sôi lên người ta thu được hơn một livre chất acide vitriolique -hơn rất nhiều. Sự gia tăng trọng lượng này đến từ một lượng lớn không khí bám vào trong quá trình sôi và kết hợp với hơi nước".

Thí nghiệm này được coi như chứng thư khai sinh cho môn hoá học hiện đại. Từ sự cân đong đo đếm, tỉ mỉ thực hiện trước và sau phản ứng, Lavoisier quy nạp một cách kiến giải mới về hiện tượng cháy: không còn là sự thoát ra của nhiệt lượng, hay nguyên lý về lửa, như người ta từng nghĩ, mà là sự kết hợp với khí oxy có trong không khí. Như thế, Lavoisier, trang bị một cái cân và nguyên lý danh tiếng "không có gì mất đi, cũng không có gì được tạo ra" (Rien ne se perd, rien ne se crée), lật nhào nguyên lý về lửa, và với cả học thuyết về tứ đại (đất, nước, gió, lửa) thừa hưởng từ thời Thượng cổ. Một cuộc đoạn tuyệt oai nghiêm, chia đôi bờ lịch sử thành một bên là thời đại siêu hình đầy những nguyên lý giả tưởng và một bên là thời đại thực chứng, trong đó, được hướng dẫn bởi kinh nghiệm, hoá học tích lũy những định luật và khám phá. Như vậy, chỉ một thí nghiệm thôi đã có quyền lực kép của cuộc cách mạng và sự sáng lập. Cách kiến giải này minh hoạ chủ nghĩa thực chứng nhưng biếm hoạ lịch sử (cette

interprétation illustre le positivisme mais caricature l'histoire). Cuộc cách mạng hoá học là một tiến trình phức tạp hơn nhiều.

Lý thuyết đối mặt với những kiểm chứng thực nghiệm

Trước tiên, thí nghiệm năm 1772 mới chỉ là điểm xuất phát. Lavoisier tỏ ra rất thận trọng trong mười năm. Ông trình bày giả thuyết của mình vào cuối đoạn đường quy nạp, tổng quát hoá, đặt nền tảng trên một loạt những thí nghiệm có phương pháp được thực hiện với những biện pháp chính xác, những lần lặp lại, những biến cách, những kiểm nghiệm. Thực tế là, cách kiến giải của ông về hiện tượng cháy không loại trừ những yếu tố nguyên lý, mang những đặc tính. Để giải thích sự sinh nhiệt và sự phát ra ánh sáng, Lavoisier giả thiết rằng sự cháy được kèm theo sự phát ra bản thể nhiệt. Ý niệm về calorique rất quan trọng đối với Lavoisier: theo ông, mọi chất khí đều hàm chứa calorique và tỷ lệ của chất này quyết định trạng thái vật lý của các cơ thể.

Để lật đổ học thuyết đang ngự trị - một học thuyết không phải là một kiểu tư biện kim đan thuật mơ hồ - mà là cả một hệ thống giải thích thiên nhiên được E.G.Stahl (1660 - 1734) đề xuất, vào đầu thế kỷ XVIII, thì cần phải có hơn một cuộc thí nghiệm, hơn một nhà hoá học, hơn một cái cân. Việc hiệu chỉnh những dụng cụ thí nghiệm đã cho phép cô lập các loại khí. Nhưng thay vì coi chúng như những thành phần cấu tạo nên không khí thì Black, Cavendish, Scheele và Priestley lại giải thích những thí nghiệm của họ trong khuôn khổ lý thuyết của Stahl" khí azote là "khí nhiệt hoá", oxy là "khí giải nhiệt hoá", và hydro, rất dễ cháy, được đồng hoá với nhiệt. Nguyên lý huyền bí này giành được cái vẻ giống thực tại cụ thể, và học thuyết của Stahl, chẳng những không bị đe dọa, mà qua thử thách còn mạnh thêm lên. Trong lời tựa cho lần xuất bản thứ nhì của bộ Phê phán lý tính thuần túy, năm 1787, Kant nêu tên Stahl trong số những anh hùng của phương pháp thực nghiệm bên cạnh Galilée và Torricelli. Tuy nhiên, mười năm sau trong lời nói đầu của quyển Học thuyết về pháp quyền, Kant tuyên bố: "Chỉ có một nền hoá học, đó là hoá học của Lavoisier". Do đâu có sự thay đổi nhận định như thế? Làm thế nào mà Lavoisier chinh phục được sự độc quyền đến thế?

Phân tích, vì nguyên lý và vì mục đích

Năm 1783, Lavoisier đưa ra bằng chứng về thành phần kết hợp của nước, được kiểm chứng trong một thí nghiệm ngoạn mục về phân tích và tổng hợp vào tháng giêng năm 1785. sau khi đã nghi ngờ nguyên lý về lửa; đã chứng minh thành phần cấu tạo của nước và cũng đã thiết lập, cả trên phương diện lượng tính, thành phần cấu tạo của không khí, Lavoisier mạnh dạn hơn lên. Ông công khai bài bác lý thuyết tứ đại (la théorie des quatre éléments) rồi lao vào công cuộc xây dựng lại hoá học trên những nền tảng mới.

Cơ hội đến với ông vào năm 1787 khi tham gia vào việc cách tân danh mục hoá học. Vấn đề là thay thế những tên gọi thông dụng, được tạo ra qua dòng thời gian của bao thế kỷ, bằng những danh xưng mới chỉ ra được thành phần kết hợp của các chất. Dự án về một danh mục với những từ đơn để chỉ những thể đơn và những từ kép cho những thể kép được phác thảo bởi Guyton de Morveau, rồi hoàn toàn được đúc lại bởi Lavoisier; ông được gợi hứng từ quyển Logique của Condillac. Danh mục này không chỉ là một sưu tập đơn giản những dấu hiệu mà là một phương pháp học tập. Nó dựa trên một thứ lô-gích về sự kết hợp, luôn luôn có tính nhị phân (binaire), với tỷ lệ những thành phần cấu tạo được chỉ ra nhờ một tiếp vĩ ngữ/ hậu tố. Danh mục này, luôn luôn hiện hành, giữ vai trò then chốt trong cuộc cách mạng hoá học bởi nó gây ra một cuộc đổ vỡ kép - với quá khứ: trong một thể hệ, những nhà

hoá học quên bằng đi ngôn ngữ tự nhiên của họ và những bản văn trước-Lavoisier, trở thành không đọc được, bị trả về trong một... thời tiền sử xa xôi. Cuộc đổ vỡ trong không gian xã hội giữa ngôn ngữ thông thái của Hàn lâm viện và ngôn ngữ của những người thợ thủ công hay những người bán được phẩm, họ vẫn tiếp tục nói đến tinh muối và tinh lưu toan diêm.

Sau khi đã tuyệt căn với quá khứ, Lavoisier hướng về những nhà hoá học của tương lai với cuốn Sơ luận về hoá học (*Traité élémentaire de chimie*) xuất bản năm 1789. Ông trình bày quyển sách như một thứ thí nghiệm khoa học kiểm chứng những luận đề triết học của Condillac và so sánh việc thực tập hoá học với việc tạo thành những ý tưởng nơi trẻ thơ từ những yếu tố cảm giác. Khởi từ những sự kiện và in những khái niệm hoá học đầu tiên với sự trợ giúp của những từ ngữ lên một đầu óc bạch bản (*esprit-table rase*) bằng cách tiến hành từ đơn giản đến phức tạp, từ cái đã biết đến cái chưa biết, khoa sư phạm của Lavoisier kéo theo việc loại bỏ nhiều đề tài truyền thống: lịch sử hoá học, coi như một mớ hồ lộn những sai lầm và thành kiến; tính đồng cảm (*l'affinité*) của các cơ thể vốn là một đề tài ưa được bàn tán vào thế kỷ XVIII; số lượng hay bản chất những yếu tố tạo nên thiên nhiên vì vấn đề này chỉ tổ làm nảy sinh những tranh luận siêu hình.

Lavoisier định nghĩa lại nguyên tố như là "đầu mút cuối cùng mà sự phân tích đạt đến" và lập nên một danh sách gồm ba mươi ba đơn chất, tạm thời chưa phân giải. Cuối cùng, ông ấn định cho hoá học một chương trình: phân giải, luôn luôn phân giải (*décomposer, toujours décomposer*).

Như vậy, lô-gích học phân tích điều khiển hoá học và Lavoisier gọi đó là lô-gích học tự nhiên. từ ngữ nhiên tính hay bản chất (*la nature*) mang một ý nghĩa xác định trong thành phần cấu tạo của nó, được thiết lập bởi sự phân tích. Không quan trọng mấy chuyện một chất nào đó đến từ giới khoáng sản, giới thực vật hay giới động vật; nguồn gốc địa lý hay tên người phát minh cũng không quan trọng mấy. Nhà hoá học gạt ra cái gì ở bên ngoài, xa lạ với những hoạt động phân tích và tổng hợp. Như thế hoá học, giữ khoảng cách đôi với những khoa học tự nhiên, tự đóng khung trong phòng thí nghiệm, một không gian phục tùng lô-gích phân tích, trong suốt đối với lý trí.

Tiến bộ trong cuộc tranh luận

Một khi an vị trên những nền tảng lý thuyết này, hoá học có được xây dựng, theo một hướng tiến thẳng hàng và lũy tích? Hẳn là người ta có thể tóm tắt thế kỷ XIX bằng một danh sách những định luật và khám phá nhưng biết bao trận chiến che khuất cái thông báo khai hoàn này! Một cuộc tranh cãi kéo dài về nguyên tử đã chia rẽ cái cộng đồng những nhà hoá học, được nhân đôi bởi cuộc tranh luận giữa những người đa nguyên (*pluralistes*) chủ trương phức tính của các nguyên tố và những người nhất nguyên (*monistes*) cho rằng mọi nguyên tố hoá học đều phái sinh từ một vật chất đầu tiên duy nhất. Trong môn hoá học gọi là thực chứng, những vấn đề siêu hình vẫn còn có tính thời sự và ngay cả về những khái niệm căn bản người ta vẫn chưa đạt được sự đồng thuận. Vào thế kỷ XIX người ta còn tranh nhau cái tước vị ai là nhà sáng lập hoá học. Ở Pháp đó là Lavoisier, nhưng ở Đức, đó lại là Stahl. Và mỗi cuộc chiến tranh về hai nước lại làm nổ ra lại cuộc luận chiến về quê hương của hoá học.

Nếu việc tố cáo những thành kiến dân tộc chủ nghĩa hẹp hòi là dễ dàng, người ta không thể dừng lại với ý tưởng rằng Lavoisier đã sáng lập hoá học hiện đại chỉ với một cái cân và một thí nghiệm. Một đảng, công trình của ông là một tiến trình lâu dài bao gồm những thí nghiệm, những lý thuyết và một triết lý. Đảng khác, nó xuất hiện như một giai đoạn trong cuộc biến đổi của hoá học vào cuối thế kỷ

XVIII. Cuối cùng, nhiều điều bất định và những khái niệm căn bản nhất vẫn còn tồn tại sau Lavoisier. Như vậy, chính ý tưởng về một thời khắc sáng lập, một biến cố duy nhất, hành vi của một thiên tài đặc thù, cần được xét lại.

Bernadette Bensaude

CHỦ NGHĨA DUY VẬT HIỆN ĐẠI

(Matérialisme Moderne)

Một người duy vật là gì? Phải chăng là kẻ không tin Trời, chẳng sợ Quỷ, cũng không tin vào những giá trị tuyệt đối hay vào thực tính của tinh thần, kẻ chỉ nhìn thấy trong thiên nhiên toàn là vật chất vô thủy vô chung, trong xã hội toàn là những xung đột quyền lợi, và trong cuộc đời chỉ có những hạnh phúc vật chất để chớp bắt lấy? Một kẻ sống ở đời tốt đấy, hẳn thế, nhưng phi luân và không chừng cũng hơi nguy hiểm? Người duy vật: một nhãn hiệu thường là mang tính biếm nh  (có pha chút khinh thị?) hơn là cái mác kẻ duy tâm - để chỉ người sống với những ý tưởng và lý tưởng, có lẽ hơi dễ tin và xa rời thực tại cụ thể đấy, nhưng là người có tư cách và đại lượng.

Những phán đoán vội vã? Nhưng theo một nghĩa thì tất cả đều là chuyện đã nói rồi:

- Trước khi có những từ mang thêm hậu tố isme (để chỉ chủ nghĩa, quan điểm, trường phái...), vấn đề là vật chất và những ý tưởng. Những khái niệm này lưu hành trong những vấn đề lý thuyết tri thức luận được gắn liền với những thái độ thực tiễn, chính trị, đạo đức, tôn giáo và nghệ thuật.

- Những trào lưu có thể gắn cột mốc trong lịch sử tư tưởng, chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm trước tiên đặt ra những vấn đề định hướng trong việc xử lý những đề tài, trong tiến độ của cùng những văn bản.

- Nếu người ta nêu rõ sự phân biệt giữa vật chất và ý tưởng là để có lợi cho việc nghiên cứu tương quan giữa chúng. Vấn đề ưu tiên của cái này hay của cái kia và ngay cả tầm quan trọng, hay cả sự tồn tại của vấn đề này vẫn còn để mở cho phê bình.

- Tìm kiếm trong tính cách một người duy tâm, tinh thần và những giá trị ngoài vật chất, đôi khi đấy là vì lương tâm đứng lên chống lại một trật tự xã hội bản thủ và đàn áp con người. Nhưng rất thường khi chủ nghĩa duy tâm lại góp phần tăng sức cho quyền lực hiện hữu bằng cách đặt sự biện minh của nó bên kia những yêu sách vật chất thấp kém. Lúc đó, chính chủ nghĩa duy vật lại bị đàn áp.

- Có bao nhiêu những sắc thái triết lý và chính trị giữa những người duy vật cũng như giữa những người duy tâm, nhưng vì các quyền lực chính trị và tôn giáo đã nhiều lần sử dụng những chủ nghĩa duy tâm làm công cụ đàn áp tinh thần khiến cho những người duy vật buộc phải nguy trang trí thức và đấu tranh chính trị...

Không phải là không có lý do khi người ta tìm thấy những nét của chủ nghĩa duy vật (dầu rằng từ này chỉ mới ra đời vào cuối thế kỷ mười bảy) trong thuyết nguyên tử của Épicure, trong vật lý học của chủ nghĩa khắc kỷ, trong thuyết duy danh thời Trung cổ. Nhưng không phải là vô ích khi liên kết vấn đề của chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm với tính hiện đại: của những xã hội trên đà thế tục hoá trong đó

nhà nước trở thành vật bảo chứng cho những thực tiễn chính trị mọi người đều thấy, và việc giải phóng con người trở thành một vấn đề xã hội-kinh tế; tính hiện đại của khoa học nữa khi sự kiểm chứng thực nghiệm trở thành chìa khoá của tri thức khách quan.

Sự chuyển động phải chăng là một đặc tính của vật chất? Không có Thượng đế, đạo đức còn đứng vững được chăng? Nếu tất cả chỉ là vật chất, thì sinh tồn còn có ý nghĩa gì chăng?

Vật chất và vận động

Xưa cũng như nay, vấn đề khai sinh của chủ nghĩa duy vật là tìm xem phải chăng những đặc tính và chức năng hiện diện nơi vật chất thì cũng gắn liền với nó: tính lưu động, biến đổi, mức độ tổ chức, giác tính, hoạt tính và ý thức của những sinh thể. Lương thức thông thường không phải là không lẫn lộn, gán cho nó nhiều thứ. Vào thế kỷ XVII và thế kỷ XVIII, sức mạnh thống nhất của cơ học thu tóm mọi câu hỏi này thành một vấn đề duy nhất: chuyển động có phải là một đặc tính của vật chất? Có thể lượng hoá và có thể chuyển từ một cơ thể này đến cơ thể khác, dường như chuyển động áp dụng vào vật chất ừ lý, quán tính, trong khi chuyển động vẫn là phi vật thể, có tính tinh thần.

Chủ nghĩa duy vật được trình bày như một phê phán đối với những câu trả lời duy tâm còn khó hơn cả những vấn đề này. Bởi vì nếu người ta tách biệt tinh thần với vật chất, thì làm sao quan niệm những liên hệ giữa chúng và như vậy cái bản thể suy tư và vận động mệnh danh là tinh thần, thực ra là cái gì? Trước tình trạng bối rối này tại sao không xây dựng một quan niệm duy vật về chuyển động như là cách thức hiện hữu của vật chất và bỏ rơi câu hỏi vô bổ về nguồn gốc và về đệ nhất động cơ (theo Gassendi). Thiên nhiên không phải là một hữu thể để tìm thấy những thuộc tính, mà là toàn bộ những trao đổi lực, khối lượng, năng lượng (theo Helvétius, Diderot) và chỉ cần tính vật chất này đủ tạo nên tính thống nhất của vũ trụ (theo Engels).

Lúc đó câu hỏi quyết định trở thành câu hỏi về những phẩm tính mới hiện ra từ những hình thức hạ đẳng đến những hình thức thượng đẳng (sinh vật, cảm tính, ý thức của nó): có cần phải đặt một nguyên lý sinh tồn (thuyết sinh tồn - le vitalisme) thoát thai từ những can thiệp thần linh vào những điểm nào đó, hay là thử nghĩ một liên tục tính vật chất với những ngưỡng tổ chức (như Diderot)? ...

Cũng như chống lại những chủ nghĩa duy tâm chủ quan, những người duy vật của thế kỷ XVIII có điểm chung là khẳng định sự tồn tại của đối tượng sở tri bên ngoài chủ thể năng tri. Nhưng khi quan niệm tri giác như một sự tiếp thu cảm giác họ bị phơi bày cho những phê phán đích đáng của những người duy tâm vốn đề ý hơn họ về vai trò của hoạt động tinh thần. Tiểu luận của Marx (những luận đề về Feuerbach) quan niệm tri giác như hành động (praxis) hoạt động vật chất của chủ thể xã hội, có tính quyết định.

Vật chất và giá trị

Phủ nhận tâm hồn cũng là phủ nhận thực tại của Siêu việt thể (La Transcendance). Làm thế nào lại là người duy vật trong những xã hội mà các tôn giáo dựa theo Thánh kinh ngự trị, mà không trước tiên biến mình thành kẻ vô thần - dầu không công khai nói ra điều đó - và không phủ nhận Thượng đế và mọi siêu việt thể, hiển danh hay ẩn danh? Lập trường vô thần đã khiến cho chủ nghĩa duy vật thành một mảng tối ngay cả đối với những ai mà sự phê phán chủ nghĩa duy tâm khiến họ hứng thú (như Hume, Kant).

Chống lại các thế lực thần học chính trị, chủ nghĩa duy vật vô thần đã tuyên bố quyền của ý thức lãng du (la conscience errante) và phủ nhận rằng chủ nghĩa vô thần đưa đến sự hư hỏng của phong tục (Bayle). Thay cho luật lệ của một Thượng đế-Sen đầm (un Dieu-Gendarme) người ta có thể gọi lên tính đạo đức của sự gia nhập tự nguyện (D'Holbach) hay của sự hội tụ những quyền lợi cá nhân (Helvetius). Chủ nghĩa nhân bản vô thần tuyên bố cá nhân cần được tôn trọng vì chịu trách nhiệm về chính mình, và nhân loại là người chủ của sự phát triển của mình mà sự tiến bộ của các kiến thức sẽ cải thiện, miễn rằng Ánh sáng lan toả khắp nơi (Diderot). Đạo đức học không hề ít đòi hỏi hơn khi người ta ngưng nhìn những giá trị như là những cái tuyệt đối, nhưng sự phê phán này tước đi sự thống trị quyền lực của những lập luận khủng bố. *

Nhưng nếu vậy thì cái biểu tượng này về siêu việt thể đến từ đâu? Feuerbach khởi đi từ tương quan giữa cá nhân khả giác và yếu đuối và nhân loại mà cá nhân chịu nợ cái nhân tính xã hội của mình (son humanité sociale).

Sự thực hiện tự thân đó, trong và bởi sự lệ thuộc vào tất cả là hiện tượng vong thân (l'aliénation), là yếu tính bên ngoài (l'essence extérieure), là cuộc sáng hoá đích thực của siêu việt thể (la véritable genèse de la transcendance). Marx phê bình chỗ còn trù tượng trong khái niệm đó về con người, tôn giáo và tìm kiếm những chức năng mâu thuẫn của tôn giáo (vừa là sự biểu tả nỗi khốn khổ vừa là lời phản kháng chống lại chính nỗi khốn khổ đó) trong những xã hội có giai cấp, nơi mà cái giá của sự phát triển là cả một cuộc bạo hành xã hội rộng khắp. Nói một cách nghiêm xác, chủ nghĩa duy vật toàn diện của Marx không phải là một chủ nghĩa vô thần. Một cuộc tuyên truyền vô thần là điều phản nghĩa (une propagande athée est un contre-sens). Trái lại, giữa vấn đề cứu rỗi và vấn đề cách mạng mở ra cùng một cuộc tìm kiếm về khả thể và cái cụ thể của không tưởng (Bloch). **

Chủ nghĩa duy vật và chủ quan tính

Làm thế nào quan niệm tự do nơi những dự phóng của con người nếu người ta theo quan điểm duy vật - cũng có nghĩa là theo thuyết tất định? Có ích gì nếu đổi đi một tinh thần - ông chủ để rước về một thứ vật chất toàn năng nếu ta vẫn phải tiếp tục phục tùng ông chủ mới kia? Với lời phản bác nặng ký này, chủ nghĩa duy vật cơ giới của thế kỷ XVIII lão đảo, không hề kháng nổi.

Vào đúng lúc đó, phạm trù hành động (la catégorie de praxis) nơi Marx cách mạng chủ nghĩa duy vật (được kế thừa bởi Lénine, Gramsci) hoặc dứt nó ra khỏi ý nghĩa xưa cũ (Althusser). Sự biến đổi vật chất bởi hoạt động xã hội ý thức về những mục đích của mình, nhưng không biết gì về những nguyên nhân và sự phân công/ hợp tác nơi những nhiệm vụ, đó là tiến trình qua đó con người trong khi hành động, tự tạo ra mình.

Chủ quan tính không phải là cái pháo đài duy tâm của kẻ nào chỉ thuộc về chủ thể cá nhân và kinh nghiệm nội tâm mà thôi. Chủ quan tính đúng ra là quan điểm của tập thể xã hội vừa đồng thời là tác nhân và hậu quả của những hành vi của chính mình ngay cả trong những hình thức được điều kiện hoá của cá nhân tính. Chủ thể cá nhân tìm gặp lại nơi nó - như là những nét đặc thù tâm lý - chủ thể xã hội được nội tâm hoá (Politzer, Wallon). Một chủ nghĩa duy vật về chủ quan tính mở ra trên việc nghiên cứu những hình thức khách quan (sự phân công, những quan hệ xã hội, môi trường sống và thời dụng biểu) và chấm dứt việc đối kháng toàn khối cá nhân với xã hội.

Tự do chỉ hệ tại nơi những cuộc giải phóng có được bởi sự làm chủ cả về thực tiễn lẫn lý thuyết những

tiên trình quy định tự nhiên và xã hội (Engels).

Lịch sử, phức tạp của những tương quan xã hội được nối kết chung quanh những thực tiễn khả thi vào một thời điểm nào đó, không có chủ thể khởi đầu, cũng không có cứu cánh tối hậu. Nếu những thời đại có hẳn một định hướng rõ rệt và như thế, mang một ý nghĩa, thì như vậy lịch sử lại sẽ chẳng có quy luật hay ý nghĩa nào.

Như thế chủ nghĩa duy vật lịch sử chứng tỏ rằng những phạm trù của tri thức lịch sử cũng thoát thai từ chính lịch sử, những phạm trù về các tương quan xã hội làm chúng nổi lên với tư tưởng như là có tính vận trù (tham chiếu Marx, phạm trù lao động).

Như thế, gắn liền với các biến chuyển xã hội và với các vấn đề định hướng khoa học, một lập trường duy vật chủ nghĩa cũng được kêu gọi phải không ngừng tra vấn lại những luận đề của mình để luôn luôn soi sáng rõ hơn những hậu quả chính trị phát sinh từ đó.

Bernard Michaux.

** Những lập luận khủng bố, chẳng hạn: Nếu không làm theo những lời răn thì sẽ mất linh hồn, bị đày xuống địa ngục đời đời... Hay những câu như: Có chồng mà lại lấy trai, chết xuống âm phủ چرا hai nấu dầu v.v...*

*** Nguyên văn: Au contraire, s'ouvre entre la question du salut et celle de la révolution une même recherche sur le possible et le concret de l'utopie.*

MESLIER (1664 - 1729)

Là linh mục xứ đạo Étrepigny ở vùng Ardennes từ 1689 đến khi mất, Jean Meslier sống cuộc đời của giới tăng lữ cấp thấp, gần gũi với sự nghèo khổ và những nổi bất bình của dân chúng. Năm 1716, trên giảng toà nhà thờ, ông lên tiếng chỉ trích tay lãnh chúa ở địa phương và rồi ông bị vị giám mục bề trên của ông quở trách. Sau khi ông qua đời người ta mới khám phá bộ Bút ký của ông và Những bức thư cho các cha xứ láng giềng, những tác phẩm này cho thấy ông là kẻ vô thần, duy vật và cách mạng.

Những bản chép tay các tác phẩm của ông lưu hành trong thế kỷ XVIII, nhưng phải đợi đến năm 1864 mới xuất hiện ấn bản đầu tiên ở Amsterdam.

BÚT KÝ... - Di tác, 1729.

Bút ký những tư tưởng và tình cảm của Jean Meslier (*Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier*), tựa đề của tác phẩm (một ngàn hai trăm trang bản thảo viết sau năm 1718) tiếp tục như thế này: "về một phần trong số những sai lầm và những lạm dụng của việc hướng dẫn và cai quản con người trong đó người ta thấy được những chứng minh rõ ràng và hiển nhiên về sự phù phiếm và sai lầm của mọi thần linh và mọi tôn giáo trên thế giới".

Tựa đề này nêu bật tính độc đáo của tác giả: mối liên kết giữa một tư tưởng vô thần, duy vật và một cuộc phê phán triệt để tình trạng bất công xã hội và sự thống trị của bọn lãnh chúa.

Người ta tìm thấy, đính kèm vào Bút ký, Những bức thư cho các cha xứ láng giềng. Chúng là một lời kêu gọi rung lên vì sự đoàn kết của những kẻ nghèo khổ và những linh mục sống gần gũi với họ để chống lại "những ông lớn trên mặt đất" - những kẻ phải chịu trách nhiệm về tình trạng nghèo khổ, áp bức và việc duy trì những mê tín.

Đoàn kết giải phóng trần gian (Unité pour la délivrance terrestre)

Trái với ý tưởng tội lỗi cá nhân, điều xấu ác đến từ tổ chức xã hội. Sự cứu rỗi kiểu Cơ đốc giáo chỉ là tưởng tượng. cuộc giải phóng thực sự sẽ mang tính xã hội. Nhân danh chính cái thiên hướng linh mục của mình, các tu sĩ phải giúp cho con chiên của họ thực hiện điều đó.

Anh em cho rằng mình là những người chăn dắt các dân tộc; vậy họ là con chiên của anh em, họ còn là những người thân trong gia đình, là bà con họ hàng, là bạn bè, đồng minh của anh em, họ còn là những người ơn của chúng ta vì chính từ họ mà chúng ta có được mọi thứ cho cuộc sống, họ là đồng loại và đồng bào của anh em; đó là bao nhiêu những nguyên cớ mạnh mẽ thúc giục anh em phải đứng về phía họ. Vậy anh em hãy liên kết với họ để giải phóng họ, và để giải phóng chính anh em khỏi mọi sự nô lệ, hãy mang lại cho họ niềm vui đó; đó là điều tốt đẹp lớn nhất mà anh em có thể làm cho họ. Để làm điều đó, anh em không cần phải lấy gươm súng. Anh em có thể làm hơn thế, một cách hoà bình, bằng những lời tư vấn khôn ngoan thận trọng của mình, bằng những bài viết thông thái, chứ không cần phải bằng sự ồn ào của đao thương, cung kiếm. Anh em có thể dễ dàng làm cho các dân tộc tỉnh ngộ nếu anh em đi theo ánh sáng tự nhiên của lý trí trung thực, không dừng lại một cách vô ích với sự mê tín ngu muội của cái tôn giáo hoang tưởng. Phần lớn các dân tộc đã nhận thấy khá đủ những sai lầm và những lạm dụng mà người ta kìm hãm họ. Về phương diện này họ chỉ cần một chút trợ giúp và một chút ánh sáng thêm nữa để nhìn thấy rõ ràng tính phù phiếm của tôn giáo và để giải thoát hoàn toàn tâm trí họ khỏi sự mê tín kia; nhưng họ cần nhiều trợ giúp hơn, và nhất là sự đoàn kết nhất trí với nhau để giải phóng khỏi sức mạnh chuyên chế của những ông lớn trên trái đất này và anh em cần khích lệ họ để đạt đến sự đoàn kết nhất trí đó.

Thế mà, thưa quý vị, quý vị đã kìm hãm họ trong một cái gọi là giải phóng và một cái gọi là sự cứu rỗi thiêng liêng cho linh hồn họ bằng những phẩm giá vô hạn của khổ nạn và cái chết của chúa Jésus. Nhưng họ cần một thứ của cải thực tế hơn và một cuộc giải phóng đích thực hơn. Đó là đùa nghịch họ và lợi dụng họ nếu như quý vị cứ kìm hãm họ trong một cái gọi là giải phóng hay cứu chuộc chỉ có tính tưởng tượng. Cuộc giải phóng đích thực hay sự cứu rỗi đích thực mà các dân tộc cần, là cuộc giải phóng nó sẽ giải thoát họ, hay nó sẽ phải giải thoát họ khỏi mọi sự nô lệ, khỏi mọi sự tôn thờ ngẫu tượng, khỏi mọi mê tín, khỏi mọi chuyên chế bạo tàn, để giúp họ sống hạnh phúc trên mặt đất, trong công lý và trong hoà bình, trong sự dồi dào của bao nhiêu là của cải vật chất lẫn tinh thần. Chính một cuộc giải phóng như thế, chính một sự cứu rỗi như thế, thưa quý anh em, mà các dân tộc cần, chứ không phải một cuộc cứu rỗi tưởng tượng như cuộc cứu rỗi mà anh em đang rao giảng cho họ. Cái tội tổ tông đích thực đối với những người nghèo, đó là sinh ra trong sự nghèo khổ, khốn cùng, trong sự lệ thuộc vào và dưới sự chuyên chế của những ông lớn bạo tàn; cần phải giải thoát họ khỏi cái tội lỗi đáng ghét, đáng nguyên rủa đó.

Jean MESLIER, Những bức thư cho các cha xứ láng giềng.

LA METTRIE (1709 - 1751)

Là con trai của một thương gia ở Saint-Malo, Julien Offray de la Mettrie, được nhận làm y sĩ ở Reims năm 1733. Không bao lâu sau, ông qua Leyde, Hà Lan, tiếp tục học y dưới sự hướng dẫn của Hermann Boerhaave, bác sĩ y khoa lừng danh; ông này giảng dạy việc áp dụng cơ học để nghiên cứu cơ thể con người.

Quay về Pháp, ông trở thành bác sĩ quân y của Vệ binh quốc gia Pháp từ 1735 đến 1741. Hai bài phóng văn dữ dội châm biếm y sĩ đoàn (1744 - 1746) và việc xuất bản vào năm 1745 của quyển Khảo luận về tâm hồn đã khiến ông phải lưu vong sang Middelbang rồi đến Leyde, ở đó ông biên soạn Người máy (1748). Lại buộc phải lưu vong lần nữa, ông đến Berlin theo lời mời của Hoàng đế Frédéric Đệ nhị của nước Phổ. Vừa giữ chức Hàm lâm thị độc (Lecteur du Roi) vừa là quan ngự y (Médecin du Roi), thời gian này ông xuất bản nhiều sách nhất là bộ Hệ thống của Épicure (1750).

Từ việc hành nghề y, La Mettrie kiên định với ý kiến rằng chỉ có khoa học về thiên nhiên và về những định luật của nó. Y học là nguồn cảm hứng chính cho chủ nghĩa duy vật của ông, vốn là một yêu cầu về phương pháp hơn là một khẳng định về yếu tính sự vật.

KHẢO LUẬN VỀ TÂM HỒN (Traité de l'âme)

Tính nhị nguyên đối đãi (la dualité) giữa một bên là tâm hồn tinh thần và một bên là thân xác vật chất bị bác bỏ nhân danh việc kiểm nghiệm những hành vi của chúng ta và rất nhiều quan sát cơ thể học. Ở đó, tâm hồn là lý tính hoàn toàn được đồng hoá với tâm hồn cảm tính, được quan niệm như là trương độ và có tính vật chất. Tâm hồn là một ngôn từ phù phiếm để chỉ phần suy tư nơi chúng ta. Nhất tính của một cơ thể được tổ chức để cảm thụ, hành động và suy tư, đó là dữ kiện cứ thực (la donnée de fait) và là lập trường khoa học về vấn đề nhân tính.

Vật chất có khả năng cảm thụ (la matière a la faculté de sentir)

Bất chấp Descartes (trong phương pháp luận, phần VI), La Mettrie nhận định rằng không có khó khăn gì hơn để chấp nhận rằng vật chất có khả năng cảm thụ hơn là gán cho nó những đặc tính cơ học. Ngôn ngữ của cảm xúc chung cho loài người và loài vật - mà người ta vẫn cho là chúng không có linh hồn - làm chứng cho điều đó.

Chúng ta đã nói đến hai thuộc tính cốt yếu của vật chất, từ đó phần lớn những đặc tính khác của nó tùy thuộc vào, đó là trương độ và lực vận động (l'étendue et la force motrice). Bây giờ chúng ta chỉ còn có việc là chứng minh một thuộc tính thứ ba; tôi muốn nói đến khả năng cảm thụ mà các triết gia trong hàng bao thế kỷ đã công nhận trong chính bản thể này. Tôi nói tất cả các triết gia, mặc dầu tôi không phải là không biết đến bao nhiêu những cố gắng mà những người theo Descartes đã uống công phí sức để tước đi khả năng đó nơi vật chất. Nhưng để tránh những khó khăn không thể vượt qua, họ đã dần thân vào trong một mê cung mà họ đã tưởng thoát ra được bằng các hệ thống phi lý: "những con vật chỉ là những cỗ máy".

Một ý kiến buồn cười đến thế* chỉ có thể tiếp cận các triết gia như là một trò đùa của trí tuệ hay một trò giải trí triết lý. Đó là lý do khiến chúng tôi thấy không cần thiết phải dừng lại để phản bác ý kiến này. Kinh nghiệm không hề chứng minh cho chúng ta thấy rằng khả năng cảm thụ nơi loài vật kém hơn nơi loài người: vậy mà tôi, kẻ đang rất tin chắc là mình đang cảm thụ, song tôi lại chỉ có chứng cứ về tình cảm của những người khác qua những dấu hiệu mà họ trao gửi đến tôi để nói lên tình cảm nào đó.

Ngôn ngữ quy ước (a), tôi muốn nói, lời nói, không phải là dấu hiệu diễn tả tốt nhất điều đó; có một thứ ngôn ngữ khác chung cho loài người và loài vật, diễn tả tình cảm chắc chắn hơn; tôi muốn nói đến ngôn ngữ cảm tính, như là lời than vãn, tiếng kêu la, cử chỉ vuốt ve, sự chạy trốn, những tiếng thở dài, tiếng ca hát... tất một lời, mọi biểu lộ của đau đớn, buồn rầu, chán ghét, sợ hãi, hăng hái, phục tùng, giận dữ, khoái lạc, niềm vui, sự dịu dàng v.v... Một ngôn ngữ đầy khí lực như thế có sức mạnh hơn rất nhiều để thuyết phục chúng ta (b), hơn tất cả mọi nguy biện tinh vi nhất của Descartes và các môn đệ của ông ta.

La METTRIE, Khảo luận về tâm hồn

a. Ngôn ngữ dấu hiệu mà Descartes gán cho loài người, nhưng không cho loài vật.

b. Hãy so sánh với những gì Rousseau nói về ngôn ngữ cảm xúc.

** Tách biệt vật chất - bản thể trương độ - với tâm hồn hay tinh thần - bản thể suy tư.*

NGƯỜI MÁY (L'homme - machine)

Từ cuốn Khảo luận về tâm hồn, tư tưởng của La Mettrie đã trở nên kiên định. Từ con vật đến con người chỉ có "một bản thể được biến đổi khác nhau". Những dị biệt trong tổ chức chỉ là ngẫu nhiên, không hề là cốt yếu và chẳng thoát thai từ một mục đích hay một ý hướng thiêng liêng nào.

Cũng thế, ảnh hưởng hiển hiện của thể lý trên tinh thần chứng tỏ nhất tính của con người. Tâm hồn chỉ là một từ ngữ sáo rỗng.

"Suy tư là một đặc tính của bộ máy chúng ta" (Penser est une propriété de notre machine)

Quan niệm một cơ thể máy biết suy tư không phải là điều mâu thuẫn. Sự quan sát cơ thể học khiến điều đó có thể thừa nhận được nếu ít ra sự quan sát kia đủ tinh tế. Đúng là La Mettrie dụng công phản bác những lời chống đối nhiều hơn là chứng minh những điều ông nói, vì ông cho rằng mình nói những điều thuộc về lương thức chung (mà đại đa số những người bình thường đều dễ dàng nhận thấy).

Lập trường triết lý ở đây rất rõ ràng: Descartes đã sai khi tách biệt về phương diện bản thể tư tưởng với vật chất. Nhưng sai lầm này không làm giảm đi sự ca ngợi đối với triết gia đầu tiên đã áp dụng cơ học vào việc nghiên cứu cơ thể (Trong quyển: Khảo luận về những thụ cảm của tâm hồn).

Tôi không nhầm đâu, cơ thể con người là một chiếc đồng hồ khổng lồ và được thiết kế với biết bao kỹ xảo tinh vi, khiến cho nếu cái bánh xe vận chuyển kim chỉ giây dừng lại, thì cái bánh xe chỉ phút vẫn quay đều; cũng như bánh xe vận chuyển kim giờ vẫn tiếp tục quay đều, và mọi bộ phận khác, khi những bộ phận kia bị hoen rỉ hay xộc xệch vì bất kỳ một lý do nào đó, đã ngưng chuyển động(1)...

Những hiện tượng này không làm cho các vị thầy thuốc thông thái ngạc nhiên chút nào (2). Họ biết bám trụ vào đâu nơi bản tính con người, và nhân tiện đây tôi muốn nói, giữa hai ông thầy thuốc, thì người giỏi hơn, đáng tin cậy hơn, theo ý tôi, luôn luôn là vị nào nghiên cứu sâu rộng hơn về vật lý và cơ học cơ thể người và gạt qua một bên tâm hồn và tất cả những lo âu thắc mắc mà cơn huyền mộng này mang lại cho những kẻ dốt nát, khờ khạo, và chỉ bận tâm một cách nghiêm chỉnh đến chủ nghĩa tự nhiên thuần

tuý...

Tôi tin rằng Descartes là một người khả kính về mọi phương diện, nếu, sinh ra trong một thế kỷ mà ông chưa phải soi sáng, ông đã biết hết giá trị của kinh nghiệm và quan sát và nguy cơ khi xa rời những điều đó. Nhưng cũng là không kém công bình khi tôi thực hiện một cuộc phục hồi đích thực cho con người vĩ đại này, đối với những triết gia chiều ba chiều tư (ces petits philosophes), những con khi bắt chước Locke một cách vụng về (3) những kẻ, thay vì cười vào mũi Descartes một cách khinh suất và láo lếu, phải thấy ra rằng nếu không có ông thì cánh đồng triết lý hằn là vẫn còn bỏ hoang cũng như cánh đồng khoa học tự nhiên mà thiếu Newton.

Đúng là triết gia lừng danh này đã phạm nhiều lầm lẫn và không ai lại không ái ngại về chuyện đó. Nhưng cuối cùng thì ông cũng đã biết được bản chất của động vật; ông là người đầu tiên đã chứng minh một cách hoàn chỉnh rằng loài vật chỉ là những cỗ máy. Vậy mà, sau một khám phá có tầm quan trọng đến thế, đòi hỏi biết bao thông tuệ phi thường, thì những con người bình thường, nếu không biết bỏ qua cho những lầm lẫn của ông, thì quả là vô ơn biết bao! ...

Là một bộ máy, cảm thụ, suy tư, biết phân biệt thị phi thiện ác, cũng như biết phân biệt màu xanh với màu vàng, tất một lời, được sinh ra với trí thông minh và một bản năng vững chắc về đạo đức, và chỉ là một con vật, như vậy là những sự vật chúng không còn mâu thuẫn hơn là một con khi hay một con vẹt và biết tự đem lại khoái lạc cho mình. Bởi vì nếu cơ hội xuất hiện để nói lên điều đó, ai có thể đoán được từ tiên thiên (a priori) là một giọt rượu mùi lao vào trong cuộc giao hoan khiến cảm nhận những lạc thú thiêng liêng, và từ đó sinh ra một tạo vật nhỏ, một ngày kia sẽ có thể, hưởng thụ cùng những lạc thú kia! Tôi tin rằng tư tưởng rất ít bất tương dung với vật chất có tổ chức, đến độ dường như tư tưởng là một đặc tính của vật chất, như là điện lực, khả năng vận động, tính bất khả thấu, trương độ v.v...

La METTRIE, Người máy

- 1. Mỗi cơ quan có cơ cấu và năng lượng riêng, lập luận này đem lại nhiều uyển chuyển hơn cho việc giải thích cơ giới về cơ thể sau đó.*
- 2. Những nhà duy cơ giới (Boerhaave) áp dụng cơ học vào việc nghiên cứu cơ thể người.*
- 3. Họ chỉ ra - chống lại những người theo Descartes - sự khó khăn khi quan niệm tinh thần không vật chất.*

DIỄN TỪ KHAI ĐOAN (Discours préliminaire)

Bản văn này được viết vào năm cuối đời của La Mettrie biện hộ cho tự do tư tưởng chống lại những mê tín, những tín điều và những uy quyền chính trị và tôn giáo. Sự phục hồi phẩm giá cho thân xác, sự thoả mãn điều độ những dục vọng đã ném trả tính nguy thiện của những nền đạo đức cưỡng chế (morales de contrainte) và cho thấy bản chất đích thực của một nền đạo đức tự nhiên hoà nhã (une douce morale naturelle) và tình liên đới nhân loại (la solidarité des hommes).

Viết triết học, là truyền giảng chủ nghĩa duy vật (Écrire en philosophie, c'est enseigner le matérialisme)

Trong những thời đại mà việc giảng dạy đạo đức phái sinh từ tôn giáo, nhà tư tưởng tự do (le libre penseur) thường bị coi là vô đạo đức và nguy hiểm. Cũng như Bayle, La Mettrie bác khước lời trách cứ này. Người vô thần, duy vật vẫn có thể là những con người rất đàng hoàng, lương thiện: họ có sở thích về chân lý và tìm kiếm - mà không lên giọng rao giảng kiểu cao đạo - những nguyên nhân của các hành vi con người.

Song nhiệt tình của câu chuyện lại điểm một thoáng u buồn: về trầm mặc kia phải chăng cũng là sự im lặng của một thiểu số bất lực?

Sự lý luận có thể nào lại trở thành nguy hiểm, kẻ vốn chưa bao giờ theo phe phái nào, chẳng làm kẻ vô thần cực đoan, cũng chẳng làm nhà thần học cao đạo? (1)

Hãy bước vào trong một chi tiết lớn hơn, để chứng minh một cách rõ ràng hơn rằng nền triết lý táo bạo nhất vẫn không hề ngược lại với phong hoá tốt đẹp và không hề kéo theo bất kỳ nguy cơ nào khiến người ta phải hoảng sợ (2).

Có gì là xấu ác, tôi xin hỏi những kẻ thù lớn nhất của tự do tư tưởng và tự do viết lách, có gì là xấu khi chấp nhận cái có vẻ là đúng, cái gì có vẻ là khôn ngoan và hữu ích? Vậy ngọn đuốc của vật lý để phục vụ cho cái gì? Bao nhiêu những quan sát hiếu kỳ để làm gì? Phải dập tắt cái này và khinh thường những cái kia sao? Thay vì, giống như các ông hoàng vĩ đại từng làm, khích lệ những con người hết lòng tận tụy với những cuộc tìm kiếm cần mẫn đó. Người ta không thể thử suy đoán và giải thích bí ẩn của con người hay sao? Nếu vậy, hoá ra người ta càng là triết gia thì người ta càng là một công dân xấu? Và chẳng, chân lý sẽ là món quà thảm hại biết bao nếu nó không phải lúc nào cũng nên nói ra? Lý trí là đặc quyền vô bổ biết bao, nếu nó được tạo ra để bị giam cầm và lệ thuộc? Bệnh vực hệ thống này tức là muốn nhân loại phải bò trườn sát đất, phải tự hạ phẩm giá xuống hàng súc vật: tin rằng có những chân lý tốt hơn nên để chôn vùi đời đời trong lòng tạo vật, hơn là trình diện chúng ra giữa ánh sáng ban ngày rạng ngời, làm như thế là tán trợ cho sự mê tín và thói man rợ.

Ai sống với tư cách công dân, có thể viết với tư cách triết gia (Qui vit en citoyen, peut écrire en philosophe).

Nhưng viết với tư cách triết gia là giảng dạy chủ nghĩa duy vật (3)! Thế thì sao nào? Nếu chủ nghĩa duy vật đó có cơ sở, nếu nó là kết quả hiển nhiên của mọi quan sát và thí nghiệm của những triết gia và những y sĩ lớn nhất, nếu người ta chỉ chấp nhận hệ thống này sau khi đã chăm chú theo dõi thiên nhiên, cần mẫn song hành với nó trong mọi phạm vi của động vật giới, sau khi đã thâm cứu con người qua mọi thời đại và trong mọi trạng thái? Nếu như chân lý có bị vứt bỏ dưới đất, nó lại không đáng để cho ta bỏ công cúi xuống và nhặt nó lên hay sao?

La METTRIE, *Diễn từ khai đoan*

1. *Một lời biện hộ? Một sự võ mộng?*
2. *Đó là chủ đề những lời trách cứ mà bản văn này muốn phản bác.*
3. *Lời buộc tội tôi thượng với các đối thủ chứ không phải là một định đề (postulat).*

HELVÉTIUS (1715 - 1771)

Là quan trung thuê vào năm mới 23 tuổi, sớm giao du với giới văn nhân của thời đại mình, Claude-Adrien Helvétius được Voltaire khuyến khích cầm bút. Việc đọc Locke đã tạo ra "một cuộc cách mạng trong tư tưởng của ông". Từ năm 1751, ông chuyên tâm nghiên cứu triết học. Quyển Về tinh thần (1758), tác phẩm duy cảm giác và vô thần và được coi là duy vật, gây xi-căng-đan trong các môi trường bảo thủ. Trong thời buổi khủng hoảng dưới sự trị vì của Louis XV, Helvétius bị cả Cơ mật viện của Hoàng gia lẫn Giáo hội lên án. Về con người (De L'Homme), di tác của ông khai phá tất cả mọi hậu quả từ những ý tưởng trong tác phẩm trước, được đề tặng cho Nữ hoàng Catherine Đế nhị của nước Nga và Hoàng đế Frédéric của nước Phổ, những bậc minh quân. Sau cái chết của triết gia, phòng khách của phu nhân Helvétius tiếp đón các nhà ý thức hệ, trong đó có Cabanis, con nuôi của phu nhân, và vịnh truyền tư tưởng của Helvétius.

VỀ TINH THẦN (De L'Esprit)

Quá nhiều những học thuyết đã tiền giả định một bản tính đặc thù của tinh thần thay vì chỉ nghiên cứu nó trong các hoạt động như cảm thụ, hoài niệm, phán đoán. Được lãnh hội từ bên ngoài, như thế, tinh thần chỉ là một nơi tiếp tục với thân xác, một sản phẩm của cảm tính vật lý chung nơi tất cả mọi con người được tổ chức tốt và chỉ có một hiệu quả của nền giáo dục được tiếp thu nó phân biệt họ với nhau. Từ đó phái sinh trong mọi hành động vai trò trung tâm, cả về đạo đức lẫn chính trị, của quyền lợi riêng tư được hiểu cách đúng đắn nên không còn là đáng khinh nữa. Cái vẻ tự tin bình thản của bản văn này càng góp phần làm cho các đối thủ của Helvétius tức điên lên.

Phán đoán là cảm nhận (Juger c'est sentir)

Đối với những người duy linh (spiritualistes) thì phán đoán (nhận dạng một đối vật) là đặc tính của tinh thần và ngay cả cảm giác cũng đòi hỏi phán đoán (tham chiếu Descartes, "miếng sáp ong", Những Suy niệm siêu hình, Chương II). Ở đây, trái lại, tinh thần hệ tại chỗ so sánh những cảm giác và những ý tưởng của chúng ta, nghĩa là nhìn ra những chỗ giống nhau và những chỗ khác nhau, những chỗ tương thích và bất tương thích mà chúng có với nhau. Và chính sự so sánh này cũng là cảm giác hay hồi ức của cảm giác. Vậy là một chủ nghĩa cảm giác minh nhiên (sensualisme net) nhưng là một chủ nghĩa duy vật mặc nhiên (matérialisme implicite): phải chăng chỉ vì sợ kiểm duyệt?

Khi tôi phán đoán độ lớn hay màu sắc của những đối vật mà người ta trình ra cho tôi, hiển nhiên là phán đoán hướng về những ấn tượng khác nhau mà các đối vật này đã tạo ra trên các giác quan của tôi, chỉ là một cảm giác. Tôi có thể nói: tôi phán đoán hay tôi cảm thấy thì cũng thế. Trong đại đa số trường hợp phán đoán chỉ là cảm thấy. Vậy mà, phán đoán, là nhìn thấy trong những hoàn cảnh khác nhau, rằng sức mạnh thường là sẽ phản bác lại, khi vấn đề là phán đoán xem, nơi một ông vua, thì đức công chính có phải là đáng quý hơn lòng tốt hay không thì người ta còn có thể tưởng tượng rằng một phán đoán vẫn chỉ là một cảm giác?

Có lẽ ý kiến này thoát tiên có vẻ là một điều nghịch lý. Tuy nhiên, để chứng minh chân lý của nó, chúng ta hãy giả thiết trong một con người sự hiểu biết về những điều gọi là thị phi, thiện ác và rằng con người này còn biết là một hành động là xấu ít hay nhiều tùy theo nó làm hại nhiều hay ít đến hạnh phúc của xã hội. Trong giả thuyết này, nhà thơ hay nhà hùng biện phải dùng đến nghệ thuật nào để làm cho thấy rõ hơn rằng đức công chính đáng quý hơn lòng tốt nơi một ông vua, sẽ giữ cho quốc gia có

nhiều công dân hơn?

Nhà hùng biện sẽ trình bày ba bức tranh cho trí tưởng tượng của chính người đó, trong một bức, ông sẽ vẽ ra cho anh ta thấy một ông vua công chính kết án và ra lệnh hành hình tên tội phạm; trong bức thứ nhì, ông vua nhân từ, ra lệnh mở phòng biệt giam tên tội phạm này, mở xiềng xích cho nó; trong bức thứ ba, ông miêu tả cũng chính tên tội phạm này, ngay khi vừa rời phòng giam, đã vớ lấy một con dao và chém giết liền một lúc năm mươi công dân lương thiện: vậy mà, có người nào, khi nhìn thấy ba bức tranh này, mà không cảm thấy rằng đức công chính, bằng cái chết của một người, ngăn ngừa cái chết của năm mươi người khác, đức công chính ấy nơi một ông vua, thì đáng quý hơn là lòng nhân từ. Tuy nhiên phán đoán này thực ra cũng chỉ là cảm giác. Thực vậy, nếu vì thói quen nối kết một vài ý tưởng với một vài từ ngữ, người ta có thể, như kinh nghiệm chứng minh, khi đập vào tai một số âm thanh nào đó, kích thích nơi chúng ta gần như cùng những cảm giác như người ta cảm thấy chính sự hiện diện của các vật; hiển nhiên là đối với việc trình bày ba bức tranh này, phán đoán rằng, nơi một ông vua, đức công chính đáng quý hơn lòng nhân từ, là cảm nhận và thấy rằng, trong bức tranh thứ nhất, người ta chỉ hy sinh một công dân, và rằng, trong bức tranh thứ ba, người ta tàn sát đến những năm mươi mạng người: từ đó tôi kết luận rằng mọi phán đoán cũng chỉ là cảm giác (*tout jugement n'est qu'une sensation*).

HELVÉTIUS, Về tinh thần, Q.I, Ch.1.

Tự do, sự vận dụng sáng suốt tiềm năng của chúng ta (*La liberté, exercice éclairé de notre puissance*)

Thoát ra khỏi những xung đột học thuyết không thể giải quyết về những thuộc tính của nhân tính, ở đây ý niệm tự do, nhận được một định nghĩa có tính chức năng và phủ nhận: tự do là sự vận dụng sáng suốt tiềm năng của chúng ta khi tiềm năng đó không bị ngăn trở. Thế là chúng ta đứng trên lãnh địa đạo đức và chính trị. Phía bên kia, quan niệm một tự do tuyệt đối giả định một ý chí không nguyên nhân không động cơ, chuyện này chỉ là một bóng ma của hành động.

Quan niệm duy vật về tự do không phải là vật đối trọng của siêu hình học. Trong khi chuyển vị vấn đề, quan niệm này cũng làm cạn đi huyền nhiệm của nó.

Con người tự do là con người không bị xiềng xích, không bị giam tù, không bị dọa nạt, như kẻ nô lệ, bởi sự sợ hãi về những hình phạt; theo nghĩa này, tự do của con người hệ tại nơi sự vận dụng sáng suốt tiềm năng của mình: tôi nói, tiềm năng của mình, bởi vì sẽ là chuyện buồn cười nếu coi là không tự do khi chúng ta không thể xuyên thủng trời mây như cánh chim đại bàng hay vẫy vùng giữa biển khơi như một kình ngư hay tự phong mình thành vua, thành giáo chủ hay hoàng đế (1).

Như vậy, chúng ta có một ý tưởng minh bạch về cái từ tự do, hiểu theo nghĩa thông thường. Nhưng sự việc lại không là như thế khi chúng ta áp dụng cái từ tự do này cho ý chí. Lúc đó tự do sẽ là gì nào? Người ta sẽ không thể hiểu, bằng cái từ này, rằng khả năng tự do để muốn hay là không muốn một điều gì; nhưng khả năng sẽ giả định có thể có những ý chí không nguyên có, và do vậy có những hiệu quả mà chẳng có nguyên nhân. Như vậy, chúng ta cũng phải có thể muốn điều thiện hay điều ác; một giả định tuyệt đối bất khả (2). Thực vậy, nếu ước muốn khoái lạc là nguyên lý của mọi tư tưởng và mọi hành động của chúng ta, nếu mọi người đều liên tục hướng về hạnh phúc - thực sự hay biểu kiến - của họ, vậy là mọi ý chí của chúng ta cũng chỉ là hiệu quả của khuynh hướng này. Vậy mà mọi hiệu quả đều

là tất yếu. Theo nghĩa này, người ta không thể gán một ý nghĩa rõ rệt nào cho cái từ tự do. Nhưng, người ta sẽ nói, nếu tất yếu con người theo đuổi hạnh phúc bất cứ nơi nào người ta thoáng thấy nó, ít ra chúng ta cũng tự do để chọn lựa những phương tiện mà chúng ta sử dụng để được hạnh phúc? Thừa vâng, tôi xin trả lời, nhưng lúc đó tự do chỉ còn là từ đồng nghĩa của sáng suốt, và người ta chỉ làm lẫn lộn hai khái niệm này: tùy theo một người biết nhiều hay ít về luật lệ và các thủ tục pháp lý, tùy theo anh ta sẽ được hướng dẫn trong công việc bởi một luật sư ít hay nhiều khéo léo, mà anh ta sẽ thành công trong vụ kiện tốt hơn hay kém hơn; nhưng dầu anh ta có ở phía nào, thì ước muốn hạnh phúc cũng sẽ luôn luôn khiến anh ta chọn lựa phía nào có vẻ phù hợp nhất với những quyền lợi, những thị hiếu, những đam mê của mình và cuối cùng với những gì mà anh ta nhìn như là hạnh phúc của mình.

Làm sao người ta có thể giải thích về phương diện triết lý vấn đề tự do? Nếu, như Locke đã chứng minh, chúng ta là môn đệ của bạn bè, bà con và những gì chúng ta đọc và nói chung tất cả những gì vây quanh chúng ta, thì mọi tư tưởng và mọi ý chí của chúng ta phải là những hiệu quả trực tiếp, hay những kế tiếp tất yếu của những ấn tượng mà chúng ta đã cảm thụ.

Vậy là người ta không thể tạo ra bất kỳ ý tưởng nào từ cái từ tự do, áp dụng vào ý chí; phải coi nó như một huyền nhiệm; hãy cảm thán cùng với thánh Phaolô: O altitudo! (a), xét vì chỉ có thần học mới có thể luận bàn về đề tài đó, và một khảo luận triết lý về tự do sẽ chỉ là một khảo luận về những hiệu quả không nguyên nhân (b).

HELVÉTIUS, *Về tinh thần*, Q.I, ch.4.

1. *Cái gì không thuộc về tiềm năng của chúng ta thì không thiếu đối với nó (Descartes, Phương pháp luận, phần 3)*

2. *Chống lại ý tưởng tự do bất định (libre - arbitre indéterminé).*

a. *Thánh Phaolô, Thư gửi tín hữu Rôma, 11. 33 Ca tụng thánh ý nhiệm mầu: sự giàu có, khôn ngoan và thông suốt của Thiên chúa sâu thẳm dường nào? Quyết định của Người, ai dò cho thấu! Đường lối của Người ai theo dõi được! Thật vậy, ai đã biết tư tưởng của Chúa? Ai đã làm cố vấn cho Người? Ai đã cho Người trước, để Người phải trả lại sau? Vì muôn vật đều do Người mà có, nhờ Người mà tồn tại và quy hướng về Người. Xin tôn vinh Thiên Chúa đến muôn đời! A-men.*

b. *Chính vì theo ý kiến này mà Kant chỉ có thể cứu vãn ý tưởng tự do như là định đề của lý trí thực tiễn (Xem: Những nền tảng của Siêu hình học về phong tục hay phê phán lý tính thuần túy, phần lời tựa cho ấn bản lần thứ hai).*

Quyền lợi bản thân, suối nguồn duy nhất của những đức hạnh nơi chúng ta

Từ nguyên lý tâm lý về cảm tính thể lý phái sinh từ một nền đạo đức học về quyền lợi bản thân/ quyền lợi riêng (l'intérêt personnel). Được soi sáng bởi kiến thức, quyền lợi này sẽ thấy hoặc là sự hoà hợp với quyền lợi chung (l'intérêt général) trong khi bao trùm nó hoặc khác biệt với nó thì cũng điều kiện hoá nó, hoặc là sự bất hoà hợp và lúc đó không gì sẽ ngăn cản sự thực hiện quyền lợi bản thân, nếu không phải là sự sợ hãi những chế tài, điều này cũng lại xác định cho nó. Ở đây, bước đi rất gần với

hướng đi của Locke (Trong Tiểu luận về trí tuệ con người, Q.II), trừ đi việc câu cứ đến một Đấng Tối cao điều lý luật tự nhiên.

Một khi đạt đến chân lý này, tôi dễ dàng khám phá ra suối nguồn những đức hạnh của con người; tôi thấy rằng, nếu không có cảm giác với đau khổ và khoái lạc thân xác, thì con người không dục vọng, không đam mê, dửng dưng với mọi sự, có lẽ đã không biết gì đến quyền lợi bản thân; và rằng, nếu không vì quyền lợi thiết thân, con người đã chẳng hợp quần thành xã hội, đã chẳng tạo ra những quy ước để sống chung với nhau, rằng như thế đã không hề có quyền lợi chung, do vậy cũng chẳng có hành động nào là công chính hay bất công; và như thế cảm tính thể lý và quyền lợi bản thân đã là các tác giả của mọi công lý (1).

Chân lý này dựa trên một định lý của người lập pháp: Quyền lợi là thước đo mọi hành vi con người (*l'intérêt est la mesure des actions des hommes*); và đàng khác còn được xác chứng bởi hàng ngàn sự kiện - chứng minh cho tôi thấy rằng, đức hạnh hay đồi bại tùy theo những đam mê hay những thị hiếu riêng của chúng ta phù hợp hay trái ngược với quyền lợi chung, chúng ta tất yếu hướng về lợi ích riêng của chúng ta (2) khiến ngay cả nhà lập pháp thiêng liêng (3) cũng đã nghĩ rằng, để thúc đẩy con người hành thiện, thì phải hứa hẹn cho họ một hạnh phúc đời đời, đổi lại những khoái lạc tạm thời mà đôi khi họ buộc phải hy sinh.

Ôn định nguyên lý này rồi, tinh thần tôi rút ra từ đó những hậu quả và tôi nhận thấy rằng mọi quy ước ở đó quyền lợi riêng gặp xung đột với quyền lợi chung, luôn luôn bị vi phạm, nếu những nhà lập pháp đã không luôn luôn đề xuất những đền bù lớn cho đức hạnh; và đối với cái khuynh hướng tự nhiên thúc đẩy con người đến việc tiếm quyền, họ đã không ngừng đáp đập be bờ bằng sự đe dọa của nhục hình hay việc làm mất danh dự: như vậy tôi thấy rằng việc thưởng phạt là hai sợi dây duy nhất nhờ đó họ cầm cương sao cho những quyền lợi riêng hoà vào với quyền lợi chung, và từ đó tôi kết luận rằng những luật lệ, được tạo ra vì hạnh phúc của mọi người, sẽ không được ai tuân thủ, nếu các quan toà không được trang bị sức mạnh cần thiết đủ để bảo đảm việc thi hành (4). Không có sức mạnh đó, những luật lệ, bị xâm phạm bởi đa số, sẽ bị từng mỗi cá nhân vi phạm - mà điều này cũng là đúng thôi - bởi vì, những luật lệ chỉ có công ích như là cơ sở để biện minh, nên nếu, vì sự vi phạm chung, những luật lệ này trở nên vô ích, thì ngay từ lúc đó, chúng trở nên vô hiệu và hết còn là luật lệ; mỗi người lại trở về với những quyền đầu tiên của họ; mỗi người chỉ tham vấn nơi quyền lợi riêng của mình, nó có lý để cấm anh ta tuân thủ những luật lệ đã trở thành là có hại cho kẻ nào là người duy nhất tuân thủ chúng. Và đó là lý do, nếu, vì sự an toàn trên những con đường lớn, người ta cấm không ai được mang vũ khí đi lại trên đường, và rằng, vì thiếu lực lượng hiến binh, những con đường lớn bị nạn dịch trộm cướp hoành hành; rằng luật lệ đó, như vậy, là không chu toàn được mục đích; tôi nói rằng một người có thể không những đi trên đường với những vũ khí và vi phạm quy ước này hay luật lệ này mà không phạm vào bất công mà rằng ngay cả anh ta không thể tuân thủ luật lệ này mà không điên rồ. (5).

HELVÉTIUS, *Về tinh thần*, Q.III, ch. 4.

1. Rousseau phủ nhận mọi tính đạo đức nếu nó phát sinh từ nguồn gốc này (xem *Émile*, Q.IV, Lời tuyên xưng niềm tin của cha xứ Savoie).

2. Nó được soi sáng nếu chúng ta nghĩ đến tương quan của nó với quyền lợi chung.

3. Một kiểu yêu cầu có ý biếm nhẽ.
4. Ở đây đạo đức học lướt nhẹ đến một thứ xã hội học tương đối luận (*une sociologie relativiste*).
5. Phu nhân Du Deffand nhận xét về đoạn kết này: "Con người này đã nói lên cái bí mật trong tim đen của mọi người"

Diderot

(1713 - 1784)

"Ai sẽ nói hết được mọi tài năng thiên phú của Diderot?" Paul Vernière đã nêu lên câu hỏi như thế. Kịch tác gia đồng thời là lý thuyết gia về kịch nghệ, nhà văn phúng thích và cây viết tiểu luận, nhà phê bình nghệ thuật và người hiểu rành về các khoa học, dịch giả và tiểu thuyết gia, người điều hành và biên tập không mệt mỏi của bộ Bách khoa thư, một người viết thư không biết chán.

Nếu ông trở nên triết gia, không phải là thêm một danh xưng, mà là qua tất cả những hoạt động của một cái nghề mới mẻ cho người trí thức mà ông góp phần phát minh ra: thị hiếu những ý tưởng và cảm thức về cái cụ thể hợp nhất với nhau, sự phát minh ra những khái niệm (chẳng hạn khái niệm cá nhân tính, individualité) làm lệch chức năng những thể loại đã trở thành kiểu sứt, thiếu tự nhiên bởi những cách phân loại đã thành nếp. Lúc đầu là kẻ hữu thần (théiste) vì từ chối sự bất khoan dung tôn giáo, rồi là kẻ thần luận duy nhiên (déiste) vì thiếu lòng tin, cuối cùng ông trở nên kẻ duy vật vô thần không phải theo hệ thống, mà vì sự nghiên cứu thường xuyên, bởi niềm vui sống trong bộ máy lớn chưa biết hết của vũ trụ và niềm vui suy tư về cuộc sống trong tất cả những mâu thuẫn của nó.

Kẻ tranh đấu cho chân lý và công bình này, hay đi quá giới hạn một cách hung hăng nên phải ngồi tù vào năm 1749 sau khi in Thư về những người mù, bị đe dọa, bị kiểm duyệt mà vẫn không nao núng.

Những năm học tập đã tích lũy năng lượng cho những táo bạo của tinh thần. Là học sinh ham học nhưng ngỗ nghịch, là sinh viên học nhảy nhiều ngành, một kẻ vô sản trí thức hiểu tri mọi chuyện, ông gặp gỡ bác sĩ y khoa La Mettrie, d'Alembert, Rousseau, Condillac. Ông đọc rất nhiều, nhất là những nhà tư tưởng Anh quốc như Locke, Shaftesbury.

Tiếp theo là hai mươi năm trong đó Diderot viết rất nhiều, nhưng ít xuất bản. Trong mọi lãnh vực, hội họa, kịch trường, tiểu thuyết, tiểu luận, ông thích thú thăm dò những biến thái và những xung đột cảm xúc và sở thích, ưu tư muốn không bôi xoá đi những cái gì phức tạp của thực tại, không bỏ sót bí ẩn của con người bị quy định bởi thực tại và có khả năng thay đổi nó. Đây là thời điểm cường kiện hoá chủ nghĩa duy vật như là con đường tìm kiếm, đến giới hạn những kiến thức của thời đại mình mà ông ý thức rất rõ, và sự nhạy bén của giai cấp tư sản, lực lượng đang lên, lúc đó đã ý thức đầy đủ về vai trò lịch sử của mình.

Nữ hoàng Nga Catherine Đệ nhị mời ông đến Saint_Pétersbourg - Diderot qua một mùa ở cung đình (1773 - 1774). Ông bị mê hoặc bởi những cung cách của Nữ hoàng, nhưng cùng lúc, sự thù địch của ông đối với mọi hình thức chuyên chế, dầu là sáng suốt, thêm âm sắc dân chủ (Phản bác Helvétius). Đời ông ngưng lại năm 1784, với bao công trình còn để ngỏ.

Cuộc hôn nhân của ông với Antoinette Champion một cô thợ may, khiến ông bất hoà với gia đình. Nhưng cuộc sống chung thoái hoá nhanh chóng. Vì người tình, ông trở thành kẻ viết văn khiêu dâm (quyển Les Bijoux indiscrets). Về sau, là một người cha dịu dàng, ông chăm lo việc giáo dục của cô con gái Angélique và ca ngợi những đức tính gia đình. Là người tình say mê nàng Sophie Volland, ông trao đổi thư tín với nàng, quan tâm đến đời sống thường ngày, đến cảm tính và nữ tính.

Những sự kiện này - và nhiều chuyện khác - trong đời tư không xa lạ với sự sôi nổi của tư tưởng và sự táo bạo với công chúng. Nhân vật quái quỷ này tóm gọn lấy thể kỷ của mình. Năm 1746 người ta vừa yêu cầu ông dịch bộ Bách khoa toàn thư Anh quốc, thế là ông liền bắt tay ngay vào một công trình tập thể khác: soạn bộ Bách khoa thư của Pháp.

Diderot đánh trống mở cờ, hợp đồng tác chiến trong những cuộc giao đấu liên miên cùng các đối thủ của ông. Những giáo sĩ dòng Tên, bảo vệ cho quyền lợi của giáo hội và bộ tự điển Trévoux của họ, đánh phá tung bừa tất cả những ai tụ tập nơi Tổng hành dinh của nam tước d'Holbach "ông chủ khách sạn dành cho triết học". Đôi khi Diderot lẩn khuất đi, nhưng vẫn kiên trì chiến đấu, với sự hậu thuẫn chính trị ngầm của d'Argenson và Malesherbes. Việc xuất bản bộ Bách khoa thư cuối cùng đã thành công rực rỡ.

THƯ VỀ NHỮNG NGƯỜI MÙ (*Lettre sur les Aveugles*)

Một người mù từ lúc mới sinh, bỗng nhiên lại được sáng mắt thì có nhận ra được, bằng tia nhìn, một khối vuông và một khối cầu mà trước đó anh ta đã học cách phân biệt bằng xúc giác, hay không? Vấn đề này, do Molyneux đặt ra cho Locke vào năm 1690 đã tiếp chất liệu trong cả một thế kỷ, những cuộc tranh luận giữa những người theo thuyết bẩm sinh (innéistes) và những người duy cảm giác (sensualistes) về vấn đề sự tạo thành tri thức.

Diderot đem lại cho vấn đề này kích thước của một lý thuyết về con người. Ông kể lại những trường hợp chứng tỏ rằng con mắt thí nghiệm và cả bộ não nữa qua con đường lệch của những hoạt động và nhất là của những hệ thống dấu hiệu. Con người là sản phẩm từ những công trình của chính mình. Lời khẳng định táo bạo này đáng giá... ba tháng tù ở Vincennes cho Diderot.

Chủ nghĩa duy tâm và thuyết duy cảm giác: một quan hệ thân tộc che giấu (Idéalisme et sensualisme: une parenté cachée)

Chủ nghĩa duy tâm chủ quan (l'idéalisme subjectif) quả là kỳ khôi bởi vì nó không công nhận tính thực tại của thế giới bên ngoài. Thuyết duy cảm giác hẳn nhiên là đối nghịch với nó. Nhưng trong khi cho tri thức phát sinh một cách thụ động từ cảm giác thì nói cho cùng, thuyết này cũng không ngừng chứng tỏ rằng, qua những hoạt động và qua ngôn ngữ, đúng là một hoạt động bên ngoài mà chúng ta biến thành khả tri.

Người ta gọi là những nhà duy tâm, những triết gia nào chỉ ý thức về tồn tại của mình và những cảm giác kế tiếp nhau bên trong họ, không chấp nhận cái gì khác: một hệ thống kỳ khôi mà theo tôi, chỉ có thể phát sinh từ những người mù; một hệ thống mà, quả là điều xấu hổ cho tinh thần con người và cho triết học, là hệ thống khó đánh đổ nhất, dầu là phi lý nhất trong tất cả các hệ thống triết học. Hệ thống này được trình bày, một cách thẳng thắn và rất sáng sủa trong Ba đối thoại giữa Hylas và Philonous của tiến sĩ thần học Berkeley, giám mục ở Cloyne; ta phải mời tác giả của Tiểu luận về tri thức của chúng ta (của Condillac, nhưng được xuất bản nặc danh năm 1746) khảo chứng tác phẩm này: ông sẽ tìm thấy ở đây chất liệu cho những quan sát hữu ích, thích thú và tinh tế. Chủ nghĩa duy tâm rất đáng được trình bày với ông để tranh luận; và giả thuyết này có cái gì đó để chọc ngửa ông, để kích thích ông, không hẳn ở tính đặc thù của nó cho bằng sự khó khăn để phi bác nó từ nguyên lý; bởi vì, éo le thay, những nguyên lý của Condillac lại cũng y hệt những nguyên lý của Berkeley! Theo vị này hay theo vị kia, và theo lý tính, thì những từ yếu tính, vật chất, bản thể, nền tảng v.v... tự chính chúng chẳng

mang chút gì ánh sáng trong tinh thần của chúng ta; và chẳng Condillac cũng tỉ mỉ lưu ý rằng, dầu cho chúng ta có bay lên trời cao hay lao xuống vực sâu, chúng ta cũng không bao giờ ra khỏi chính mình và rốt cuộc chúng ta cũng chỉ nhận ra chính những tư tưởng của mình mà thôi; vậy mà đó lại là kết quả từ cuộc đối thoại đầu tiên của Berkeley, và là nền tảng cho toàn bộ hệ thống của ông. Quý vị chẳng thấy là lạ lùng khi hai địch thủ giao tranh nhau mà lại sử dụng những vũ khí giống nhau đến thế sao?

Denis DIDEROT, Thư về những người mù (1749).

BÁCH KHOA THƯ (Encyclopédie)

Bách khoa thư hay Tự điển có lý luận về các khoa học, nghệ thuật và nghề nghiệp (L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers) là một cỗ máy chiến tranh vì cuộc đấu tranh triết học. Được hỗ trợ bởi d'Alembert, Diderot kêu gọi các nhà văn và các chuyên gia danh tiếng nhất (như Montesquieu, Voltaire, Buffon, Rousseau...) ông tập hợp quanh mình những ngòi bút biên soạn phong phú và toả đi khắp nước Pháp những học sĩ mà các bản vẽ nghề nghiệp, trong khi phổ biến những hình ảnh về các công cụ và tầm nhìn về sự cộng tác hợp lý những hiểu biết kỹ thuật, đã góp phần rộng rãi vào việc làm cho bộ Bách Khoa thư trở thành một sách bán chạy nơi những người thợ thủ công có học và trong giới tăng lữ cấp thấp vốn vẫn có đầu óc chống đối giới cầm quyền và cả tầng lớp chóp bu trong Giáo hội. Sách được tiêu thụ ngay 4000 ấn bản trong lần phát hành đầu tiên. Quả là một kỷ lục đối với thời ấy, nhất là giá một bộ Bách khoa hẳn là không rẻ chút nào!

Trong mục từ "Uy quyền chính trị" (Autorité politique) Diderot đúc kết những lý thuyết về khế ước xã hội (của Hobbes, Grotius, Puffendorf, Locke...) Nguồn gốc của quyền lực chính trị chẳng phải thiêng liêng cũng chẳng phải tự nhiên. Chỉ có sự thoả thuận tự nguyện của những cá nhân bình đẳng (le libre consentement des individus égaux) mới tạo thành những mối liên hệ xã hội. Việc thể tục hoá những nền tảng của pháp quyền kiểu đó đã tách rời tư tưởng chính trị khỏi thần học nhưng còn chưa nói đến việc khẳng định quyền bất khả chuyển nhượng (le droit inaliénable) của một dân tộc để quyết định mọi quốc sự của mình.

Không có sự phục tùng hoàn toàn nào là chính đáng cả

Uy quyền của cha mẹ, một thứ uy quyền duy nhất có tính tự nhiên, cũng ngưng lại khi đứa con đến tuổi thành niên và chịu trách nhiệm. Còn uy quyền thủ đắc nhờ bạo lực chỉ là tương quan sức mạnh. Quyền bính được chấp nhận bởi sự toả thuận chúng phải được hạn chế vào ích lợi chung (công ích). Ta nên chú ý lập luận có tính bút chiến chĩa ngược lại những lý thuyết gia của uy quyền thiêng liêng: Chỉ có Thượng đế là chủ tể tuyệt đối, mọi quyền bính của con người muốn trở thành tuyệt đối nhân danh Đấng tối cao đều là tiềm vị và mang tính sùng bái ngẫu tượng.

Không hề có con người nào từng nhận được từ thiên nhiên cái quyền điều khiển người khác. Tự do là một món quà của trời đất và mỗi cá nhân của cùng một loài có quyền được hưởng thụ điều đó ngay khi nào cá nhân ấy biết hưởng dụng lý trí của mình. Nếu thiên nhiên có thiết lập một vài thể giá (autorité) thì đó là uy quyền người cha; nhưng quyền người cha cũng phải có giới hạn, và trong tình trạng tự nhiên uy quyền đó chấm dứt ngay khi mà những đứa con đến tuổi thành niên (1). Mọi uy quyền khác đều đến từ nguồn gốc khác hơn là thiên nhiên. Nếu chịu khảo sát kỹ, người ta sẽ luôn luôn ngược về đến một trong hai nguồn này: hoặc là sức mạnh hay bạo lực của kẻ đã chiếm đoạt uy quyền, hoặc là sự thoả thuận của những ai phục tùng nó bởi một khế ước được lập ra hay được mặc nhận giữa họ và một

người mà họ uỷ quyền.

Uy quyền chiếm đoạt bằng bạo lực chỉ là sự tiếm quyền và chỉ duy trì bao lâu mà sức mạnh của kẻ cầm quyền áp đảo được sức mạnh của những kẻ phục tùng; đến nỗi rằng nếu những kẻ này đến lượt họ lại trở thành những người mạnh nhất và nếu họ lật đổ ách thống trị, thì họ thực hiện điều đó cùng với đầy đủ pháp quyền và công lý như khi kẻ kia đã từng áp đặt cái đó lên họ. Như vậy, cùng một định luật tạo ra quyền bính thì cũng chính định luật đó triệt tiêu quyền bính: đó là định luật của kẻ mạnh nhất (la loi du plus fort) (2).

Đôi khi quyền bính được thiết lập bởi bạo lực lại thay đổi bản chất: đó là khi nó tiếp tục và được duy trì bởi sự bằng lòng cố ý của những kẻ mà người ta đã khuất phục; nhưng bởi điều đó thì quyền bính lại đi vào loại thứ nhì mà tôi sắp nói đến; và kẻ đã tiếm quyền lúc đó lại trở thành ông hoàng, không còn là bạo chúa nữa.

Quyền lực đến từ sự thoả thuận của dân chúng tất yếu giả thiết những điều kiện để làm cho việc hành sử quyền lực trở thành chính đáng, hợp pháp, có ích cho xã hội, có lợi cho nền cộng hoà (3) và chúng không định và hạn chế nó trong những đường biên rõ ràng; bởi vì con người không nên và cũng không thể phó thác mình hoàn toàn, không hạn chế, cho một người khác, bởi vì họ còn có vị chủ tể chí tôn vô thượng mà chỉ đối với Đấng ấy họ mới thuộc về hoàn toàn. Đó là Thượng đế (4) mà quyền năng luôn luôn trực tiếp trên tạo vật, vị chủ tể tuyệt đối nhưng cũng rất ganh tị, người không bao giờ chịu để mất quyền nào của mình và cũng không san sẻ cho ai. Ngài cho phép, vì quyền lợi chung và để duy trì xã hội loài người, rằng con người thiết lập giữa họ một trật tự phụ thuộc, rằng họ phục tùng một người trong đám; nhưng Ngài cũng muốn rằng điều đó là do lý trí và có mức độ, chứ không phải một cách mù quáng và không hạn chế, để cho vật thụ tạo không tiếm quyền của Đấng sáng tạo. Mọi sự phục tùng khác đều thực sự là tội sùng bái ngẫu tượng!

Denis DIDEROT, *Bách khoa, mục từ "Uy quyền chính trị", Q.I*

1. Trái lại, nhiều dân tộc lại duy trì phụ quyền rất lâu sau thời điểm đó.

2. So sánh với Ronsseau_Xã ước, Q.I, ch 3.

3. Nhà nước hiến định (l'État constitué)

4. Thánh Phao lô đã nói "Không có quyền lực nào mà không đến từ Thiên Chúa". Ở đây lý lẽ này được nêu ra với dụng ý luận chiến.

Mục từ CÁI ĐẸP (Article BEAU)

Năm 1748, nhân nói về thị hiếu / khẩu vị thưởng ngoạn (le goût) Diderot viết: "Tri giác về những tương quan là cơ sở duy nhất cho sự ngưỡng mộ và những lạc thú của chúng ta." Mục từ Cái Đẹp đi từ một định nghĩa tâm lý về thị hiếu đến một định nghĩa lô-gích về cái đẹp: trí tuệ tri giác những tương quan. Cái đẹp không hệ tại trong sự hoàn hảo (khủng hoảng của cái đẹp lý tưởng), mà nó cũng không phải sinh ra từ sự có ích như nhiều người đương thời của Diderot hiểu. Kant từng đọc mục từ này và ông cũng phân biệt phán đoán về thị hiếu với mọi phán đoán khác (tham khảo: Phê bình khả năng phán đoán, tiết một, "Phân tích cái đẹp" của Kant).

Về Đẹp là sự tri giác những tương quan (La Beauté est la perception des rapports).

Vẻ đẹp của một vật đến từ những hình thức/mô thể ở nơi nó(cái đẹp thật sự-le beau réel), nhưng nó chỉ đẹp nơi chúng ta hoặc mọi hữu thể tương tự mà nơi chúng cái đẹp gợi lên ý tưởng về những tương quan(cái đẹp được tri giác-le beau aperçu). Cảm thức về cái đẹp không có tính thông thái: để thưởng thức những tương quan, người ta không cần phải biết số học về chúng. Nhưng mặc dù kinh nghiệm tức thời về những cảm xúc mà nó gây ra cái đẹp không phải là việc của tình cảm, mà là của trí tuệ.

Chúng ta sinh ra với năng lực cảm giác và tư duy; bước đầu tiên của năng lực tư duy là xem xét các tri giác, kết nối chúng lại, so sánh chúng, phối hợp chúng, nhận ra giữa chúng những mối quan hệ tương hợp và tương khắc v.v... Chúng ta sinh ra với những nhu cầu thúc chúng ta phải nhờ đến các phương sách khác nhau, trong số đó, căn cứ vào hiệu quả ta mong đợi ở chúng và hiệu quả chúng đem lại cho ta, chúng ta thường tin chắc là có những phương sách tốt, xấu, nhanh, chậm, hoàn mỹ, không hoàn mỹ. Phần lớn các phương sách ấy là một công cụ, một cái máy, hoặc một phát minh nào đó đại loại như vậy; nhưng mọi máy móc đều là có sự phối hợp, sắp xếp các bộ phận nhằm hướng tới cùng một mục đích v.v... Đây là những nhu cầu của chúng ta, và sự vận hành ngay tức khắc các năng lực của chúng ta, tất cả nhằm đem đến cho chúng ta, ngay khi chúng ta mới ra đời, các ý niệm về trật tự, sắp xếp, đối xứng, cơ chế, cân đối, thống nhất; tất cả những ý niệm ấy đến từ các giác quan và là tự tạo; và chúng ta đã đi từ khái niệm về vô số các thực thể nhân tạo và tự nhiên, được sắp xếp, cân đối, phối hợp, đối xứng đến khái niệm trừu tượng và ngược lại về mất cân đối, lộn xộn và hỗn loạn.

Các khái niệm ấy đều do thực nghiệm như tất cả mọi khái niệm khác; chúng cũng đến với chúng ta từ các giác quan; nếu như chẳng có Thượng đế thì chúng ta vẫn có các khái niệm ấy như thường; trong chúng ta, các khái niệm ấy có trước rất lâu khái niệm về sự tồn tại của Thượng đế; chúng cũng hiển nhiên, cũng phân minh, cũng rõ rệt, cũng có thật như các khái niệm về chiều dài, chiều rộng, chiều sâu, khối lượng, số lượng; vì chúng có nguồn gốc từ các nhu cầu của chúng ta và sự vận hành các năng lực của chúng ta, nên dù trên mặt trái đất này có dân tộc nào đấy mà trong ngôn ngữ, các ý niệm ấy không có tên gọi, thì chúng vẫn cứ tồn tại như thường trong các đầu óc một cách rộng hay hẹp, nông hay sâu, trên cơ sở ít hoặc nhiều kinh nghiệm, được áp dụng vào ít hoặc nhiều thực thể; bởi lẽ đây là tất cả sự khác nhau có thể có giữa một dân tộc này với một dân tộc khác, giữa một người này với một người khác trong cùng một dân tộc; và dù người ta sử dụng các thuật ngữ cao siêu như thế nào để chỉ các khái niệm trừu tượng trật tự, cân đối, tỷ lệ, hài hoà, nếu muốn người ta có thể gọi chúng là vĩnh hằng, nguyên sơ, tối thượng, những quy tắc căn bản của cái đẹp, chúng đều đi qua các giác quan của chúng ta để vào trong nhận thức của chúng ta, cũng như các khái niệm hèn mọn nhất, và đó chỉ là những điều trừu tượng của trí tuệ chúng ta.

Nhưng việc vận hành những năng lực trí tuệ của chúng ta và sự cần thiết cung cấp các phát minh, các máy móc v.v... cho những nhu cầu của chúng ta vừa phác ra trong trí óc chúng ta những khái niệm trật tự, tương quan, cân đối, liên kết, sắp xếp, đối xứng, là lập tức chúng ta thấy bao quanh mình những thực thể trong đó vẫn những khái niệm ấy, có thể nói, được lặp lại đến vô cùng tận; chúng ta chẳng thể đi một bước trong thế gian mà không gặp một sản phẩm nào đó làm thức dậy những khái niệm ấy, chúng đi vào tâm hồn chúng ta bất cứ lúc nào và từ mọi phía; tất cả những gì còn lại từ các thế kỷ đã trôi qua, tất cả những gì mà kỹ xảo, sự suy nghĩ, các phát kiến của những người đương thời với ta sản sinh ra dưới mắt ta, tiếp tục khắc sâu vào ta những khái niệm trật tự, tương quan, sắp xếp, đối xứng, tương hợp, tương khắc v.v... và chẳng có một khái niệm nào, có lẽ chỉ trừ khái niệm sự tồn tại, lại đã

có thể trở thành quen thuộc với mọi người như khái niệm ta đang bàn.

Nếu như trong khái niệm cái đẹp hoặc tuyệt đối, hoặc tương đối, hoặc bao quát, hoặc riêng biệt chỉ thấy có các khái niệm trật tự, tương quan, cân đối, sắp xếp, đối xứng, tương hợp, tương khắc; những khái niệm ấy không sinh ra từ một nguồn nào khác các khái niệm sự tồn tại, số lượng, chiều dài, chiều rộng, chiều sâu và vô số những khái niệm nữa mà người ta không thể bác bỏ được, thì theo tôi, ta có thể sử dụng những khái niệm đầu trong một định nghĩa về cái đẹp, mà không bị buộc tội là thay một thuật ngữ này vào chỗ một thuật ngữ khác, và loanh quanh trong một cái vòng luẩn quẩn.

Cái đẹp là một thuật ngữ chúng ta áp dụng vào vô vàn thực thể; song dù giữa các thực thể có sự khác nhau thế nào đi nữa, nhất thiết hoặc là chúng ta áp dụng sai thuật ngữ cái đẹp, hoặc là trong các thực thể ấy có một tính chất mà dấu hiệu là thuật ngữ cái đẹp.

Tính chất ấy không thể nằm trong số những tính chất quy định sự khác biệt đặc thù của chúng; vì như vậy hoặc sẽ chỉ có một thực thể là đẹp, hoặc nhiều lắm cũng chỉ là một loạt các thực thể đẹp mà thôi.

Nhưng giữa những tính chất chung cho mọi thực thể mà chúng ta gọi là đẹp, chúng ta sẽ chọn tính chất nào cho cái mà dấu hiệu của nó là thuật ngữ cái đẹp? Tính chất nào? Theo tôi rõ ràng đó chỉ có thể là thuật ngữ mà sự hiện diện của nó khiến cho tất cả các thực thể kia trở thành đẹp; tính chất ấy xuất hiện với tần số nhiều hay ít, nếu có thể nói như vậy, sẽ khiến cho các thực thể đẹp nhiều hay ít; tính chất ấy mà thiếu vắng thì chúng cũng thôi chẳng còn đẹp nữa; nó không thể thay đổi đặc tính mà không làm thay đổi cái đẹp chung loại, và tính chất ngược lại sẽ làm cho những cái đẹp nhất trở thành khó chịu và xấu xí; tóm lại đó là tính chất nhờ nó mà vẻ đẹp bắt đầu, gia tăng, thay đổi vô cùng tận, giảm đi và biến mất. Thế mà chỉ có khái niệm những tương quan là có thể có được những hiệu quả ấy.

Vậy tôi gọi là đẹp ở ngoài tôi, tất cả những gì chứa đựng trong bản thân nó cái gọi dậy trong trí tuệ của tôi ý niệm những tương quan; và đẹp đối với tôi, tất cả những gì gọi dậy ý niệm ấy.

Dẫu sao, khi tôi nói tất cả, tôi loại trừ những tính chất liên quan đến vị giác và khứu giác; tuy rằng những tính chất ấy có thể gọi dậy trong chúng ta ý niệm những tương quan, người ta không gọi là đẹp những đối tượng trong đó có những tương quan, khi người ta chỉ xem xét chúng về phương diện những tính chất kia. Người ta nói một món ăn ngon (*un mets excellent*), một mùi thơm (*une odeur délicieuse*), chứ không nói một món ăn đẹp (*un beau mets*), một mùi đẹp (*une belle odeur*). Vậy khi người ta nói, kia một con cá thồn bơn đẹp, kia một bông hồng đẹp, người ta xem xét những tính chất khác trong bông hồng và trong con cá thồn bơn chứ không phải là những tính chất liên quan đến vị giác và khứu giác.

Khi tôi nói tất cả những gì chứa đựng trong bản thân nó cái gọi dậy trong trí tuệ của tôi ý niệm những tương quan, hoặc tất cả những gì gọi dậy ý niệm ấy, thì cần phải phân biệt rõ các hình dạng có trong những đối tượng ấy với khái niệm mà tôi có về chúng. Trí tuệ của tôi không đưa gì vào trong các sự vật mà cũng chẳng tước của chúng cái gì. Tôi có suy nghĩ hay không suy nghĩ gì hết về mặt tiền của Louvre; thì các bộ phận tạo nên mặt tiền ấy vẫn có y nguyên hình dạng này hình dạng nọ, và được bố trí thế này thế nọ giữa chúng với nhau, dù ở đây có nhiều người hay chẳng có ai, cái mặt tiền ấy không vì thế mà kém đẹp, nhưng chỉ đối với những ai có cơ cấu thể chất và tinh thần như chúng ta; bởi lẽ đối với những người khác, cái mặt tiền ấy có thể chẳng đẹp mà cũng chẳng xấu, hoặc thậm chí là xấu. Từ đó suy ra tuy chẳng có cái đẹp tuyệt đối, nhưng có hai loại đẹp đối với chúng ta, một cái đẹp thực tế (*beau réel*) và một cái đẹp được nhận thấy (*beau aperçu*).

Khi tôi bảo, tất cả những gì gợi dậy trong chúng ta ý niệm những tương quan, tôi không muốn nói rằng, để gọi một thực thể là đẹp, cần phải đánh giá ở thực thể ấy có loại những tương quan nào; tôi không đòi hỏi người đang xem một công trình kiến trúc phải có khả năng biết chắc chắn điều mà ngay kiến trúc sư có thể không biết, là bộ phận này so với bộ phận kia là bao nhiêu trên bao nhiêu, hoặc người nghe một bản nhạc đôi khi phải biết rõ hơn chính nhạc sĩ, âm thanh này tương quan với âm thanh kia là hai trên bốn hay bốn trên năm. Chỉ cần người ấy nhận ra và cảm thấy rằng các bộ phận của công trình kiến trúc ấy, và các âm thanh của bản nhạc ấy có những tương quan, hoặc giữa chúng với nhau, hoặc với các đối tượng khác. Chính là do sự không xác định của những tương quan kia do sự dễ dàng nắm bắt chúng và niềm hứng thú khi tiếp nhận chúng, mà người ta tưởng rằng cái đẹp là chuyện của tình cảm hơn là của lý trí. Tôi dám quả quyết rằng mỗi khi chúng ta biết được một nguyên tắc ngay từ tuổi ấu thơ, và chúng ta quen áp dụng một cách dễ dàng và đột nhiên vào các đối tượng ở bên ngoài chúng ta, chúng ta sẽ tưởng là mình đánh giá bằng tình cảm; nhưng chúng ta sẽ buộc phải thú nhận là mình lầm trong tất cả những trường hợp khi các tương quan phức tạp và đối tượng mới mẻ khiến việc áp dụng nguyên tắc không thực hiện được: khi đó niềm hứng thú sẽ phải chờ đợi trí tuệ phát biểu đối tượng là đẹp mới cảm thấy được. Hơn nữa, trong trường hợp như thế, hầu như bao giờ cũng là đánh giá về cái đẹp tương đối (*beau relatif*), chứ không phải cái đẹp thực tế (*beau réel*).

Nếu xem xét những tương quan trong các phong tục, ta sẽ có cái đẹp đạo đức; nếu xem xét chúng trong tác phẩm văn chương, ta sẽ có cái đẹp văn chương; nếu xem xét chúng trong các bản nhạc, ta sẽ có cái đẹp âm nhạc; nếu xem xét chúng trong các công trình của tự nhiên, ta sẽ có cái đẹp thiên nhiên; nếu xem xét chúng trong các tác phẩm cơ khí của con người, ta sẽ có cái đẹp nhân tạo; nếu xem xét chúng trong việc thể hiện các tác phẩm của nghệ thuật hay của tự nhiên, ta sẽ có cái đẹp mô phỏng; trong một đối tượng nào đó, và về phương diện nào đó mà chúng ta xem xét những tương quan trong cùng một đối tượng, cái đẹp sẽ mang những tên gọi khác nhau.

Nhưng cùng một đối tượng, dù là đối tượng gì, có thể được xem xét riêng rẽ và trong bản thân nó, hoặc liên quan đến những đối tượng khác. Khi tôi phát biểu về một bông hoa là nó đẹp, hoặc về một con cá là nó đẹp, tôi muốn nói gì? Nếu tôi xem xét bông hoa kia hoặc con cá kia một cách riêng rẽ, tôi không muốn nói điều gì khác ngoại trừ tôi nhận thấy các bộ phận mà chúng được cấu thành, có sự trật tự, sự sắp xếp, sự đối xứng, các tương quan (bởi tất cả các từ ngữ ấy chỉ biểu thị các phương thức xem xét khác nhau chính những tương quan): theo nghĩa ấy, mọi bông hoa đều đẹp, mọi con cá đều đẹp; nhưng là cái đẹp nào? Cái đẹp mà tôi gọi là cái đẹp thực tế.

Nếu tôi xem xét bông hoa và con cá liên quan với các bông hoa khác và những con cá khác; khi tôi bảo rằng chúng đẹp, điều đó có nghĩa giữa các thực thể cùng loại với chúng, giữa các bông hoa thì bông hoa này, giữa các con cá thì con cá này, gợi dậy trong tôi nhiều nhất những ý niệm về các tương quan, và rõ nhất một số tương quan nào đấy; bởi vì tôi sẽ nhanh chóng chỉ ra rằng tất cả những tương quan không phải có cùng tính chất như nhau, nên chúng góp phần vào vẻ đẹp cũng nhiều ít khác nhau. Song tôi có thể quả quyết rằng, với cách thức mới xem xét các thực thể ấy, có đẹp và xấu; nhưng cái đẹp nào, cái xấu nào? người ta gọi là cái đẹp, cái xấu tương đối.

Nếu thay vì một bông hoa hoặc một con cá, người ta khái quát lên, và người ta lấy một cái cây hoặc một con vật; nếu người ta loại biệt ra, và người ta lấy một bông hồng và một con cá thồn bơn, người ta sẽ luôn luôn thấy có sự phân biệt giữa cái đẹp tương đối và cái đẹp thực tế.

Do đó, người ta thấy rằng có nhiều cái đẹp tương đối, và một bông hoa tuy-líp có thể là đẹp hay xấu

trong số các hoa tuy-líp, đẹp hay xấu trong số các loài hoa, đẹp hay xấu trong số các loài cây, đẹp hay xấu trong số các sản phẩm của tự nhiên.

Song người ta hiểu rằng cần phải nhìn thấy nhiều bông hồng và nhiều con cá thồn bơn, mới có thể phát biểu được rằng, những bông hồng này, những con cá thồn bơn này là đẹp hay xấu trong số những bông hồng và những con cá thồn bơn; nhiều cái cây và nhiều con cá, mới có thể phát biểu hoa hồng và cá thồn bơn là đẹp hay xấu trong số các loài cây và các loài cá, và cần phải có sự hiểu biết rộng lớn về tự nhiên, mới có thể phát biểu được rằng chúng là đẹp hay xấu trong số các sản phẩm của tự nhiên.

Vậy người ta muốn nói gì khi bảo một nghệ sĩ: Bạn hãy mô phỏng tự nhiên đẹp? Hoặc người ta chẳng biết mình ra lệnh cái gì, hoặc người ta bảo nghệ sĩ: Nếu bạn phải vẽ một bông hoa, và tuy bạn muốn vẽ bông hoa nào cũng được, bạn hãy chọn bông hoa đẹp nhất trong số các bông hoa; nếu bạn phải vẽ một cái cây, và đề tài chẳng đòi hỏi đó phải là một cây sồi hay cây du khô đét, già cỗi, kiệt lực, tàn tạ, bạn hãy chọn cái cây đẹp nhất trong các loài cây; nếu bạn phải vẽ một đối tượng của tự nhiên, và tuy bạn muốn chọn gì cũng được, bạn hãy chọn đối tượng đẹp nhất.

Từ đó suy ra:

- 1/ Nguyên tắc mô phỏng tự nhiên đẹp đòi hỏi phải nghiên cứu sâu và rộng các sản vật đủ mọi loại;
- 2/ Khi người ta coi như có được sự hiểu biết hoàn hảo tự nhiên, và những giới hạn mà tự nhiên quy định cho mình khi sản sinh ra từng thực thể, thì rõ ràng số những trường hợp cái đẹp nhất có thể được sử dụng trong các nghệ thuật mô phỏng, mà đem so với số những trường hợp đành phải lựa chọn cái kém đẹp hơn, thì cũng như đem so sánh một với vô tận.
- 3/ Mặc dù vẻ đẹp có mức tối đa, thực vậy, ở mỗi công trình của tự nhiên, được xem xét trong bản thân nó; hoặc, tôi lấy một thí dụ, mặc dù bông hồng đẹp nhất mà thiên nhiên nhiên sản sinh ra chẳng bao giờ cao to như một cây sồi, thế nhưng chẳng có gì là đẹp, cũng chẳng có gì là xấu, ở các sản phẩm của nó, xem xét về phương diện người ta có thể khai thác trong các nghệ thuật mô phỏng.

Tuỳ theo tính chất của một thực thể, tuỳ theo thực thể ấy kêu gọi trong chúng ta nhận thức về nhiều tương quan hơn và tuỳ theo tính chất của những tương quan nó kêu gọi lên mà thực thể ấy là xinh, đẹp, đẹp hơn, rất đẹp hoặc xấu, tầm thường, nhỏ bé, lớn lao, cao siêu, trác tuyệt, thái quá, hài hước hoặc kỳ khôi; và đi vào tất cả những chi tiết ấy sẽ là soạn một công trình rất lớn chứ không phải là viết một mục từ của từ điển: chúng tôi chỉ cần nêu lên những nguyên tắc; chúng tôi nhường lại cho bạn đọc các suy luận và áp dụng. Nhưng chúng tôi có thể quả quyết với bạn đọc rằng dù bạn lấy các thí dụ trong tự nhiên hay mượn các thí dụ của hội hoạ, đạo đức, kiến trúc, âm nhạc, bao giờ bạn cũng sẽ thấy bạn gọi tên là cái đẹp thực tế tất cả những gì chứa đựng trong bản thân nó cái khơi gợi ý niệm tương quan; và gọi tên là cái đẹp tương đối tất cả những gì khơi gợi dậy những tương quan thích hợp với các thứ cần phải đem so sánh.

Denis DIDEROT, Bách khoa thư, Mục từ "Cái đẹp", Q.2, 1752.

VỀ VIỆC GIẢI THÍCH THIÊN NHIÊN (De L'Interprétation de la Nature)

Được soạn ra trong khoảng năm 1752 và 1754, giữa lúc đang biên soạn hai quyển III và IV của bộ

Bách khoa, những tư tưởng tản mạn này là tác phẩm cuối cùng về triết học được Diderot xuất bản. Với giọng day dứt, ông trình bày trong đó những quan điểm của mình về phương pháp khoa học, về những tương quan giữa triết học thực nghiệm (quan sát, suy nghĩ, thí nghiệm) với triết học thuần lý, về những kháng lực mà triết gia gặp phải trong xã hội. Trong đó ông đề xuất một phác thảo duy vật về đà sinh thành của thiên nhiên (une esquisse matérialiste du devenir de la nature).

Con người sinh ra để suy tư về tự thân (L'homme est né pour penser de lui-même)

Lý luận, đồng ý, nhưng phải trên các sự kiện thực tế. Tính chất của sự quan sát nó đặc thù hoá những đối vật cũng quan trọng không kém phẩm chất của lý luận nó tổng quát hoá chúng. Tham vọng "cách vật trí tri" (l'ambition de chercher et de trouver) song hành với tham vọng trình bày rõ ràng và truyền bá cách nào cho người ta hiểu. Vai trò người khai sáng đặt ra cho triết gia - nhà thông thái phải làm người chuyển cầu (l'intercesseur) giữa kiến thức vừa mới thủ đắc và dân chúng được đưa đến chỗ suy nghĩ mà không cần người giám hộ.

Chính là về thiên nhiên mà tôi sắp bàn đến đây. Tôi sẽ để cho tư tưởng nổi tiếp tuôn ra qua ngòi bút, trong chính thứ tự theo đó những đối vật hiện ra theo dòng suy nghĩ của tôi bởi vì như thế chúng lại càng biểu thị tốt hơn những vận động và nhịp đi của tinh thần tôi. Đó sẽ hoặc là những tia nhìn tổng quát về nghệ thuật thực nghiệm (1), hoặc những tia nhìn đặc thù về một hiện tượng nó có vẻ choán lấy tâm trí mọi triết gia và chia họ ra làm hai loại. Một loại là những kẻ có quá nhiều ý tưởng mà lại chẳng có công cụ nào. Lợi ích của chân lý sẽ đòi hỏi rằng những kẻ suy tư cuối cùng hãy hạ cố liên kết với những người hành động, để cho người tư biện (2) không phải nhọc công động đây, còn người hành động (3) thì có một mục đích trong vô vàn những cử động của mình; để cho mọi cố gắng của chúng ta hợp nhất lại và được điều phối chống lại sức đề kháng của thiên nhiên; và rằng trong liên minh triết học này, mỗi người đảm nhận vai trò phù hợp với mình...

Những sự kiện, dầu chúng thuộc về bản chất nào, cũng là tài sản thực sự của triết gia. Nhưng một trong những định kiến của triết học thuần lý, đó là kẻ nào không biết đến những đồng écus (ê-qui) của mình thì không hề giàu hơn kẻ chỉ có mỗi một đồng écu. Tiếc thay, triết học thuần lý lại quan tâm nhiều hơn đến việc xâu chuỗi những sự kiện mà nó có sẵn hơn là đi thu thập những sự kiện mới...

Tỏ lộ những sự kiện và những ý tưởng đúng thôi chưa đủ, mà sự tỏ lộ này còn phải toàn diện và rõ ràng. Có một thứ bóng tối mà người ta có thể định nghĩa là sự cảm nhiễm của những bậc thầy lớn (l'affectation des grands maytres). Đó là một tấm màn mà họ thích rủ xuống giữa dân chúng và thiên nhiên. nếu không vì lòng tôn kính mà người ta phải có đối với những tên tuổi lỗi lạc, tôi sẽ nói rằng đó là bóng tối ngự trị trong một vài tác phẩm của Stahl (4) và trong Những nguyên lý toán học của Newton. Nếu các tác giả này chịu bỏ ra ít thời gian để làm cho những quyển sách đó của họ sáng sủa hơn, dễ hiểu hơn thì họ còn đem lại lợi lạc cho nhân quần nhiều hơn biết bao.

Vậy chúng ta hãy mau mau lên làm sao cho triết học dễ đến với mọi người hơn. Nếu chúng ta muốn rằng các triết gia tiếp bước tới phía trước, thì chúng ta hãy đem dân chúng lại gần điểm đứng hiện nay của các triết gia (5). Phải chăng họ sẽ nói rằng có những tác phẩm mà người ta sẽ không bao giờ đặt được vào tầm lãnh hội chung của mọi đầu óc? Nếu họ nói thế, họ sẽ chỉ chứng tỏ họ chẳng biết rằng phương pháp tốt cùng với những tập quán lâu dài có thể làm được những gì.

Denis DIDEROT, *Về việc giải thích thiên nhiên.*

1. *Nghệ thuật làm ra những thí nghiệm.*
2. *Người tư biện (le spéculatif) ở đây chỉ những ai có nhiều ý tưởng.*
3. *Người hành động (le manoeuvre) ở đây chỉ những người sử dụng các công cụ.*
4. *Georg Ernst Stahl (1660-1734), nhà hoá học người Đức, tác giả một lý thuyết về những tương cảm (la théorie des affinités) rất thịnh hành trước thời có những công trình của Lavoisier.*

Nhưng ai sẽ giáo dục những nhà giáo dục? (Xem Marx, luận đề thứ ba Feuerbach).

ĐÀM ĐẠO GIỮA D'ALEMBERT VÀ DIDEROT: GIẤC MƠ CỦA D'ALEMBERT

Đôi lập trong mọi lãnh vực với tính nhị nguyên đôi đăi (la dualité) giữa vật chất và tinh thần, biết khá về hoá học (vào thời đó còn là thứ hoá học trước Lavoisier), hiểu kỳ đối với những thí nghiệm sinh học và y học, Diderot quyết tâm không tránh né cái gì trong phức tính của một chương trình duy vật về nghiên cứu: quan niệm nhất tính của một toàn thể vũ trụ được hoạt hoá bởi những vận động bên trong chúng tạo ra những cấp độ và những tương quan về phẩm tính, từ những hữu thể nhỏ nhất đến những hữu thể lớn nhất.

Tính hư cấu của một cuộc đàm đạo và việc chuyển tả những lời nói của một giấc mơ thích hợp cho những việc tung hứng các giả thuyết hấp dẫn nhưng còn phải được kiểm chứng.

Tôi, một triết gia - phong cầm (Moi, un clavecin-philosophe).

Ý thức tự quy (la conscience de soi) phải chăng chỉ là một ký ức liên tục về kinh nghiệm? Cảm tính sơ đẳng nhất nơi sinh vật thượng đẳng chẳng trở thành một cảm giác có ý thức (la sensation consciente) hay sao?

Ẩn dụ về cây đàn kờ_la_vờ_xanh, một loại phong cầm mà khi một dây đàn được gảy lên thì sẽ gây âm hưởng lên mọi dây khác chỉ là một kiểu lý luận loại suy, nhưng nó giúp tránh cái lập trường đơn giản quá đáng mà Diderot trách cứ đối với quan điểm "cảm nhận là phán đoán" (sentir, c'est juger) của Helvétius.

D'Alembert: [...] Tôi thấy hình như là chúng ta chỉ có thể mỗi lúc nghĩ đến một vật thôi; và rằng để tạo ra - tôi không nói tới những tràng lý luận dài dằng dặc chúng ôm trong mạch luân chuyển của chúng hàng ngàn ý tưởng-mà chỉ muốn nói đến một mệnh đề đơn giản thôi, người ta thấy rằng cần phải có ít nhất hai vật hiện diện: đối vật hình như còn nằm dưới mắt trí tuệ trong khi trí tuệ quan tâm về phẩm tính mà nó sẽ khẳng định hay phủ định từ đối vật.

Diderot: Tôi nghĩ về điều đó, chuyện này đôi khi khiến tôi so sánh những sợi gân trong các cơ quan của chúng ta với những sợi dây đàn clavecin đang ngân rung lên. Dây tơ đồng rung lên, cảm ứng, uốn éo chuyển mình, còn gây âm hưởng một thời gian lâu sau khi người ta gảy vào nó. Chính sự rung mình ngân nga kia, cái cách gây âm hưởng đó cần thiết để làm cho đối vật hiện diện trong khi mà trí tuệ quan tâm đến phẩm tính thích hợp với nó. Nhưng những sợi dây đàn đang ngân rung còn có một đặc

tính khác, đó là làm cho những sợi dây đàn khác cũng ngân rung theo; và theo cách đó mà ý tưởng đầu tiên kêu gọi một ý tưởng thứ nhì; hai ý tưởng đó lại kêu gọi một ý tưởng thứ ba; cả ba lại kêu gọi đến ý tưởng thứ tư, và cứ thế nó lan truyền ra mãi, khiến người ta không thể cố định giới hạn những ý tưởng được gọi lên, được nối kết nhau, của triết gia đang đắm mình trong suy niệm, hay trong niềm cô tịch, lắng nghe tư duy của mình lên tiếng nói. Cái công cụ này có những bước nhảy đáng ngạc nhiên; và một ý tưởng được đánh thức đôi khi sẽ khiến một bồi âm (harmonique) ngân lên ở một quãng âm (intervalle) (1) không nhận ra hết được. Nếu hiện tượng đó được quan sát giữa các giây âm thanh vốn tự nhiên là bất động và cách biệt nhau, thì làm sao hiện tượng đó lại không xảy ra giữa những điểm sống động và liên kết nhau, giữa những sợi gân liên tục và cảm ứng?

D'Alembert: Nếu điều đó không đúng đi nữa, ít ra nó cũng khá là tinh xảo. Nhưng người ta sẽ bị cám dỗ để tin rằng vô tình mà bạn lại rơi vào trong chính cái điều bất tiện mà bạn muốn tránh.

Diderot: Gì vậy?

D'Alembert: Bạn muốn phân biệt hai bản thể.

Diderot: Tôi không dấu diếm điều đó.

D'Alembert: Và nếu bạn nhìn sát vào đó hơn, bạn coi trí tuệ của triết gia là một hữu thể tách biệt với những công cụ, một loại nhạc công lắng tai nghe những sợi dây đang ngân rung, để phát biểu về tính hoà âm hay nghịch âm của nó (2).

Diderot: Có thể rằng tôi đã làm phát sinh phản bác này mà có lẽ bạn không tạo ra cho tôi, nếu như bạn đã xem xét sự khác biệt giữa công cụ - triết gia và công cụ-dây đàn. Công cụ - triết gia thì khả cảm; ông đồng thời vừa là người tấu nhạc vừa là nhạc cụ. Vì là khả cảm, ông có ý thức tức thời về âm thanh ông tạo ra; vì là động vật, ông có ký ức về âm thanh đó; cái khả năng hữu cơ đó (3) trong khi nối kết các âm thanh ở nơi nó, tạo ra và bảo tồn giai điệu. Hãy giả thiết cây đàn clavecin có cảm tính và có ký ức, và hãy nói tôi nghe nếu nó sẽ không biết, nếu nó sẽ không lặp lại bởi chính nó, những âm điệu mà bạn sẽ diễn tấu trên những phím đàn của nó. Chúng ta là những nhạc cụ được phú bẩm cho cảm tính và ký ức. Các giác quan của chúng ta là bấy nhiêu những phím đàn được thiên nhiên chung quanh ta rung lên và thường thì chúng cũng tự rung lên. Và đây là, theo phán đoán của tôi, tất cả những gì xảy ra trong một cây đàn hữu cơ như bạn và tôi. Có một ấn tượng nó có nguyên nhân bên trong hoặc bên ngoài nhạc cụ, một cảm giác phát sinh từ tưởng tượng nó được tạo ra và rồi lại tắt đi chỉ trong một thoáng bất khả phân, một ấn tượng khác tiếp nối nó và cũng có nguyên nhân bên trong hay bên ngoài con vật; một cảm giác thứ nhì và những từ ngữ chỉ danh nó bằng những âm thanh tự nhiên hay quy ước.

Denis DIDEROT, "Đàm đạo giữa d'Alembert và Diderot" trong "Giấc mơ của d'Alembert"

1. Theo nghĩa âm nhạc. Tương quan giữa các bồi âm trong tâm trí không phải cố định: nó tùy thuộc những kinh nghiệm đã qua của cá nhân.

2. Phải chăng cùng một khả năng nơi cá nhân vừa cảm nhận vừa phán đoán cảm giác?
Diderot từ chối luận đề của Helvétius: "cảm nhận, là phán đoán".

3. Khả năng cảm thụ chỉ những sinh vật hữu cơ mới có.

Trật tự phổ quát và biến hoá mãi mãi (Ordre universel et transformations perpétuelles)

Chủ nghĩa duy vật của Diderot không tập trung vào yếu tố bất biến-là nguyên tử-mà trên vận động nội tại của toàn thể phổ quát (le tout universel). Tính tập dị của các loài và sự tiến hoá của chúng là hậu quả của một quá trình biến hoá tổng quát (un transformisme généralisé). Quan niệm nhất tính chủ động của toàn thể cho phép vượt qua những điểm bất cập của thuyết cơ giới (le mécanisme) với tính nhân quả chính xác, mà không cần nêu ra định đề phi lý về một linh hồn thể giới. Đó là, theo lời Jean Wahl, một thứ "chủ nghĩa duy vật hoạt hoá luận" (un matérialisme vitaliste).

D'Alembert: Vậy là, tôi như thế này là vì đã định sẵn rằng tôi phải là như thế này (Je suis donc tel, parce qu'il a fallu que je fusse tel). Nếu bạn thay đổi toàn thể thì tất yếu bạn cũng thay đổi tôi, nhưng toàn thể thì lại đổi thay không ngừng... Con người chỉ là một hiệu ứng chung, thường có; còn quái vật thì là một hiệu ứng hiếm hoi; song cả hai đều là tự nhiên, đều là tất yếu; đều nằm trong trật tự phổ quát đại đồng... Và có gì đáng ngạc nhiên về chuyện đó đâu nào?... mọi hữu thể luân chuyển cái này vào trong cái kia; hậu quả là mọi loài... tất cả trong dòng luân lưu bất tuyệt (1) ... mọi động vật đều ít nhiều là con người; mọi khoáng vật đều ít nhiều là cây cối. Không có gì là xác định trong thiên nhiên. mọi vật đều ít nhiều là một vật nào đấy; ít nhiều là đất; ít nhiều là nước; ít nhiều là khí; ít nhiều là lửa; ít nhiều là thuộc về giới này hay giới kia... Vậy là không có gì là yếu tính của một hữu thể đặc thù... Không, có lẽ vậy, bởi vì không có một phẩm tính nào mà không một hữu thể nào lại không tham dự... Và rằng chính tương quan ít nhiều lớn của phẩm tính này khiến chúng ta gán nó chỉ duy cho một hữu thể này mà không cho hữu thể khác... Và bạn nói về những cá thể; ôi quý vị triết gia tội nghiệp! Hãy để yên các cá thể đó đi; hãy trả lời tôi đây này: Có một nguyên tử nào trong thiên nhiên giống một cách chính xác với một nguyên tử khác?... Không... Bạn có đồng ý chẳng là trong thiên nhiên tất cả đều có chỗ đứng và không thể có một chỗ trống trong dây chuyền (2)?... Vậy là bạn muốn nói gì với các cá thể của bạn?... Không hề có cái đó trong thiên nhiên. Không, không hề có... Chỉ có một cá thể lớn, đó là toàn thể. Trong cái toàn thể của, cũng như trong một bộ máy, trong một con vật nào đấy, có một phần mà bạn sẽ gọi là cái này hay cái kia; nhưng khi bạn gán tên gọi cá nhân cho thành phần này của toàn thể, đó là bởi một khái niệm sai lạc, cũng sai như, nếu nơi một con chim, bạn gán tên gọi cá thể cho một cái cánh hay một chiếc lông vũ trên cái cánh đó... Và quý vị còn nói đến các yếu tính nữa, ôi những triết gia tội nghiệp! Hãy để đấy những các yếu tính của quý vị (3). Hãy nhìn cái khối lượng tổng quát kia; hay là nếu để ôm choàng nó, quý vị lại có trí tưởng tượng quá hẹp, hãy nhìn nguồn gốc đầu tiên và cứu cánh tối hậu của quý vị... Ôi Archytas (4) ông là kẻ đã cân đo quả địa cầu, ông là cái gì vậy? Một chút tro tàn rải rác với thời gian... Một hữu thể là gì?... là tổng số của một mớ nào đấy những khuynh hướng... Tôi có thể nào lại là cái gì khác với một khuynh hướng chẳng?... Không. Tôi sắp đi đến kết thúc đây... Và những chủng loại?... Những chủng loại chỉ là những khuynh hướng có một cứu cánh chung, nhưng chỉ riêng cho chủng loại đó... Và sự sống?... Sự sống? Một chuỗi những hành động và phản động... Còn sống, tôi hành động và tôi phản động như một khối thể... chết rồi, tôi hành động và phản động như những phân tử... Vậy là tôi đâu có chết... Không, có lẽ tôi không chết theo nghĩa đó... Sinh trưởng rồi qua đi, chỉ là thay đổi hình thức, chứ đâu phải tử vong (5) ... Và hình thức này hay hình thức kia thì nào có quan trọng gì? Làm con người sống trong xã hội, hay làm con cá lội nhơn nhơn trong nước, hay làm con chim bay giữa tầng không, hay là, cây thông đứng giữa trời mà reo, thì chắc gì hình thức nào là cao quý hơn, là đáng ao ước hơn hình thức nào? Mỗi hình thức đều có niềm hạnh phúc và nỗi bất hạnh riêng... Từ con voi đến con kiến... Từ con rùa đen đến con chim đại bàng... Rồi từ con sâu cái kiến cho đến phân tử sống khả giác, nguyên nhân của tất cả... Không có một

điểm nào trong toàn bộ thiên nhiên lại không đau khổ hay không vui sướng (6).

Denis DIDEROT, *Giấc mơ của d'Alembert*.

1. Như vậy không có bất liên tục, cũng không có tính cố định của các loài.
2. Xâu chuỗi những hữu thể không bị đứt đoạn bởi sự đa tạp của các hình thức.
3. Mọi ý tưởng về hữu thể cố định và bất biến.
4. Archytas de Tarente (thế kỷ thứ tư trước CN) nhà toán học và thiên văn học thuộc trường phái Pythagore.
5. Tổ chức theo những chủng loại.
6. Giả thuyết về cảm tính phổ quát.

PHẢN BÁC TÁC PHẨM CỦA HELVÉTIUS MANG TỰA ĐỀ CON NGƯỜI

Dự tính của Helvétius dựng lên một lối giải thích duy vật về con người để chống lại các nền triết học truyền thống, giành được sự ưu ái của Diderot. Nhưng ông trách quan niệm cơ giới của Helvétius: một mẫu người kiêu đó, được nhào nặn bởi thiên nhiên, được huấn luyện qua thói quen, được dẫn dắt bởi quyền lợi, sẽ chỉ là một người máy (un automate). Diderot, ý thức về những điểm non yếu của các khoa học ở thời đại mình, biết rõ tính đặc thù cá nhân, ưu tư về tự do và tính đạo đức, không thừa nhận những gì xoá đi tính đa phức của sự sống. Chủ nghĩa duy vật của ông không phải là một câu trả lời khép kín, mà là một trục xoay cho những nghiên cứu (axe de recherches).

Không thể có bạo chúa tốt (Il n'y a pas de bon tyran)

Ngay dù sáng suốt, khôn ngoan, có đức độ đi nữa thì một chính thể độc tài vẫn luôn luôn là xấu bởi vì nó mang tính tùy tiện, võ đoán. Sự thịnh vượng không mua được tự do. Hạnh phúc, dầu cần thiết đến đâu, nhưng nếu đó là một thứ hạnh phúc được ban phát, thì cũng chỉ là một hình thức nô lệ trá hình. Nó giết chết tinh thần dân chủ và còn có thể trở thành một công cụ cho sự thoả hiệp với nền thống trị đương quyền. Tư tưởng chính trị tối hậu của Diderot vẫn là dân chủ. Vấn đề không phải là các thể chế nhưng là hoạt động chính trị không thể thay thế của chính dân chúng.

Sự cai trị võ đoán của một ông hoàng công chính và sáng suốt (1) cũng vẫn là xấu. Những đức hạnh là sự mê hoặc nguy hiểm và chắc chắn nhất; vô hình trung chúng làm cho dân chúng quen với việc yêu mến, kính trọng và phụng sự cho kẻ kế vị ông ta dầu kẻ ấy như thế nào, độc ác và ngu xuẩn cũng không sao. Ông ta tước đoạt của dân chúng quyền công bố, quyền muốn hay không muốn, quyền đối kháng lại ý chí của ông ta, trong khi quyền phản kháng, dầu có sai lầm lệch lạc đi nữa, vẫn có tính thiêng liêng: không có quyền đó thần dân sẽ giống như một bầy đàn gia súc mà người ta khinh thường mọi yêu cầu với lý do là người ta đang dắt chúng đến những đồng cỏ tươi tốt. Khi cai trị theo phóng ý của mình, bạo chúa phạm một tội lớn nhất. Cái gì đặc trưng hoá một bạo chúa? Lòng tốt hay sự tàn ác? Điều không phải; hai khái niệm này không chỉ đi vào định nghĩa về bạo chúa. Chính tầm mức chứ không phải việc sử dụng uy quyền mà ông ta tiềm dụng. Một trong những nỗi bất hạnh lớn nhất có thể đến với

một dân tộc, có lẽ đó là hai hay ba triệu đại với uy quyền, công chính, mềm mỏng, sáng suốt, nhưng độc đoán: dân chúng sẽ được dẫn dắt bởi hạnh phúc đến chỗ quên đi hoàn toàn những đặc quyền của họ, để buông mình vào tình trạng nô lệ tự nguyện. Tôi không biết có bao giờ một bạo chúa và con cháu ông ta nghĩ ra được cái thứ chính trị đáng gờm này hay không; nhưng tôi không hề nghi ngờ là nó không đem lại thành công cho họ. Bất hạnh thay cho những thần dân mà người ta đã huỷ diệt mọi hiềm nghi về tự do của họ, ngay cả bằng những phương cách có vẻ đáng ca tụng nhất, bởi chúng càng tai hại hơn cho tương lai. Bởi như thế người ta sẽ rơi vào trong một giấc ngủ êm đềm, nhưng là giấc ngủ chết, trong đó tình cảm yêu nước nguội lạnh đi, và người ta trở thành xa lạ với sự cai trị của Nhà nước. Hãy giả sử như dân Anh có được ba nữ hoàng Elisabeth (2) liên tiếp trị vì, và như thế dân Anh sẽ trở thành những kẻ nô lệ thấp kém nhất của châu Âu.

Denis DIDEROT, *Phản bác quyền con người của Helvétius*.

1. *Frédéric Đệ nhị của nước Phổ, như nhiều triết gia thời khai sáng muốn nhìn ông ta như thế.*

2. *Élisabeth Đệ nhất (1533 - 1603). Triều đại của bà chuyên chế nhưng thịnh vượng.*

NGHỊCH LÝ VỀ DIỄN VIÊN (Le Paradoxe sur le Comédien)

Diderot cũng hiểu kỳ muốn thám hiểm cả những bí mật trong nghệ thuật của diễn viên: vừa miễn cảm để cảm nhận những xúc động của nhân vật mình diễn, lại phải vừa vô cảm để có thể tự nhị bội (se dédoubler) và hoá thân vào nhân vật với giọng nói, cử chỉ, thái độ, tâm trạng mà anh ta/ cô ta không hề cảm thấy. Nghệ thuật của diễn viên là một sự chiếm hữu hay một trạng thái nhị trùng kiểu khẩu thị tâm phi? (L'art du comédien est-il une possession ou une duplicité?).

Bất chước những thụ cảm với tính vô cảm (Imiter les passions avec insensibilité)

Nếu đúng là diễn viên bất chước càng hay những thụ cảm mà bản thân anh ta/ cô ta không hề cảm thấy, như vậy hình tượng mà anh ta/ cô ta tạo ra tương ứng với một ước lệ mặc nhiên (une convention tacite) giữa diễn viên với khán thính giả. Hình tượng ít là một biểu hiện của thiên nhiên cho bằng là một sản phẩm của sự diêm lệ hoá (codification) riêng thuộc về một nhóm xã hội.

Người thứ nhất: - ... Vậy, những hình ảnh của các cảm thụ ở nhà hát không phải là những hình ảnh thực của chúng, đó chỉ là các chân dung khuếch đại, những bức phác hoạ lớn phải phục tùng các quy tắc ước lệ. Thế mà, ông hãy tự vấn ông, ông hãy tự hỏi ông mà xem: nghệ sĩ nào sẽ gò mình một cách nghiêm ngặt nhất vào trong các quy tắc ấn định ấy, diễn viên nào sẽ nắm được tốt nhất lối khoa trương bắt buộc ấy, người bị tính cách riêng của mình chế ngự, hay người bẩm sinh không tính cách, hay người trút bỏ nó đi để khoác vào một tính cách khác vĩ đại hơn, tôn quý hơn, mãnh liệt hơn, cao cả hơn? Người ta là bản thân mình do bẩm tính; người ta là kẻ khác do mô phỏng; trái tim được giả định thì không phải là trái tim của chính mình. Vậy tài năng thực sự là gì? Cái tài biết rõ những biểu hiện bên ngoài của tâm hồn vay mượn, cái tài hướng vào cảm xúc của những kẻ nghe chúng ta, nhìn chúng ta, và đánh lừa họ bằng cách mô phỏng các biểu hiện ấy, một sự mô phỏng nó khuếch đại tất cả lên trong đầu óc họ và nó trở thành quy tắc cho phán đoán của họ, bởi vì họ không thể nào đánh giá một cách khác những gì diễn ra bên trong chúng ta. Và thực ra, họ cảm xúc hay không cảm xúc thì can dự gì đến ta, miễn rằng ta chẳng biết điều đó?

Vậy ai biết tường tận nhất và thể hiện hoàn hảo nhất những dấu hiệu bên ngoài ấy, theo một cái mẫu lý tưởng được quan niệm một cách rõ rệt nhất, thì đó là diễn viên vĩ đại nhất.

Người thứ hai: - Ai đề cho người diễn viên vĩ đại phải tường tượng ít nhất thì đó là người vĩ đại nhất trong các nhà thơ.

Người thứ nhất: - Tôi vừa định nói thế xong. Khi do lâu ngày quá quen với sân khấu, mà lúc ở ngoài xã hội, người ta giữ nguyên lối khoa trương trong kịch và vẫn đi đứng nói năng như Cinna, Brutus, Mithridate, Cornélie, Mérope, Pompée. Ông có biết người ta định làm gì không? Người ta đem các dấu hiệu bên ngoài của một tâm hồn khuếch đại, khổng lồ mà người ta không có để ghép với một tâm hồn bé nhỏ hoặc lớn lao đúng với kích thước của tự nhiên ban cho; và từ đó sinh ra cái lố lăng.

Người thứ hai: - Ông châm biếm các diễn viên và các tác gia mới cay độc làm sao, dù là vô tâm hay ác ý!

Người thứ nhất: - Sao lại thế?

Người thứ hai: - Tôi nghĩ rằng ai cũng được quyền có một tâm hồn mạnh mẽ và lớn lao; tôi nghĩ rằng ai cũng được quyền có điệu bộ, lời ăn tiếng nói và cử chỉ của tâm hồn mình, và tôi nghĩ rằng hình ảnh của sự vĩ đại chân thực chẳng bao giờ có thể là lố lăng.

Người thứ nhất: - Do đó thì sao?

Người thứ hai: - Ồ! Xảo quyết! Ông không dám nói ra, và tôi sẽ cần phải chuốc lấy sự tức giận của mọi người cho ông vậy. Đó là mộ bi kịch chân chính vẫn còn đang trên đường tìm tòi, và mặc dầu các thiếu sót của họ, những người xưa có lẽ vẫn gần với nó hơn chúng ta.

Người thứ nhất: - Quả thật tôi vô cùng thích thú được nghe Philoctète nói về Néoptolème một cách hết sức giản dị và hết sức mạnh mẽ khi chàng trả lại ông những mũi tên của Hercule do Ulysse xui chàng lấy cắp: "Xem đây, cháu đã phạm phải một hành động như thế nào, cháu đã khiến cho một kẻ khốn khổ phải chết vì đau đớn và đói khát mà đâu cháu có hay. Hành vi trộm cắp của cháu là tội lỗi của một kẻ khác; lòng hối hận của cháu là của riêng cháu. Không, có lẽ cháu đã chẳng bao giờ nghĩ đến chuyện phạm một điều ô nhục như thế nếu cháu chỉ có một mình. Vậy hãy ngẫm mà xem, cháu ơi, ở tuổi cháu chỉ nên lui tới với các người lương thiện là điều quan trọng biết chừng nào. Giao du với phường gian hiểm nên cháu phải chuốc lấy như thế đấy. Và tại sao cháu lại chơi bời với một con người tư cách như vậy? Đó có phải là kẻ cho cháu có thể lựa chọn để cháu kết bè kết bạn hay không? Người cha đáng kính ấy, bao giờ ngài cũng chỉ để cho những nhân vật lỗi lạc nhất của quân đội được đến với mình, ngài sẽ nói với cháu ra sao nếu thấy cháu cặp kè với Ulysse?..." Có gì khác với lời lẽ mà giả sử ông sẽ nói với con trai tôi, hay tôi bảo con trai ông hay không?

Người thứ hai: - Không.

Người thứ nhất: - Bây giờ ông hãy thành thực nói cho tôi biết trong các nhà thơ của chúng ta, những đoạn có âm điệu thích hợp với một đạo đức cao cả như thế, bình dị như thế có nhiều hay không, và ông sẽ cảm thấy thế nào nếu từ cửa miệng ấy thốt ra những lời nỉ non âu yếm của chúng ta, hoặc phần lớn

các lời lẽ huênh hoang theo kiểu Corneille của chúng ta.

Có biết bao điều mà tôi chỉ dám thổ lộ ra với ông! Tôi sẽ bị ném đá trong các phố xá, nếu người ta biết tôi là thủ phạm của lời báng bổ ấy, và chẳng có loại tử vì đạo nào mà tôi thèm khát vảnh nguyệt quế.

Nếu một ngày kia, có một con người thiên tài nào dám phú cho các nhân vật của mình âm điệu giản dị của tính cách anh hùng thời cổ, thì nghệ thuật của diễn viên sẽ khó khăn cách khác, bởi vì sự diễn tấu sẽ thôi không còn là một loại ngân nga nữa.

Và chẳng, khi tôi tuyên bố rằng sự xúc cảm là đặc điểm của tâm hồn tốt và của tài năng xoàng thì tôi đã thú nhận một điều không bình thường quá lắm đâu; bởi vì, nếu Tự nhiên đã nhào nặn ra một tâm hồn xúc cảm nào, thì đó là tâm hồn của tôi.

Con người xúc cảm thì bị buông lơi quá nhiều vào sự xúc cảm của màng cách mô, nên không thể là một ông vua vĩ đại, một chính khách vĩ đại, một quan toà vĩ đại, một người chính trực, một nhà quan sát sâu sắc, và lẽ dĩ nhiên một người mô phỏng tự nhiên một cách tuyệt vời, trừ phi anh ta có thể quên mình đi và sao nhãng chính bản thân, và trừ phi nhờ có trí tưởng tượng mãnh liệt, anh ta biết tạo ra cho mình, những bóng dáng để dùng làm mẫu, và nhờ có trí nhớ dai, biết gắn chặt sự chú ý của mình vào các bóng dáng kia; nhưng như thế thì không còn là anh ta đang hành động nữa; đó là tinh thần của một người khác đang chi phối anh ta.

Lẽ ra tôi phải dừng lại ở đây, nhưng suy nghĩ khiếm nhã sẽ được ông tha thứ cho tôi dễ dàng hơn là suy nghĩ sót. Đó là một kinh nghiệm mà xem chừng đôi lần ông đã từng trải, khi được một nam hoặc một nữ diễn viên mới vào nghề mời đến nhà nàng, để phát biểu về tài năng của nàng, trong không khí chuyện trò thân mật, ông đã khen nàng là có tâm hồn, có mẫn cảm, có tâm tình, ông đã hết lời tán tụng nàng, và lúc chia tay ra về, ông đã để nàng lại với niềm hy vọng đạt được những thành công to lớn nhất. Song, sự thể ra sao? Nàng ra mắt, nàng bị huyết sáo và ông cũng tự nhủ thâm huyết sáo là phải. Cái đó là do đâu? Phải chăng mới từ sáng đến tối mà nàng đã đánh mất tâm hồn, sự mẫn cảm, tâm tình của mình? Không phải; nhưng ở tầng nhà dưới của nàng, ông đứng sát đất với nàng; ông lắng nghe nàng mà chẳng bận tâm gì đến các ước lệ; nàng đứng đối diện với ông, giữa hai người không có một kiểu mẫu nào để so sánh; ông hài lòng với giọng nói của nàng, với cử chỉ của nàng, với biểu hiện của nàng, với bộ điệu của nàng; tất cả đều tương xứng với cử tọa và với khoảng không gian; chẳng có gì đòi hỏi phải khuếch đại. Trên sân khấu, mọi thứ đều thay đổi; ở đây cần phải có một nhân vật khác, bởi vì tất cả đã trở nên rộng lớn hơn.

Trên một sân khấu đặc biệt, trong một phòng khách ở đó khán giả gần như đứng ngang tầm với diễn viên, nhân vật kịch thực sự chắc chắn gây cho ông ấn tượng là to lớn, khổng lồ, và xem xong đi ra, chắc hẳn ông đã tâm sự với bạn ông: "Nàng sẽ không thành công, nàng quá đáng lắm", và sự thắng lợi của nàng trên sân khấu hẳn làm cho ông kinh ngạc. Một lần nữa, dù đó là hay hay dở thì người diễn viên cũng không nói gì, không làm gì ở ngoài đời giống hệt như trên sân khấu: đó là một thế giới khác...

Denis DIDEROT, Nghịch lý về diễn viên (1770)

D'HOLBACH

(1723-1789)

Nguyên quán ở Palatinat, sinh viên ở đại học Leyde, Paul Henri Thiry, nam tước D'Holbach sớm đến định cư tại Paris. Kết bạn với Diderot, ông dành trọn gia sản và năng lực của mình để tranh đấu cho lý tưởng của nhóm khai sáng. Nhà ông rộng mở cho nhóm Bách khoa đến ăn ở, làm việc. Ông tiếp đón Buffon, Galiani, Beccaria, Marmontel, Helvétius, Garrick, Franklin, Priestley, Hume và một thời gian, Rousseau.

Là người dịch nhiều công trình khoa học của Đức (luyện kim, địa chất, hoá học), nhiều tác phẩm từ tiếng Anh (của Hobbes, Toland), viết nhiều mục từ cho bộ Bách khoa thư, người phổ biến nhiều bài phúng văn bí mật chống tôn giáo, ông là một trong những cột mốc của trào lưu tư tưởng của thế kỷ XVIII.

HỆ THỐNG THIÊN NHIÊN (Système de la Nature)

Xuất hiện dưới một biệt danh, bị đưa vào danh mục sách cấm, được in lại, được dịch ra nhiều thứ tiếng, quyển sách này, trong thời đại của nó, là một trong những quyển được đọc nhiều nhất. Người ta còn thấy ảnh hưởng của nó trên Goethe và trên Shelley. Là tác phẩm nhằm mục đích giáo huấn, nhiều đoạn lặp lại, cho một chủ nghĩa duy vật triệt để, quyển sách là chỗ hợp lưu những dòng chảy của nền hoá học trước Lavoisier về những tương cảm (la chimie des affinités), nhất là của Stahl, và một nền y học hữu cơ tự động, không linh hồn. Chủ nghĩa vô thần dứt khoát của ông, chống lại giáo hội và nhân bản, bị các nhà thần học miệt thị, cả những người theo quan điểm hữu thần tự nhiên (les déistes) như Voltaire, cũng bài xích. Lập trường chống Descartes của ông khiến ông cách ly với chủ nghĩa duy vật của La Mettrie. Đối với d'Holbach, sự truyền chuyển động từ một cơ thể này đến một cơ thể khác cho phép bỏ qua giả thuyết về một nguyên nhân bên ngoài nào đối với vật chất.

Thiên nhiên: một toàn thể luôn tác động (La nature, un tout perpétuellement agissant)

Nếu vật chất là trơ lì (inerte) - tức chỉ có tính không gian hay khối thể thuần túy-thì người ta sẽ phải tưởng tượng rằng chuyển động đến với vật chất là từ một nguyên nhân đầu tiên bên ngoài; là Thượng đế. Một giả thuyết càng làm rối vấn đề hơn lên. Nhưng chỉ cần quan sát thôi cũng đủ. Vũ trụ hoàn toàn là vật chất (l'univers est intégralement matériel). Sự chuyển động thuộc về yếu tính của nó. sự chuyển động sinh ra, làm biến hoá, huỷ diệt các hữu thể, lấy đi của chúng, từ mỗi khoảnh khắc, một vài những đặc tính của chúng để thay thế bằng những đặc tính khác. "Vậy là tất cả đều được đánh dấu bởi tính tất yếu - là sự liên kết không hề sơ sẩy và thường hằng giữa các nguyên nhân và các kết quả".

Tất một tiếng, sự quan sát có suy nghĩ (1) sẽ thuyết phục chúng ta rằng tất cả trong thiên nhiên đều ở trong một chuyển động liên tục; rằng chẳng có phần nào là ngừng nghỉ; cuối cùng rằng thiên nhiên là một toàn thể đang tác động, nó sẽ ngưng là thiên nhiên, nếu nó không tác động nữa(2), hoặc là trong thiên nhiên, nếu không có chuyển động, thì không có gì sẽ có thể xảy ra, không có gì sẽ có thể được bảo tồn, không có gì sẽ có thể tác động. Như thế ý tưởng về thiên nhiên tất yếu bao hàm ý tưởng về chuyển động. Nhưng người ta sẽ vặn lại chúng ta: từ đâu mà thiên nhiên nhận được sự chuyển động? Chúng tôi sẽ trả lời rằng từ chính nó, bởi vì nó là cái đại toàn thể (le grand tout), mà bên ngoài nó không có gì có thể hiện hữu. Chúng tôi sẽ nói rằng chuyển động là một cách thể hiện hữu tất yếu xuất

diễn từ yếu tính của vật chất, rằng vật chất tự thân vận động bằng chính năng lực của nó (3) rằng những chuyển động của nó là nhờ những lực gắn liền với nó; rằng tính tạp dị của những chuyển động và những hiện tượng phát sinh từ đó đến từ sự đa dạng của các đặc tính, các phẩm chất, các kiểu phối hợp nguyên được tìm thấy trong những vật chất nguyên thủy khác nhau mà thiên nhiên là quần thể hội tụ.

D'HOLBACH, *Hệ thống thiên nhiên*.

1. "Con người sẽ còn lầm lạc nữa nếu bỏ kinh nghiệm để chạy theo những hệ thống do trí tượng tượng thuần túy đề ra"(Hệ thống thiên nhiên, Q.I, ch.1)
2. Như vậy chuyển động là yếu tính của nó.
3. Điểm gặp gỡ với những người theo Descartes-theo họ, yếu tính của vật chất có tính kỷ hà (Xem Descartes: Những nguyên lý triết học, Q.II, ch.4)

Sinh vật: vật chất tự động - vật - hoá (le vivant: la matière s'animalise)

Năng lực tổng quát của thiên nhiên đủ để giải thích nguồn gốc phát sinh sự sống. Cảm tính, một đặc tính chính yếu của sinh vật, thì hoặc là một phẩm chất phổ quát của vật chất, nhưng chỉ hiển lộ nơi sinh vật, hoặc là một phẩm chất đặc thù của sinh vật do phức tính nơi nó. Không hề có linh hồn, cũng chẳng có nguyên lý sự sống phi vật chất. Sự sống chỉ là một khuếch trương phức tạp những đặc tính của chuyển động của vật chất.

Cảm tính của óc não và cả mọi thành phần của nó là một sự kiện. Nếu người ta hỏi đặc tính này đến từ đâu, chúng tôi sẽ nói rằng nó là kết quả của một sự thu xếp, một sự phối hợp riêng của động vật (1) đến độ rằng một thứ vật chất thô phác và vô cảm thôi không là thô phác nữa để trở thành khả cảm bằng cách tự động vật hoá, nghĩa là bằng cách phối hợp và đồng hoá với động vật. Chính như thế mà sữa, bánh mì và rượu vang biến thành dưỡng chất trong cơ thể người (2), vốn là một sinh vật khả cảm; những chất thô phác này trở thành khả cảm khi phối hợp với một toàn thể khả cảm. Một số triết gia nghĩ rằng cảm tính là một phẩm chất phổ quát của vật chất (3), trong trường hợp này sẽ là vô ích để tìm kiếm từ đâu tới đặc tính này mà chúng ta biết qua những hậu quả của nó. Nếu người ta chấp nhận giả thuyết này, cũng như khi người ta phân biệt trong thiên nhiên hai loại chuyển động, một loại được biết dưới cái tên lực linh hoạt (force vive) và loại kia là lực bất hoạt (force morte) (4), người ta sẽ phân biệt hai loại cảm tính: một chủ động và linh hoạt, và một trơ lì hay bất hoạt; và khi đó động vật hoá một bản chất sẽ chỉ là phá huỷ những chướng ngại ngăn cản nó trở thành chủ động và khả cảm. Tất một lời cảm tính là, hoặc là một phẩm chất được truyền thông như chuyển động và được thủ đắc bởi sự phối hợp, hoặc cảm tính là một phẩm chất gắn liền với mọi vật chất; và trong trường hợp này hay trường hợp kia, thì một hữu thể không trương độ, như người ta giả thiết tâm hồn là thế, không thể là chủ thể của cảm tính được.

D'HOLBACH, *Hệ thống thiên nhiên*.

1. Trường hợp thứ nhất: đặc tính riêng của sinh vật.
2. Sự đồng hoá.

3. *Trường hợp hai: đặc tính phổ quát, nhưng với một ngưỡng hiển lộ (un seuil de manifestation).*

4. *Lực đang tác động và lực trong tiềm thể, không đối kháng từ bản chất giữa hai. Đây là từ vựng còn được sử dụng nơi những nhà vật lý ở thế kỷ XVIII.*

Về quan điểm siêu nhiên

Khi chúng ta khảo sát một cách trầm tĩnh các quan niệm đã có chúng ta sẽ ngạc nhiên nhận thấy rằng, ngay cả trong những ý kiến mà họ cho là bản chất nhất, thì chẳng có gì là khác thường cả; hay nói cách khác, không có cái gì không mang tính cách phổ quát, hơn là một cấp độ phán đoán đủ để khám phá những sự thật đơn giản nhất, hoặc bác bỏ phần lớn những sự việc vô lý hiển nhiên nhất, cũng như bị gây sốc bởi những mâu thuẫn có thể nhận ra được. Chúng ta cũng đã có một ví dụ về nó trong Thần học, một khoa học vẫn được đa số người tôn kính ở mọi thời và mọi xứ, một môn học mà họ cho là quan trọng nhất và hữu ích nhất, cũng như là cần thiết nhất đối với hạnh phúc của xã hội. Tuy nhiên, một sự khảo sát nhẹ nhàng, về những nguyên lý mà trên đó cái gọi là một khoa học này vẫn được đặt nền tảng buộc chúng ta phải nhận thức rằng chính những nguyên lý này, mà trước kia được tin chắc là không thể bàn cãi, lại chỉ là những giả thuyết, những sự tưởng tượng, do ngu dốt, và được truyền bá bởi sự cuồng tín và óc nô lệ; được chấp nhận bởi sự dễ tin, và được duy trì bởi tập tục mà thực chất không bao giờ mang tính suy lý, nhưng chỉ được kính trọng là do không hiểu. "Một vài người" như Montaigne đã nói, "làm cho thế giới nghĩ rằng họ tin tưởng vào cái gì mà chính họ không tin; còn những người khác đông hơn, lại làm cho chính họ suy nghĩ rằng họ tin tưởng vào cái gì đó mà họ không hề tin, và không biết niềm tin đó là cái gì" ...

Bị áp lực bởi hai cái ách tinh thần, và sức mạnh thế tục, nên đã không thể nào để những người đó biết và theo đuổi hạnh phúc của họ. Bởi vì Tôn giáo, cũng như Chính trị, và Luân lý, đã trở thành những gì rất thiêng liêng, mà thế tục đã không còn cho phép nó tự hành xử. Con người đã không còn có luân lý nào khác, hơn là điều mà các nhà làm luật, và các giáo sĩ, đã mang xuống từ những nơi không được ai biết đến là thiên đàng. Tinh thần con người bị nhiễu loạn bởi những ý kiến thần học, không còn biết được những sức mạnh của chính nó, kinh nghiệm không còn được tin cậy, phải sợ sự thật, và khinh miệt lý trí, cốt chỉ nhằm đi theo quyền lực. Con người vốn chỉ còn là một bộ máy trong tay của những bạo chúa cùng những giáo sĩ mà chỉ có họ mới có quyền hướng dẫn những hành động của nó. Và bởi luôn luôn được đối xử như người nô lệ, khiến anh ta đã bị nhuốm phải các tật xấu của kẻ nô lệ.

Như thế chính là những nguyên nhân thật sự của sự suy thoái luân lý mà Tôn giáo chống lại chỉ bằng những rào cản ảo tưởng và không hiệu quả. Sự ngu dốt và sự nô lệ đã được vận dụng để làm cho con người yếu hèn và không hạnh phúc. Sự hiểu biết, lý trí, và sự tự do, có thể giúp để cải thiện họ, và làm cho họ được hạnh phúc hơn. Nhưng mọi âm mưu làm mù quáng họ, và làm cho họ tin vào những điều sai lầm. Những giáo sĩ vẫn lừa gạt họ, những bạo chúa thì làm hư hỏng họ, còn cái gì tốt hơn thì biến họ thành nô lệ. Tính bạo chúa luôn luôn, và mãi mãi là nguyên nhân thật sự của sự suy đồi của con người, và cũng là của những sự bất hạnh thông thường. Hầu như họ luôn luôn bị ám ảnh bởi những câu chuyện về tôn giáo, và những người chết trong sự nghèo khổ vẫn hướng cặp mắt của họ ra khỏi những nguyên nhân tự nhiên và rõ ràng của sự nghèo khổ của họ; nhưng lại gán các tật xấu của họ cho sự bất toàn của tự nhiên, và quy trách những điều không may của họ cho cơn giận dữ của các thần linh. Họ hướng những lời cầu nguyện, những hy tế và những lễ vật của họ lên cho trời, để có được những cứu

cánh cho những sự chịu đựng của họ, mà trong thực tế chỉ có thể được gán cho chính sự bất cần, sự ngu dốt, và sự sa đoạ của họ, cho sự điên khùng của những thói quen nơi họ, cho sự vô lý nơi những luật lệ của họ, và trên tất cả nói chung, cho sự thiếu hiểu biết của chính họ. Hãy để cho đầu óc của con người được lấp đầy những ý tưởng chân thật; hãy để cho lý trí của họ được vun xới lên; hãy để cho chính công lý cai quản họ, và họ sẽ chẳng thấy cần thiết chút nào để chống lại những đam mê như một rào cản yếu ớt, như thể có sự sợ hãi như thể đối với thần thánh. Mọi người sẽ được tốt, khi người ta có được sự hiểu biết tốt, và được cai quản tốt, và khi họ bị trừng phạt hay bị khinh ghét chỉ vì thói xấu, và họ được thưởng một cách đúng đắn cho việc làm điều tốt, khi họ thực hiện nó cho các công dân bè bạn của họ.

Thật vô ích khi chúng ta cố chỉnh sửa con người đối với các tật xấu của họ, trừ phi chúng ta bắt đầu bằng cách chữa họ khỏi các tiên kiến vốn có. Chỉ có cách là vạch ra cho họ thấy sự thật, để họ có thể nhận ra được những lợi ích thật sự của họ, trong những động cơ thực tế thúc đẩy họ để nhắm tới điều thiện. Cho tới nay những nhà giáo dục đã có đủ thời gian để bó buộc con mắt người ta quy hướng về thiên đàng; giờ hãy nên để họ phải quay chúng xuống mặt đất. Một nội dung thần học khó hiểu, những câu chuyện ngụ ngôn buồn cười, những sự bí ẩn không thể nào giải thích được, những nghi lễ kiêu trề con, thật là đã quá mệt mỏi và chán chường mà họ đã từng phải chịu đựng kéo dài. Hãy để đầu óc con người tự thích ứng nó vào cái gì là tự nhiên, cho các đối tượng sự vật mà nó có thể hiểu được, về những sự thật thực tế, và sự hiểu biết thực dụng. Hãy để cho những mộng mị cần bị dẹp bỏ đi; và những ý kiến hữu lý rồi sẽ được họ đồng ý chấp nhận, cùng là chính những đầu óc của họ được suy nghĩ, để thoát được ra khỏi sự sai lầm thường xuyên.

Phải chăng vẫn là không đủ để phá huỷ hoặc lay chuyển những tiên kiến về tôn giáo, để thấy được, là điều gì không thể nhận thức rõ được đối với con người, thì cũng không thể nào dựng đứng ra cho họ được? Có phải là chẳng cần đòi hỏi một cái gì đó, mà theo lương thức thông thường, nó có thể được nhận thấy rõ ràng, là không thể so sánh được với hầu hết những ý niệm hiển nhiên hiện tại - rằng một nguyên nhân cứ tiếp tục đi ngược lại với những kết quả mà chúng ta đã gán cho nó-rằng một cái gì đó mà đối với nó, chúng ta có thể nói là chẳng có điều gì mà lại không rơi vào sự mâu thuẫn - rằng một tồn tại, mà chính nó phải còn lâu mới có thể cắt nghĩa được các bí nhiệm của vũ trụ, chỉ càng làm cho chúng càng không thể nào cắt nghĩa được-rằng một tồn tại, mà qua nhiều thời đại, con người đã nói tới nó một cách vô ích như thế, để đạt tới được hạnh phúc của họ, cùng kết thúc được những đau khổ của họ - phải chăng theo tôi nghĩ, nó đòi hỏi một cái gì đó, mà chỉ đơn giản có thể nhận ra được bằng chính lương thức-thì ý tưởng về một tồn tại như thế, là một ý tưởng không có khuôn mẫu, và vẫn chỉ là một bóng ma của sự tưởng tượng? Có chăng một sự vật gì đó là cần thiết, và cảm nhận chung có thể nhận ra được, rằng ít nhất nó chỉ là sự điên cuồng và rồ dại đối với con người, để oán ghét và gây đau khổ cho nhau, về các ý kiến không thể nào hiểu được có liên quan đến một tồn tại thuộc loại như thế? Nói tóm lại, phải chăng là tất cả mọi cái đều không chứng tỏ được rằng luân lý và đức hạnh là hoàn toàn không tương hợp với những ý niệm về một Thượng đế, mà chính những vị mục sư và những nhà lý giải của ông ta đã miêu tả, ở khắp mọi nước, như thể là cái hay thay đổi nhất, không chính xác, và dữ dội nhất trong các bạo chúa, cho dù ý chí muốn nhằm đến của ông ta phải được phụng sự như là các lẽ luật cho các cư dân trên mặt đất?

Để khám phá những nguyên lý thật sự của Luân lý, người ta vẫn không cần tới thần học, sự mặc khải, hay là các thần thánh: Họ chỉ cần đến cảm thức chung. Họ chỉ cần có sự thông đạt chung với nhau của chính họ, để nhằm suy nghĩ về bản chất chính họ, để nhằm quy chiếu về những lợi ích có thể nhìn thấy

được của họ, để cùng xem xét những đối tượng của xã hội, và những cá nhân tạo ra nó; và họ sẽ dễ dàng nhận thấy được là đức hạnh có lợi điểm, còn tật xấu thì có sự bất lợi đối với các sự vật, cũng như với chính họ. Chúng ta thử thuyết phục mọi người rằng hãy nên ngay thẳng, dễ yêu, khoan dung, và hoà hợp; không phải bởi vì đức hạnh được đòi hỏi bởi các thần linh, mà bởi vì nó chính là những thú vui cho con người. Chúng ta hãy khuyên họ là nên chế giảm các tật xấu, và tránh xa các tội ác; không phải vì họ sẽ bị trừng phạt trong một thế giới khác, mà vì họ sẽ phải chịu nó ở trong chính cõi đời này...

Có một đế quốc rộng lớn, được cai trị bởi một quân vương, mà đức hạnh lạ lùng của ông ta là rất xứng đáng để làm kinh ngạc những thần dân của mình. Ông ta mong muốn được biết tới, được yêu thương, được kính trọng; được vâng lời; nhưng không bao giờ muốn chứng tỏ về chính ông ta đối với các thần dân của mình; và tất cả mọi âm mưu là nhằm để làm lung lay tất cả những ý tưởng về sự tạo thành đặc tính của ông ta.

Những thần dân phải phục tùng quyền lực của ông ta, do tính chất và các luật lệ của sự cai trị vô hình của ông ta, chỉ có những ý tưởng như thế, giống như những vị quân thần của ông ta đã mang chúng tới cho ông ta. Tuy nhiên, họ từng thú nhận rằng họ không có một ý tưởng nào về người chủ đó của họ; rằng tính cách của ông ta là không thể bị xâm nhập vào được; những quan điểm và bản chất của ông ta là hoàn toàn không thể hiểu được. Những đại thần này, cũng giống như thế, đều không đồng ý về những mệnh lệnh mà họ cho rằng đã được ban ra bởi vị chúa tể đó, mà chính họ gọi là những công cụ của ông ta. Họ vẫn gọi chúng một cách khác nhau theo mỗi tỉnh của đế quốc đó. Họ bôi nhọ lẫn nhau, và cũng đối xử giữa họ với nhau như những kẻ thù hoặc là những thầy giáo sai trái. Những sắc dụ và lệnh lạc mà chính họ nhân danh để ban hành, là luôn tối tăm; chúng luôn là các bí ẩn, và không cần biết nó có thể hiểu được hay không, hay ngay cả phỏng đoán, để cho những thần dân này được biết đến. Những luật lệ của các vương quốc bị che giấu đó, phải đòi hỏi đến những nhà phiên giải; nhưng những nhà phiên giải vẫn luôn luôn tranh cãi nhau về các cách thức thật sự của việc hiểu chúng. Bên cạnh đó, họ cũng vẫn luôn không nhất trí với nhau; tất cả họ đều báo cáo lại với ông hoàng giấu mặt đó của họ, chỉ bằng một sự xuyên suốt đầy mâu thuẫn. Họ vẫn thốt ra điều gì đó có liên quan với ông ta, không chỉ là một từ duy nhất mà tự nó không lập tức bị làm cho sai lạc đi. Họ gọi ông ta là cực kỳ tốt; cho dù chẳng có một ai mà không phàn nàn về các bản sắc dụ của ông ta. Họ giả thiết ông ta như khôn ngoan vô hạn; và dưới sự cai trị của ông ta, mọi cái dường như đều đi ngược lại lý trí và lương tri. Họ ca ngợi sự công chính của ông ta; và cái tốt đẹp nhất của những thần dân của ông ta, nói chung là cái gì ít được đặc ân nhất. Họ khẳng định là ông ta biết hết mọi sự; cho nên ngay sự hiện diện của ông ta cũng chẳng cần thiết gì. Họ bảo chỉ ông ta mới là người ban của sự trật tự; nhưng chính là thông qua sự cai quản của ông ta, mà mọi cái đều thành lộn xộn và rối rắm. Ông ta phải tự làm tất cả cho chính mình; nhưng những sự cố thì ít khi đáp ứng lại được các ý đồ của ông ta. Ông ta tiên đoán trước được mọi điều, nhưng lại không thể ngăn chặn được bất cứ điều gì. Ông ta chịu đựng khá kiên nhẫn các sự tấn công, ông còn cho mọi người cái năng lực để tấn công ông ta. Người ta thán phục sự khôn ngoan và tính cách hoàn hảo trong các công việc ông ta; cho dù những công việc đó của ông ta luôn chứa đầy các sự thiếu sót, và cũng chẳng bền lâu gì. Ông ta cứ tiếp tục làm và không làm: sửa đổi lại điều gì mà ông ta đã làm; nhưng chẳng bao giờ ông ta lại vừa lòng với chính công việc của mình. Trong mọi công trình của ông ta, ông ta chỉ cốt nhắm đến sự vinh quang của chính mình; kể cả dù chẳng bao giờ nó là vinh quang cả. Mục tiêu duy nhất của ông ta chính là sự hạnh phúc cho các thần dân của mình; và các thần dân của ông ta thì số đông vẫn là muốn những điều gì cần thiết. Những người này, dường như ông ta vẫn rất ưu ái, và nói chung họ cũng chẳng hề thoả mãn gì với số phận của họ; hầu như mọi cái đều có vẻ như

thường xuyên phản kháng, chống lại ông chủ đó, mà sự vĩ đại của ông ta, họ vẫn cứ không ngừng thần phục, ngợi ca, tung hô sự khôn ngoan của ông ta; thần phục lòng tốt của ông ta, sự công bằng của ông ta mà họ luôn kính sợ, và sự tôn kính những lễ luật của ông ta, cho dù không bao giờ họ chịu vâng phục cả!

Đế chế này là thế giới; vị quân vương này là Thượng đế, những bầy tôi của ông ta là những giáo sĩ, thần dân của ông ta là loài người...

Siêu hình học dạy cho chúng ta Thượng đế là tinh thần thuần khiết. Nhưng phải chăng thần học hiện tại vượt lên trên thần học thời kỳ hoang dã? Những người hoang dã thừa nhận có một tinh thần vĩ đại là ông chủ của thế giới. Những người hoang dã cũng giống như tất cả mọi kẻ ngu muội, gán cho những cái gì tinh thần đối với tất cả mọi hiệu quả của điều gì mà kinh nghiệm không thể khám phá những nguyên nhân đích thực của nó được. Hãy hỏi một người bán khai việc chiếc đồng hồ của bạn làm sao mà chạy được? Người đó sẽ trả lời đó là do một tinh thần. Hỏi những vị tu sĩ của chúng ta cái gì làm nên sự vận động của vũ trụ? Họ cũng sẽ trả lời đó là một tinh thần.

Kẻ hoang dã khi được hỏi về tinh thần, thì anh ta gán với ít nhất một ý tưởng nào đó cho từ ngữ này; anh ta nói rằng đó là một yếu tố nào đó giống như không khí, gió, hơi thở, và nó tạo tác ra một cách vô hình những hiệu quả có thể nhận thức được. Bởi sự tinh vi hoá đối với mọi sự vật, mà những nhà thần học hiện đại cũng dường như trở nên không thể hiểu được đối với chính họ cũng như là đối với những người khác. Thử hỏi ông ta việc ông ta hiểu về tinh thần là như thế nào? Ông ta sẽ trả lời bạn rằng đó là một bản thể không thể nào nhận biết được; và hoàn toàn đơn giản là nó không có trương độ, không có một điểm chung nào cùng với vật chất cả. Chính vì thế, mà có một người nào đó cũng có thể tạo nên được ít nhất là một ý tưởng về bản thể như thế chẳng? Thế thì một tinh thần là gì nói theo ngôn ngữ của thần học hiện đại, phải chăng cũng chính là sự thiếu một ý tưởng? Ý tưởng về tính chất tinh thần cũng do thế mà thành ra một ý tưởng không có một khuôn mẫu chung.

Do thế mà cũng chẳng phải tự nhiên, và cũng chẳng có thể hiểu được gì hơn nếu vẽ ra một sự hiện hữu phổ quát nào đó từ dưới đáy của vật chất mà sự hiện hữu của nó luôn được chứng minh với tất cả mọi giác quan cũng như những hiệu quả của nó mà chúng ta kinh nghiệm được mọi lúc, và chính chúng ta hành động, di chuyển, thông đạt, vận chuyển, và không ngừng sinh sôi, hơn là việc gán cho sự tạo thành của các sự vật một sức mạnh nào đó không hề được biết đến, cho là một hiện hữu tinh thần, mà nó không thể cho thấy được cái gì đó mà từ bản chất của chính nó là không có, và trong thực tại mà chính bản thể tinh thần của nó có thể tạo ra được, không phải vật chất cũng như không phải là sự vận động? Chẳng có điều gì hiển nhiên hơn thế, là điều mà ý tưởng của họ nhằm mang đến cho chúng ta sự tác động của tinh thần trên vật chất, mà tiêu biểu không phải là đối với vật thể nào hay chính là một ý tưởng mà nó không hề có khuôn mẫu...

Con người là từ đâu tới? Nguồn gốc của nó là gì? Đó có phải chăng chỉ là do hiệu quả của sự kết hợp tình cờ của các nguyên tử? Phải chăng con người đầu tiên đã được tạo ra ngay từ một hạt bụi trên trái đất? Tôi không biết. Con người đối với tôi cũng giống như mọi sự vật khác, là một sản phẩm của tự nhiên. tôi cũng sẽ không bị bối rối khi phải nói rằng do đâu mà có những hòn đá đầu tiên, những cái cây đầu tiên, những con sư tử đầu tiên, những con kiến đầu tiên, và những hạt cây sồi đầu tiên v.v... cũng giống như khi phải cắt nghĩa về nguồn gốc của con người. Chúng ta luôn được bảo là phải nhận thức và kính trọng bàn tay của Thượng đế, của một Đấng khôn ngoan vô hạn, như một người Tạo tác có trí thông minh và quyền năng vô song, trong một công trình ngoạn mục như là bộ máy con người. Tôi

đã phải thú nhận rằng bộ máy của con người đối với tôi dường như rất đáng ngạc nhiên. Nhưng bởi vì do con người hiện hữu trong tự nhiên, nên tôi không được phép nói rằng sự tạo ra nó là vượt lên trên những quyền năng của tự nhiên...

Những người thờ phụng một Thượng đế trước hết đã tìm ra một bằng chứng không thể bác bỏ được trong trật tự vũ trụ, rằng chính ai là người cai quản nó. Nhưng trật tự này thì chẳng gì khác hơn một chuỗi các vận động được tạo ra một cách thiết yếu bởi những nguyên nhân hay những trường hợp, mà đôi khi chúng có lợi hay đôi khi chúng lại có hại cho ta; và chúng ta tán thành một số cái nhưng lại phản nản về một số cái khác.

Thiên nhiên tuân theo trong cùng một vòng tròn đồng nhất; tức là cùng các nguyên nhân thì cho ra cùng những kết quả tới khi nào mà những vận hành của chúng không còn bị biến chuyển bởi các nguyên nhân khác để có thể buộc chúng phải làm phát sinh những hậu quả khác. Khi diễn trình của các nguyên nhân mà những hiệu quả của chúng mà chúng ta đã từng có kinh nghiệm lại bị can thiệp bởi các nguyên nhân khác, mặc dù chưa được biết tới và cũng chẳng phải kém tự nhiên và cần thiết, thì chúng làm cho chúng ta bối rối; chúng ta sẽ kêu toáng lên đó là một phép lạ! Và gán cho nó một nguyên nhân nào đó mà càng không thể biết được rõ hơn bất cứ những nguyên nhân nào khác mà chúng vẫn cứ thường hay diễn ra ngay trước mắt chúng ta

Vũ trụ luôn phải ở trong trật tự. Nó không thể rơi vào tình trạng lộn xộn. Chỉ có bộ máy cơ thể của chúng ta là phải chịu đựng những điều gì khi chúng ta phản nản là nó không còn trật tự. Những vật thể, những nguyên nhân, những sự vật mà thế giới này chứa đựng, thiết yếu phải diễn ra theo cách thức mà trong đó chúng ta thấy chúng đang xảy ra, cho dù chúng ta có muốn tán thành hay không về các kết quả của chúng. Động đất, núi lửa, lụt lội, dịch bệnh, đói khát, đó là những hậu quả mang tính thiết yếu, hay như là một trật tự của tự nhiên, cũng giống như sự rơi xuống đất của những vật nặng, giống như một dòng sông trôi đi, như sự vận động của thủy triều trong biển cả, giống như các cơn gió thổi, giống như các trận mưa mang lại sự tốt tươi, và những hậu quả thuận lợi khác, mà con người vẫn ca ngợi Thượng đế và cảm ơn về lòng tốt của Ngài.

Thật rất ngạc nhiên rằng có một trật tự nào đó luôn ngự trị trong thế giới, và cũng đáng ngạc nhiên rằng cùng với những nguyên nhân thì luôn luôn cho ra cùng những hậu quả. Cũng thật kinh ngạc là có khi có sự mất trật tự, mà lại quên rằng có khi có những sự vật thay đổi, hay là bị gián đoạn trong các hoạt động của chúng, nên những hậu quả không thể tiếp tục kéo dài thêm giống như thế được nữa. Sự kỳ diệu là chính ở chỗ trật tự của tự nhiên, và còn kỳ diệu về bất kỳ cái gì đó đã có thể hiện hữu; và còn là đáng ngạc nhiên nữa ở chỗ chính sự hiện hữu của con người. Cái gì là trật tự đối với sự hiện hữu này, thì lại là không trật tự đối với một cái khác. Khi mọi sự tồn tại không theo đúng cách, thì họ nhận thấy rằng mọi sự là không ở trong trật tự khi họ có thể tùy thích đặt chúng vào trong sự không trật tự. Trái lại họ nhận thức là mọi sự sẽ không ở trong trật tự khi họ bị quấy rối chính trong việc thực hiện ý thích sai lạc của họ...

Theo Lactantius, đã hơn hai ngàn năm qua, nhà hiền triết Épicure từng nhận định rằng: "hoặc là Thượng đế loại trừ được điều xấu ra khỏi thế giới này, hoặc là vẫn không thể làm được; hay là Ngài có thể làm mà lại không muốn làm điều đó; hay là Ngài đã không có sức mạnh và cũng chẳng muốn làm như thế; thế nên cuối cùng, tất Ngài đã phải có cả năng lực và có cả ý chí. Nếu Ngài có ý chí mà không có năng lực, thì điều này đúng là một sự yếu kém, và nó trái ngược với bản chất của Thượng đế. Nếu Ngài có năng lực mà lại không có ý chí, thế thì điều này là lừa dối; và nó cũng trái ngược với bản

chất của Thượng đế. Hoặc nếu Ngài chẳng có năng lực mà cũng chẳng có ý chí, thì Ngài lại vừa bất lực mà lại cũng vừa xấu xa, và do thế mà Ngài cũng chẳng phải là Thượng đế được. Nếu Ngài lại vừa có ý chí, mà lại vừa có quyền năng (chỉ có điều này thì mới phù hợp với tính chất của Ngài thôi), thì điều ác do đâu mà có, hay tại sao Ngài đã không ngăn ngừa nó được?" Những đầu óc có suy nghĩ đã từng phải chờ đợi một giải pháp hợp lý cho những điều khó khăn này trong hơn hai ngàn năm; và những giáo sĩ của chúng ta thì lại nói rằng chúng sẽ được gột bỏ đi chỉ ở trong một đời sống thuộc tương lai mà thôi...

Nhiều người cũng đã làm một sự phân biệt tinh tế giữa tôn giáo chân chính và sự mê tín. Họ nói rằng sự mê tín chỉ là sự sợ hãi và lệ thuộc thấp kém vào thần thánh; còn người nào có niềm tin tôn giáo đích thực, thì tin tưởng vào Thượng đế của mình, và yêu thương Ngài một cách thành kính; trong khi đó, con người mê tín thì luôn nhìn thấy ở trong Ngài chỉ như là một sự thù địch, không có niềm tin nào, và hình dung ra Ngài như một kẻ không đáng tin cậy được, một bạo chúa hung dữ, sẽ sẵn sàng chia chác các lợi lộc với anh ta, và luôn luôn sẵn sàng quở trách anh ta. Nhưng thực tế, có phải chẳng mọi tôn giáo đều mang lại cho chúng ta cùng lúc một ý tưởng nào đó về Thượng đế? Cùng lúc, chúng ta vẫn thường được nghe nói Thượng đế thì cực kỳ tốt, và chúng ta cũng đã được cho biết rằng Ngài rất dễ dàng được kêu gọi tới, Ngài luôn ban phát ân huệ của mình chỉ cho một số ít người, và Ngài sẽ trừng phạt một cách giận dữ đối với những người nào mà Ngài không vừa lòng nhằm bảo ban họ?

Nếu chúng ta lấy các ý tưởng của chúng ta về Thượng đế đi từ bản chất của các sự vật, thì từ đó chúng ta sẽ nhận thấy được có sự pha trộn giữa cái tốt và cái xấu; và vị Thượng đế này sẽ thực sự giống như cái tốt và cái xấu mà chúng ta đã từng kinh nghiệm thấy được, và phải tự nhiên thể hiện ra trong tính chất rất hay thay đổi, không thể bền chặt, lại có đôi khi tốt và đôi khi ma mãnh; và do thế, mà thay vì kích thích được tình yêu thương của chúng ta, lại tạo ra sự thiếu tin cậy, sự sợ hãi, và sự không an tâm. Thế thì cũng chẳng có sự khác nhau thực tế nào giữa tôn giáo tự nhiên cùng sự mê tín có tính tối tăm và thấp kém nhất. Nếu là người hữu thần nhìn thấy Thượng đế chỉ có trong một thứ ánh sáng ưu ái, thì kẻ cuồng si lại nhìn thấy Ngài ở trong một thứ ánh sáng gớm ghiếc nhất. Sự điên khùng của một bên thật dễ thương, còn của bên kia thì thật buồn bã; nhưng cả hai đều cùng là mê sảng như nhau...

Những nhà thần học thì chẳng phải là những nhà lý luận lạ lùng đó ư? Bất cứ khi nào mà họ không thể thần thánh hoá được những nguyên nhân tự nhiên của các sự vật, họ liền dựng lên những điều mà họ gọi là siêu nhiên; đó như là những ma quỷ, những nguyên nhân thần bí, những nhân tố không thể lý giải được, hay hơn thế, những từ ngữ bí hiểm, và còn tối tăm hơn nhiều đối với những sự vật mà họ cố gắng giải thích.

Chúng ta hãy giữ chúng trong bản chất khi chúng ta muốn tìm hiểu về các nguyên nhân của tự nhiên; chúng ta hãy bằng lòng cứ tự cho là ngu dốt về những nguyên nhân quá tế vi đối với các giác quan của chúng ta; và chúng ta hãy chắc chắn rằng, bằng cách vượt lên trên tự nhiên, chúng ta sẽ không bao giờ giải quyết được những vấn đề mà nó biểu hiện...

Cũng còn bị sự phê phán chống lại chúng ta, rằng chủ nghĩa duy vật vẫn coi con người chỉ như một cỗ máy, là cái cỗ máy rất là tầm thường đối với toàn thể loài người. Nhưng cái cỗ máy hẳn còn có giá đối với con người hơn, nếu chúng ta biết nói lên rằng chính con người luôn hành động bởi những sức đẩy bí mật của một tinh thần, hay bởi một cái gì đó là tôi không biết nó là cái gì cả, nhưng nó vẫn điều động con người theo một cách hoàn toàn không thể cắt nghĩa được?

Thật dễ dàng nhận thấy rằng tính chất siêu đẳng đó được giả thiết là của tinh thần vượt lên trên vật chất, hay là của linh hồn vượt lên trên thân xác, nhưng lại không có một nền tảng nào khác hơn là sự đốt nát của con người về bản chất của linh hồn này, trong khi đó họ lại quen thuộc hơn với vật chất, mà họ vẫn tưởng tượng là họ thủ đắc, và họ nghĩ rằng họ có thể tát cạn được những suối nguồn. Nhưng những sự vận động đơn giản nhất của thân thể chúng ta mà đối với những người đã nghiên cứu chúng, chính là những sự bí hiểm, như là điều gì đó mà tư tưởng không thể nào giải thích được.

Giá trị cao xa mà có rất nhiều người vẫn gán cho bản thể tinh thần, cũng chẳng có động cơ nào khác hơn là sự bất lực tuyệt đối nhằm xác định nó một cách có thể hiểu được. Ý đồ nhằm chỉ rõ vấn đề bởi những nhà Siêu hình của chúng ta, là chỉ xuất phát từ trường hợp mà sự thân thuộc đó yêu cầu được chấp nhận. Khi họ nói với chúng ta rằng linh hồn là cực tốt và cao khiết hơn nhiều so với thân xác, thì họ chỉ nói lên rằng cái gì mà họ biết, tất yếu nó không phải là đẹp đẽ gì hơn so với cái gì đó mà họ chỉ mới có một ý tưởng mờ mờ nào đó thôi.

Giáo điều về một đời sống khác vẫn không ngừng được cổ vũ như là rất hữu ích. Cần phải quan niệm rằng, ngay cho nó chỉ là một điều tưởng tượng chẳng nữa, thì nó vẫn có ưu điểm, bởi vì nó lừa dối, và dẫn con người tới điều đức hạnh. Nhưng sự thật có phải là giáo điều làm cho con người ta khôn ngoan hơn và có đức hạnh hơn không? Phải chăng ở những nước đã có được sự tin tưởng vào điều tưởng tượng này, là đáng được chú ý, do sự trong trắng của các đức hạnh? Có phải chăng là thế giới hữu hình bao giờ cũng vẫn có ưu điểm hơn so với thế giới vô hình? Nếu đối với những người nào đó, mà họ không tin tưởng là với sự hiểu biết, và sự cai trị của những con người đã có kiến thức và đức hạnh, thì họ sẽ cai quản những người này tốt hơn nhiều bằng các thực tại, hơn là các chuyện tưởng tượng. Nhưng những nhà lập pháp ranh mãnh, đầy tham vọng, và sa đoạ, đã tìm thấy có con đường ngắn hơn để làm vui những quốc gia bằng những câu chuyện ngụ ngôn, hơn là dạy cho họ những sự thật, nhằm mở mang trí năng của họ, nhằm kích thích để họ hướng tới đức hạnh bằng những động cơ họ cảm thấy được và thực tế, mà thực chất, là để nhằm cai quản họ theo một cách thức hữu lý. Những giáo sĩ chắc chắn sẽ có các lý do để cho rằng linh hồn là bản thể phi vật chất; họ săn tìm những linh hồn và những điều huyền hoặc để mang đến cho con người những vùng đất tưởng tượng, mà họ đã khám phá trong một thế giới khác. Những linh hồn có tính vật thể có thể chỉ giống như những mọi vật thể khác, và hẳn là phải có sự tan rã. Cho nên, nếu mọi người phải tin tưởng rằng tất cả mọi sự vật rồi cũng sẽ phải bị huỷ diệt cùng với thân xác, thì những nhà địa lý học của một thế giới khác, sẽ hiển nhiên mất đi quyền hướng đến vùng đất lạ vẫn không được biết đến; họ sẽ không thu được những lợi lộc nào, từ niềm hy vọng mà chính họ đã nuôi dưỡng, và những nỗi sợ hãi đã áp chế họ. Nếu tương lai, đó không phải là một thực tại nào hữu dụng cho con người, thì ít nhất, đó cũng là sự hữu dụng lớn nhất cho những người vốn đã từng cho rằng đó là nơi mà họ hướng tới đó.

"Nhưng phải chăng có thể nói rằng chính giáo điều về sự bất tử của linh hồn phù hợp với những thực tại mà họ vẫn thường rất không hạnh phúc nơi trần thế này ư? Và cho dù nó có thể sai lầm, nhưng chẳng phải là không thích thú? Đó chẳng phải là một ân huệ để con người tin tưởng rằng mình có thể sống sót được và sau đó được hưởng hạnh phúc mà chính cái hạnh phúc ấy không có được ở trên đời ư?" Như vậy những người chết đáng thương à! Và bạn mong muốn đo chân lý; bởi vì bạn vẫn luôn mong muốn được sống vĩnh cửu và được hạnh phúc, và ngay lập tức bạn sẽ kết luận rằng bạn được sống mãi mãi và bạn sẽ được ân sủng trong một thế giới chưa từng được biết, hơn là trong chính thế giới đã quá quen thuộc này, nơi mà bạn vẫn thường chỉ thấy chẳng có điều gì ra ngoài sự buồn nản! Do thế mà bạn rất đồng ý rời bỏ, mà không hỏi tiếc gì, về thế giới này, mà phần nhiều bạn vẫn bị dầy vò

đau khổ, hơn là được hạnh phúc. Bị khuất phục dưới trật tự của tự nhiên, mà nó đòi hỏi bạn, cũng như mọi hình thức tồn tại khác, là bạn không thể cứ phải chịu đựng mãi mãi. Nhưng cái gì sẽ xảy đến với tôi đây? Xin hỏi người, ôi con người mang thân phận tử vong! Người vẫn muốn là cái gì mà nó là bản chất của người đã có từ nhiều triệu năm rồi. Người đã có mặt, và tôi biết chẳng phải là cái gì; rồi giải quyết nó liền ngay lập tức, Tôi chẳng biết điều gì mà chính người đã từng có hàng triệu năm trước kia; sự quay về với đám đông phổ biến một cách bình lặng, để rồi từ đó cũng chẳng có thêm được sự hiểu biết nào, để rồi từ đó con người đi đến dạng thức hiện nay, và rồi đi tiếp tới nữa, mà cũng chẳng buồn để ý đến, cũng giống như mọi sự tồn tại khác hiện nay đang có mặt ngay ở chung quanh người...

Người hữu thần kêu lên: "Đừng nên thờ phượng vị Thượng đế thần thoại hung dữ, dễ nổi giận, vị Thượng đế của tôi khôn ngoan hơn và tốt hơn rất nhiều; Ngài là người cha của tất cả mọi người, là người cai quản nhân từ nhất từ xưa đến nay; chỉ có Ngài mới ban hạnh phúc cho toàn thể vũ trụ". Nhưng phải chăng bạn vẫn không thấy rằng mọi sự trong thế giới này vẫn luôn đi ngược lại cái tính tốt đẹp vốn đã được quy định cho chính vị Thượng đế của bạn? Trong gia đình đông đúc của người cha nhân từ này, hầu hết mọi sự đều không hạnh phúc. Dưới sự cai quản của vị chúa tể này, các tật xấu đã chiến thắng, còn đức hạnh thì chịu thiệt thòi. Trong vô số những điểm phúc mà bạn ca ngợi, và lòng nhiệt tình mà bạn muốn nhìn thấy, tôi chỉ xin đơn cử một số những tật xấu đủ mọi loại, mà để chống lại chúng, bạn hẳn phải kiên trì nhắm mắt lại. Cho nên phải hiểu ra rằng vị Thượng đế rất tốt lành của bạn vẫn tự mâu thuẫn với chính mình, chính trong các đặc điểm tốt đẹp đã được gán cho Ngài; là cái tốt và cái xấu đều cùng một tay Ngài mà ra, và vì sự điều tiết của Ngài mà cũng giống như của một người giáo sĩ, bạn phải hướng tới những tôn giáo của một đời sống khác. Do thế mà phải tìm đến một Thượng đế khác; bởi vì những điều gì của bạn đều tự mâu thuẫn cũng không kém gì hơn những điều của những nhà thần học.

Một Thượng đế tốt nhưng lại là người có thể làm điều ác, hay là vẫn đồng ý cho các việc ác; một Thượng đế đầy lòng công chính, mà trong đế quốc của ông ta, sự vô tội cứ vẫn thường hay bị áp chế; một Thượng đế thật hoàn hảo, nhưng vẫn chỉ tạo ra chẳng gì khác hơn là những sự bất toàn, cùng những điều khôn khổ; thế thì đó cũng chẳng phải là một Thượng đế tốt đẹp gì, và hành động của ông ta lại càng có nhiều kỳ bí hơn, giống như sự nhập thể của Ngài?

Bạn hẳn phải e thẹn với những người đồng bào của mình, vì họ cho phép mình tin chắc vị Thượng đế của vũ trụ có thể tự biến đổi chính mình thành một con người, và chết trên thập giá, trong một xó góc của Á châu. Sự bí nhiệm của sự nhập thể đó đối với bạn thực có vẻ rất là vô lý. Bạn có thể nghĩ chẳng có điều gì buồn cười hơn, là một Thượng đế mà lại tự biến đổi mình thành bánh mì, và làm cho mình lại được ăn bởi nhiều người tại hàng ngàn chỗ khác nhau. Nhưng tất cả những điều thần bí này, phải chăng lại càng nghịch lý hơn đối với lý trí con người hơn là một Thượng đế giống như là người biết trả thù và người biết thưởng những hành động của con người? Phải chăng theo bạn, con người có tự do hay không có tự do? Trong mỗi trường hợp đó, vị Thượng đế của bạn, nếu ông ta có chút lòng công chính nào, thì hẳn không thể trừng phạt hay thưởng một ai cả. Nếu một người có tự do, thì đó là do Thượng đế đã cho anh ta tự do; do thế mà Thượng đế chính là nguyên nhân đầu tiên của tất cả mọi hành động của anh ta; nên trong sự trừng phạt anh ta về những lỗi lầm của anh ta, Ngài cũng trừng phạt anh ta chỉ vì anh ta đã hành xử điều gì mà chính Ngài đã cho anh ta có được tự do làm. Còn nếu con người đó không có tự do để có thể hành xử được theo cách hơn điều mà anh ta đã làm, thì phải chăng chính Thượng đế là người không được hoàn hảo như thế, vì đã tạo nên việc đó, để rồi lại trừng phạt anh ta về những lỗi lầm mà chính anh ta không thể nào không phạm phải được?

Điều phụ thuộc hơn, hay là điều thứ hai, chính là những sự vô lý mà tất cả các tôn giáo đều có đề cập tới, và đối với nhiều người thì điều đó là không thể chịu được; nhưng chính họ lại không có lòng can đảm để vạch ra về nguồn cội từ đâu mà những sự phi lý đó đã xuất phát. Họ không hề nhìn thấy được rằng một Thượng đế mà lại chứa đầy những mâu thuẫn như thế, những sự thay đổi bất nhất như thế, và những tính chất không thoả đáng như thế, thì chỉ gây sự lộn xộn của tư tưởng con người, và cũng vì thế mà cũng tạo ra một loạt không dứt các huyền tượng.

Nhà thần học cần phải khép miệng những con người này, và họ chối bỏ sự hiện hữu của Thượng đế theo cách nói rằng mọi người trong mọi thời đại và mọi xứ sở đều hiểu biết về sự cai quản của bản chất thần linh này hay bản chất khác; rằng mọi người trên trái đất vẫn luôn tin tưởng vào một sự tồn tại vô hình và đầy quyền năng, mà đó chính là đối tượng của sự thờ phụng và lòng tôn kính của họ; hay nói gọn lại, rằng không có một quốc gia nào, cho dù là hoang dã, lại không từng được thuyết phục về sự hiện hữu của một trí thông minh nào đó siêu vượt hẳn trên bản chất của con người. Nhưng có thể đã có một sự nhầm lẫn nào đó, khiến nó được chuyển biến thành một sự thật bởi chính niềm tin của tất cả mọi người? Một nhà triết học lớn đã từng quan sát rất đúng rằng "truyền thống nói chung, hay là sự đồng ý thống nhất của loài người, là không có tiêu chuẩn nào của sự thật cả". Một nhà hiền triết khác trước đó cũng đã từng nói "người chủ của những người có học vẫn không đủ sức làm thay đổi bản chất của sự sai lầm và biến nó thành sự thật"...

Tôn giáo, nhất là đối với con người trong thời hiện đại, đã cố gắng tự đồng hoá chính nó với luân lý, những nguyên lý của nó do vậy trở nên hoàn toàn mù mờ. Nó đã làm cho con người ta không còn tha thiết gì với phận sự, và còn bó buộc họ trở thành không còn nhân đạo đối với bất kỳ người nào mà họ cứ nghĩ là hoàn toàn không giống với họ. Những sự tranh cãi về thần học, và ngay cả rất khó hiểu đối với cả mỗi bên, cũng đã làm lay đổ những nội dung, khiến tạo nên những cuộc cách mạng, đã dẫn tới những sự độc đoán và gây tàn phá khắp cả châu Âu. Những sự tranh cãi xằng bậy này, vẫn đã không bị loại bỏ được, ngay cả trong những suối máu. Bởi vì chính sự loại bỏ ngẫu tượng giáo, mà con người đã làm cho nó thành ra một nguyên lý tôn giáo trở nên quá đáng, khiến cho bất cứ khi nào có một ý kiến khác được đưa ra, thì những giáo sĩ vẫn cứ nghĩ là nó phản lại với chính giáo thuyết lành mạnh. Những hệ phái tôn giáo mà nó vẫn thuyết giảng, về mặt hình thức bề ngoài, rằng không có điều gì hơn là lòng từ thiện, lòng bác ái, sự hoà bình, thì lại tỏ ra chính tự chúng lại còn dã man hơn cả bọn mọi ăn thịt người hay các giống hoang dã, vào bất cứ khi nào mà những niềm tin thần thánh của họ bị kích động lên, để họ tàn hại các huynh đệ của họ. Chẳng có loại tội ác nào mà con người đã không từng phạm phải, chỉ do ý tưởng cốt làm vừa lòng ý tưởng về thần thánh của họ, hay là cốt để làm dịu bớt đi cơn khát máu của họ...

Để tìm thấy các đức tính đạo lý nơi một vị Thượng đế, mà từ mọi sự vể vời, người ta vẫn gán cho ông ta nhiều cách khác nhau, được tạo nên theo như cách thức của họ, và sắp xếp làm sao cho phù hợp với tính khí và lợi ích của chính họ, và hiển nhiên là họ tìm thấy được các đức tính luân lý đó trên những thay đổi, cùng sự tưởng tượng của con người; nó chỉ nhằm để được tìm thấy điều đó trên những tính khí của một bộ phận loài người, của một khu vực, một giáo phái, mà chính họ muốn tin rằng sẽ có lợi điểm nhằm tôn thờ một Thượng đế chân thật, hầu loại bỏ mọi hình tượng khác.

Để thiết lập các ý nghĩa luân lý, hay những bốn phận của một người trên nền tảng của ý chí thiêng liêng, chính là phải tìm thấy chúng trên chính ý chí, những mơ tưởng, và những lợi ích của những con người, mà chính họ đã làm cho vị Thượng đế đó phải nói, mà không bao giờ lo sợ rằng cả ông ta sẽ có

thể nói ngược lại họ. Trong mọi tôn giáo, cũng chỉ những hàng giáo sĩ mới có quyền phán định cái gì là làm hài lòng hay không làm hài lòng vị Thượng đế của họ; và chúng ta chắc chắn rằng họ vẫn sẽ luôn luôn quyết định rằng đó chính là điều gì làm bằng lòng, hay không làm bằng lòng chính họ...

Chúng ta vẫn thường xuyên được bảo rằng nếu không có một vị Thượng đế, thì cũng sẽ chẳng có bốn phận đạo đức được; rằng mọi người, và ngay cả những nhà cai trị, đều đòi hỏi cần phải có một nhà làm luật với đầy đủ quyền năng để thúc ép họ. Sự ước thúc luân lý vẫn tạo nên một lề luật; nhưng lề luật này là phát sinh từ những mối quan hệ vĩnh cửu và mang tính thiết yếu giữa những sự vật với nhau; những mối quan hệ mà chính nó lại không có một điều gì chung hết với sự tồn tại của một vị Thượng đế. Những quy tắc của hành vi con người đều là xuất phát từ chính bản chất của nó, mà con người vẫn có khả năng biết được, mà không phải là từ bản chất thiêng liêng của điều gì đó không có ý niệm nào cả. Những quy tắc này vẫn bó buộc được chúng ta; như chúng ta vẫn tỏ ra phục tùng và thích ứng theo nó, như là dễ yêu hay là đáng ghét, đáng được khen hay phải bị trừng trị, được hạnh phúc hay bất hạnh, là phù hợp với điều gì mà chúng ta mong mỏi; hay là đi trạch ra khỏi các quy tắc đó. Lề luật mà nó bó buộc chúng ta, thì vẫn không làm hại gì chính nó, luôn được xây dựng ngay trên bản chất của sự tồn tại hữu hình, mà cho dù tuân theo cách nào đi nữa, thì nó vẫn đã đi vào trong thế giới, hay vào bất cứ điều gì mà có thể sẽ là số phận của anh ta trong một thế giới tương lai; và vẫn bị bó buộc bởi chính yếu tính hiện tại của anh ta, là sự tìm kiếm điều tốt và tránh xa điều xấu, ưa thích niềm lạc thú và sợ hãi sự đau đớn. Lề luật mà nó bó buộc con người, là không được gây hại, và ngay cả phải làm điều gì đó tốt đẹp cho những người khác, thì vẫn được tìm thấy trên các bản chất của những tồn tại hữu hình, đời sống trong xã hội, mà yếu tính của nó, là bó buộc, thúc đẩy nó luôn khinh thường những người nào là vô tích sự, cũng như ghét những người nào đi ngược lại hạnh phúc của họ.

Cho dù vẫn có một vị Thượng đế hiện hữu hay không hiện hữu, cho dù vị Thượng đế đó đã nói gì hay không nói gì, thì các bốn phận đạo đức của con người vẫn phải luôn là một, chừng nào mà họ vẫn còn giữ được bản chất đặc thù của mình, tức chừng nào mà vẫn còn chính là những tồn tại hữu hình. Cho dù con người có cần tới một vị Thượng đế mà mình vẫn không biết được hay không, tức một nhà lập pháp vô hình của một tôn giáo bí nhiệm, và làm những nỗi sợ hãi cuồng mê, để nhằm biết được rằng mọi điều gì quá đáng rõ ràng đều dẫn tới sự tàn phá chính họ, rằng để giữ gìn sức khoẻ thì họ cần phải điều độ; rằng để có được tình yêu thương của những người khác, thì họ nhất thiết phải làm điều thiện; rằng việc gây ra điều ác, thì cũng là phương cách chắc chắn để gây ra sự căm ghét và sự trả thù đối với họ.

"Trước khi có luật lệ thì cũng chẳng có điều gì là tội lỗi". Chẳng có điều gì là có thể sai lầm hơn là câu châm ngôn này. Đủ thấy rằng con người vẫn là cái gì đó vẫn đi theo bản chất của nó, hay nó là một tồn tại hữu hình, nhằm phân biệt với cái gì vẫn mang lại cho nó thích thú hay không thích thú. Điều đó cũng đủ cho thấy rằng một người vẫn biết rằng một người khác là một tồn tại hữu hình giống như chính nó; để nhận thức được rằng cái gì là lợi ích, hay là có hại đối với chính anh ta. Điều đó cũng đủ thấy rằng con người phải cần có người đồng hành với mình, để biết được rằng anh ta phải thấy sợ hãi việc gọi lên trong anh ta những tình cảm không ưu ái với chính bản thân anh ta. Như vậy một tồn tại có tình cảm và có suy nghĩ, chỉ có thể cảm thấy và suy nghĩ nhằm khám phá được cái gì mà anh ta phải làm cho chính mình và làm cho những người khác. Tôi cảm thấy và người khác cũng cảm thấy giống như tôi; đây chính là nền tảng của mọi luân lý.

Chúng ta có thể phán đoán về tính chất tốt đẹp của một hệ thống luân lý, chỉ là sự hoà hợp của chính

nó với bản chất của con người. Bởi vì sự so sánh này mà chúng ta có quyền vứt bỏ nó đi, nếu nó đi ngược lại với sự an sinh của chủng loài chúng ta. Bất cứ người nào đã từng có sự suy nghĩ nghiêm túc về tôn giáo và đạo lý siêu nghiệm của nó, bất cứ người nào đã từng cẩn thận cân nhắc giữa những lợi ích và những bất lợi của họ, sẽ hoàn toàn bị thuyết phục rằng cả hai điều đó là có hại cho họ, cho những lợi ích của con người, hay là trực tiếp chống lại chính bản chất của nó...

Điều đó vẫn khẳng định rằng giáo điều về một đời sống khác thực sự có tầm quan trọng tối hậu đối với sự an sinh và hạnh phúc của những xã hội; rằng nếu không có nó thì người ta sẽ từ bỏ các động cơ làm điều thiện. Cái gì cần có chính là những sự sợ hãi và những chuyện ngụ ngôn, để làm cho mọi người có lý trí có thể cảm thấy được là mình cần phải luôn hành xử như thế nào trên cõi đời này? Có phải chăng mọi người đều nhận thấy được rằng mình sẽ có một lợi ích lớn nhất, trong sự chào đón, sự tán thành, sự thích thú, và sự lương hảo của những tồn tại chung quanh mình; và trong sự tiết chế đối với mọi điều gì mà xã hội có thể sẽ kiểm soát, khinh thị, và tẩy chay? Tuy nhiên cho dù không có sự thích thú nào, thì một cuộc chuyện trò, một sự viếng thăm, cũng chẳng có gì là thích thú để hành động một cách trơ tráo về phần mình, cùng tự bằng lòng với chính mình, cũng như với những người khác? Nếu đời sống chỉ là một sự việc thoáng qua, chúng ta hãy cứ cố gắng làm sao cho nó được dễ dàng thoải mái; điều gì chúng ta không muốn hành động, thì chúng ta cũng không thể yêu cầu đối với những người bạn đồng hành của chúng ta.

Tôn giáo, vì bị bận rộn bởi những giấc mơ buồn bã của nó, nên xem con người chỉ như một đoàn hành hương trên mặt đất; và do thế mà giả định rằng để cho cuộc hành trình đó được yên ổn hơn, con người phải từ chối sự đánh bạn, và phải tự tách mình ra khỏi những lạc thú cùng những thú vui mà chúng vẫn luôn có thể an ủi mình khi mệt mỏi và chán chường trong cuộc hành trình xuyên suốt qua cuộc đời này. Một nhà triết học khắc kỷ và buồn bã, đôi khi vẫn mang đến cho chúng ta những lời khuyên cũng vô lý y như những lời khuyên của tôn giáo. Nhưng một nền triết học duy lý hơn, thì luôn mời chúng ta hãy trải hoa lên trên chính lối đi của cuộc đời, hãy loại bỏ mọi sự buồn chán và những sự sợ hãi khôn khổ, để kết hợp chúng ta cùng với những lợi ích của những bạn đồng hành của chúng ta, và bởi các niềm vui và những lạc thú hợp pháp ấy, giải toả chúng ta ra khỏi những sự khó khăn, và vượt qua được những tai nạn, mà đối với chúng, chúng ta thường bị đẩy vào; nó dạy chúng ta rằng cuộc hành trình đó là rất thích thú, để chúng ta sẽ loại trừ được ra khỏi chúng ta mọi điều gì đó có thể gây hại cho chúng ta, và cũng để thận trọng tránh xa được những điều gì có thể khiến cho chúng ta có thể trở nên dễ ghét đối với những người khác trong xã hội của chúng ta...

Ý thức chính là di sản bên trong mà chúng ta đã phải chịu khó mang vác nó trong việc phải hành động sao cho xứng đáng với sự ưa thích hay tránh được sự quở trách của những cá nhân mà cùng với họ chúng ta phải sống; và nó vẫn được xây dựng trên mọi sự hiểu biết rõ ràng rằng chúng ta đã có được nó là từ con người, và từ những tình cảm mà các hành động của chúng ta cần tạo ra trong họ. Ý thức của con người có tôn giáo, chỉ chủ yếu là ở sự tưởng tượng rằng mình đã làm bằng lòng hay phật lòng Thượng đế của mình, mà chính mình cũng chẳng hề có lấy một ý niệm nào; và những ý định tối tăm, và đầy ngờ vực của vị này vẫn được cắt nghĩa cho con người cũng chỉ bằng những con người cũng đầy lòng nghi ngờ, mà họ cũng giống như mình, là cũng hoàn toàn chẳng biết một chút xíu gì hết về chính vị Thượng đế đó cả; cũng như rất ít khi đồng ý điều gì đó mà nó có thể làm vừa lòng, hay là làm phật lòng Ngài. Nói chung, ý thức của lòng dễ tin vẫn cứ luôn được những con người đó hướng tới, mà chính ngay bản thân họ đã có một nhận thức nhầm lẫn, hay do những lợi ích của họ đã làm che mờ đi sự hiểu biết...

Một người nào có đầu óc biết suy nghĩ thì không thể không thấy được các phận sự của mình, để qua đó khám phá được những mối quan hệ vẫn mãi tồn tại giữa những con người với nhau, cũng như của sự suy tư về chính bản chất của mình, của sự phân biệt về các ý muốn của chính mình, cùng các khuynh hướng, các mong mỏi, và của việc nhận thức để thấy ra được điều gì mà mình đã có thể có được trong đời sống, mà nó vẫn luôn cần thiết cho hạnh phúc của chính mình. Những suy nghĩ này, tự nhiên vẫn hướng dẫn con người đi đến một sự hiểu biết về luân lý, đạo đức căn bản nhất trong đời sống xã hội. Những đam mê nguy hiểm, thì ít khi lại rơi vào trong số đông con người nào mà họ luôn ưa thích giá trị cộng đồng cùng với chính họ, nhằm nghiên cứu và tìm ra được những nguyên lý của các sự vật. Đam mê mạnh mẽ nhất của một con người như thế, sẽ là sự hiểu biết về chân lý, và tham vọng của anh ta, chính là việc truyền dạy nó cho những người khác. Triết học đích thực chính là sự bồi dưỡng về cả hai mặt tinh thần và con tim. Đối với tính cốt lõi của luân lý, đạo đức, và sự lương hảo, thì đâu phải là anh ta chẳng đã từng suy nghĩ và lý luận một cách hiển nhiên về một sự ưu điểm vượt lên trên chính anh ta, là con người biết biến nó thành một nguyên lý của lý trí.

D'HOLBACH, Hệ thống thiên nhiên.

Suy tư và viết có lợi ích phổ quát và ảnh hưởng tuy chậm mà chắc (*Penser et écrire ont une utilité universelle et une influence lente mais sereine*)

Chân lý không thể thuyết phục những kẻ manh tâm, cũng không thuyết phục được những kẻ mà giới tăng lữ chìm trong dốt nát và thành kiến. Dầu vô hại, nhưng chủ nghĩa vô thần vẫn không thể phổ cập trong quảng đại quần chúng. Triệt để cấp tiến trong triết học, song d'Holbach lại ít cấp tiến hơn nhiều về chính trị. Ông không tính đến một cuộc cách mạng chính trị, hay tuyên truyền triết lý. Chỉ có sự truyền thông kiên trì những Ánh sáng mới có thể cách tân phong hoá trên trường kỳ lịch sử. Không gì ngăn chặn nổi công trình giáo dục chậm mà chắc này.

Chủ nghĩa vô thần cũng giống như triết học và mọi khoa học uyên thâm và trù tượng, không dành cho những con người tầm thường (1), và ngay cả đối với đại đa số quần chúng (2). Trong mọi quốc gia đông dân và văn minh luôn có những con người mà nhân duyên đặt họ vào tầm mức để suy tư, nghiên cứu và khám phá ra những điều hữu ích mà sớm hay muộn sẽ lan rộng và đem lại kết quả, khi những khám phá đó đã được xét là đúng và có lợi. Nhà hình học, nhà cơ học, nhà hoá học, y sĩ, pháp gia và ngay cả người thợ thủ công làm việc trong văn phòng hay nơi cơ xưởng để tìm tòi những phương tiện phục vụ xã hội, mỗi người trong phạm vi của mình (3); tuy nhiên không có một khoa học hay nghề nghiệp nào mà họ bận tâm lại được người bình thường biết tới dầu người bình thường không hề bỏ lỡ cơ hội để lợi dụng và gặt hái những thành quả từ những công trình mà họ chẳng hề có ý niệm nào. Nhà thiên văn làm việc cho người thuỷ thủ; nhà hình họa và nhà cơ học tính toán vì anh ta; kiến trúc sư tài ba vẽ ra những hình học, những đồ án thông thái là để cho những người thợ bạn và thợ cả thực hiện. Còn sự hữu ích được giả định của những ý tưởng tôn giáo, thì nhà thần học uyên bác và tinh tế không thể khoe là mình nghiên ngẫm, tranh luận, viết ra vì lợi ích của dân chúng (4), những kẻ mà tuy thế người ta lại bắt họ trả giá khá đắt cho những hệ thống và những huyền nhiệm mà họ chẳng hề nghe, mà có nghe cũng chẳng hiểu mô tê gì, mà cũng chẳng ích lợi gì cho họ.

Vậy là triết gia không nhắm suy niệm hay viết cho những người bình thường (5) ...

Tuy nhiên, dần dà những nguyên lý lúc đầu có vẻ xa lạ hay gây sốc, nhưng nếu chúng có chân lý, thì từ từ sẽ len lỏi vào trong mọi đầu óc, trở nên quen thuộc, truyền ra xa dần tạo ra những hiệu ứng thuận lợi

trên toàn xã hội: với thời gian, xã hội làm quen với những ý tưởng (6) mà lúc đầu nó từng nhìn như là phi lý và điên rồ; ít ra người ta hết còn nhìn như là khả ố những ai truyền bá các ý kiến mà trên đó kinh nghiệm cho thấy người ta được phép nghi ngờ mà chẳng gây ra nguy cơ nào cho công chúng (7).

D'HOLBACH, *Hệ thống thiên nhiên*.

- 1. Những kẻ thường nằm dưới sự bảo trợ tinh thần của giới tăng lữ.*
- 2. Những kẻ sáng suốt về các điểm khác nhưng lại quá thiện cảm với những thành kiến chung.*
- 3. Trên tất cả tầm nhìn này về sự phân công, so sánh với quan niệm của Pascal và Marx.*
- 4. Nguyên lý lợi ích trong hợp tác dẫn dắt tới việc phê bình tất cả những gì không đi vào sự liên đới xã hội.*
- 5. Khác với Diderot: "Hãy nhanh chóng phổ cập triết học cho quần chúng".*
- 6. Vai trò của sự làm quen dần. Để cải tạo tâm trí và phong hoá thì như thế đã được chưa?*
- 7. Xem Condorcet và Kant: Nơi hai người này, vấn đề giáo dục mang tính chính trị mạnh hơn.*

ROUSSEAU

(1712-1778)

"Tôi sinh ra tại Genève năm 1712 từ bố là Isaac Rousseau, nam công dân, và mẹ là Suzanne Bernard, nữ công dân".

Bằng cách đó, mở đầu quyển Tự thú (Confessions) tác giả tuyên bố niềm tự hào là đã chào đời nơi một thành phố tự do. Genève, thành Rome thời Cộng hoà, Sparte: đó là ba đô thị mà trong trí tưởng tượng của Rousseau tượng trưng cho tự do và đức hạnh.

Không thể vẽ lại nơi đây những chương đoạn của một cuộc đời không giống chút nào với những thiên tiểu sử - thường là bình yên phẳng lặng - của các triết gia, từ cuộc chạy trốn của Jean-Jacques năm mười sáu tuổi để thoát khỏi tính bạo tàn của ông thầy dạy tranh khắc ở Genève cho đến quãng đời lang thang của kẻ bị khai trừ biệt xứ sau khi hai tác phẩm của ông, Émile hay Bàn về giáo dục và quyền Khế ước xã hội bị lên án. Rousseau đã nếm trải những cảnh ngộ xã hội rất trái ngược nhau: lúc đầu là thợ học việc, rồi là lính hầu, rồi gia sư, rồi thư ký riêng cho đại sứ Pháp ở Venise, bạn và môn khách của thống chế de Luxembourg, ở Montmorency. Ông sẽ nhớ lại chuyện này khi, trong quyển Émile ông khuyên không nên nuôi dạy một đứa trẻ chỉ cho một điều kiện xã hội đặc thù.

Tiểu sử trí thức của Rousseau cũng không bình thường cho lắm. Năm lên bảy, việc đọc những tiểu thuyết cùng với bố, một thợ đồng hồ, đã sớm làm phát triển cảm tính và tưởng tượng nơi ông. Trên kệ

sách, cậu bé thấy Tacite, Plutarque, Grotius. Nhất là việc đọc Plutarque làm cậu rất hứng chí. Nó đem lại cho cậu một thị kiến hầu như huyền thoại về thời viễn cổ và làm cậu say sưa với đức hạnh.

Giữa những năm 1735 và 1740, trong thời gian lưu trú ở Charmettes gần phu nhân de Warrens, Rousseau bắt đầu việc đào luyện trí thức của mình, bằng cách tự học. Ông khám phá tinh thần phê phán với sự khảo sát tự do qua Saint-Evremond và Bayle, học thuyết về tự nhiên quyền trong các bản văn của Pufendorf, môn đồ của danh sư Grotius. Trong quyển Tự thú ông còn kể ra những gì ông đọc thời trẻ: quyển Lô-gích học của Port-Royal, quyển Khảo luận nhân tính của Locke mà ông chia sẻ tình yêu tự do, Malebranche, Leibniz, Descartes - và có lẽ cả Spinoza.

Chính từ 1750 mà Rousseau tự đào luyện một nền văn hoá vững chắc về triết lý chính trị. Lúc đó ông thâm cứu những pháp gia như Grotius, Pufendorf và Burlamaqui và học thuyết của Hobbes. Tất cả các tác giả này đều bị ông chỉ tên, ở đầu quyển Khế ước xã hội, như là những "kẻ xúi giục chuyên chế" được tài trợ bởi các bạo chúa. Có lẽ Rousseau cũng đã đọc pháp gia Althusius người vào cuối thế kỷ XVI đã bênh vực những luận đề rất giống các luận đề của ông trong Khế ước xã hội.

Sau năm 1757 xảy ra chuyện xích mích với nhóm Bách khoa. Rousseau nghĩ mình là nạn nhân của một âm mưu được dựng lên bởi Grimm, Diderot và d'Holbach.

Là tác giả cuốn tiểu thuyết Nàng Héloïse mới (1761) và quyển Những mơ mộng của người tản bộ cô độc tác phẩm mà cái chết của ông, vào ngày 02 tháng bảy, năm 1778 ở Ermenonville gần Paris, làm cho dang dở, Rousseau thường được coi là một tác gia văn học với trí tưởng tượng và cảm tính vượt qua trí tuệ trừu tượng. Tuy nhiên, quyển Khế ước xã hội, với việc tìm tòi triết lý về nền tảng, với viễn tượng phê phán và khả năng khái niệm hoá mà ông bộc lộ, làm cho ông trở thành một triết gia thực sự. Nhưng cũng đúng là nơi Rousseau, những tư tưởng thâm trầm nhất luôn luôn được diễn tả qua một văn phong tuyệt hảo mà chính Kant cũng thừa nhận sự hấp dẫn.

DIỄN TỪ VỀ NGUỒN GỐC SỰ BẤT BÌNH ĐẲNG GIỮA CON NGƯỜI

(Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes)

Năm năm sau Diễn từ về khoa học và nghệ thuật, Rousseau biên soạn và xuất bản Diễn từ về nguồn gốc sự bất bình đẳng giữa con người. Lần này cũng thế, đây là một đề tài do Hàn lâm viện Dijon đưa ra. Đối với vấn đề nguồn gốc sự bất bình đẳng, Hàn lâm viện còn đưa thêm vấn đề tìm hiểu liệu xem sự bất bình đẳng có được cho phép bởi luật tự nhiên hay không, nói cách khác có nền tảng pháp quyền hay không. Thực tế là, từ khi quyển De republica của Cicéron ra đời, truyền thống học thuyết tự nhiên quyền (jusnaturalisme) nhận định là có một lexnaturae, một thứ luật tự nhiên phổ quát, bất biến, siêu việt, khỏi những luật lệ và tập tục hay biến đổi của các dân tộc-gọi chung là nhân vi pháp (droit positif) - cái luật tự nhiên này là nền tảng tuyệt đối của pháp quyền.

Đối với Rousseau, không thể biết luật tự nhiên mà không biết con người tự nhiên (hay người nguyên thủy) bởi vì nó là luật xuất diễn trực tiếp từ nhân tính, trước khi tình trạng xã hội làm biến đổi nó.

Con người, từ bản chất là tự do và có thể hoàn thiện (l'homme est, par nature, libre et perfectible)

Không phải lý trí cho bằng khả năng chọn lựa (hay tự do) và khả năng tự hoàn thiện mới phân biệt con

người với con vật. Tính có thể hoàn thiện của con người là bằng chứng cho thấy rằng con người không có bản năng và như vậy cũng không có "bản tính" bởi vì bản tính của một hữu thể cũng đồng thời là giới hạn của nó, cũng như bản năng là giới hạn cho mỗi loài động vật.

Bởi vì yếu tính của con người là tự do, nên mọi chế độ độc tài áp bức đều trái với tự nhiên và cần phải bị đánh đổ. Triết học pháp quyền của Rousseau như vậy có một nền tảng siêu hình trong yếu tính nhân loại.

Cho đến bây giờ, tôi chỉ mới nhận xét về con người thể lý; giờ đây chúng ta hãy thử nhìn nó qua khía cạnh siêu hình và đạo đức (1).

Tôi chỉ thấy trong mọi động vật một cỗ máy tinh vi mà thiên nhiên đã tặng cho những giác quan để tự lên giây cót, để tự bảo trì, đến một mức nào đó, đối với tất cả những gì có thể phá huỷ nó hay làm lệch lạc nó. Tôi nhận ra cũng chính những điều đó trong bộ máy con người, với sự khác biệt như thế này, đó là chỉ có thiên nhiên làm tất cả mọi việc trong những hoạt động của con vật, trong khi mà con người tiếp sức vào những hoạt động của mình với tư cách là tác nhân tự do. Con vật lựa chọn hay bác bỏ bằng bản năng còn con người bằng một hành vi tự do; điều đó khiến cho con vật không thể rời xa quy tắc đã được ấn định cho nó, ngay cả khi nếu rời xa điều đó mà có hại cho mình. Chính vì thế mà một con bò câu sẽ chết đói mặc dầu đứng gần một cái máng ăn đầy thịt tươi ngon, và một con mèo lại sẽ chết đói trong lúc nằm trên một đồng hoa quả hay gạo thóc, mặc dầu chúng đều có thể tự nuôi sống bằng thứ lương thực mà chúng chê, nếu phải chỉ chúng biết cứ ăn thử xem sao; chính vì thế mà những kẻ vô hạnh lao mình vào cuộc truy hoan trác táng khiến họ kiệt lực rồi đi đến bệnh tật và cái chết, bởi vì tinh thần làm hủ bại giác quan, và vì ý chí vẫn còn lên tiếng nói trong khi thiên nhiên đã câm lặng.

Mọi con vật đều có những ý tưởng, bởi vì nó có những giác quan (4) và con người về phương diện này chỉ khác con thú ở mức độ ít nhiều; một vài triết gia (5) còn đi xa đến chỗ cho rằng có nhiều khác biệt giữa người này với người khác hơn là giữa người với vật. Như vậy là không phải trí tuệ tạo ra sự phân biệt đặc chủng giữa các động vật cho bằng tư cách là tác nhân tự do (agent libre). Thiên nhiên điều khiển mọi động vật và con vật phục tùng. Con người cũng cảm thấy cùng áp lực đó nhưng con người nhận ra mình tự do để chấp nhận hay kháng cự (6), và nhất là trong ý thức về tự do đó mà linh tính của tâm hồn con người lộ rõ; bởi vì vật lý giải thích một cách nào đó tính máy móc của các giác quan và sự tạo thành các ý tưởng, nhưng trong tiềm năng của ước muốn hay đúng hơn của chọn lựa, và trong cảm thức về tiềm năng đó, người ta chỉ tìm thấy những hành vi thuần túy tâm linh mà người ta không thể giải thích bằng những định luật cơ học.

Nhưng khi những khó khăn bao vây tất cả những vấn đề này để hờ một vài chỗ cho việc tranh luận về sự khác biệt giữa con người với con thú, thì có một phẩm tính khác rất đặc thù phân biệt chúng và không thể có phản bác nào đối với phẩm tính kia; với trợ duyên của các hoàn cảnh, lần lượt phát triển mọi khả năng khác và ở trong chúng ta, trong chủng loại cũng như trong mỗi cá nhân, thay vì con vật trong vài ba tháng là cái nó sẽ là suốt đời và là chủng loại của nó trong cả ngàn năm cái mà nó đã là trong năm đầu tiên của ngàn năm đó.

Jean Jacques ROUSSEAU,

Diễn từ về nguồn gốc sự bất bình đẳng giữa con người, phần I.

1. *Nghiên cứu về tinh thần con người.*
2. *"Con vật máy" của Descartes.*
3. *Bản năng như là quy luật tự nhiên.*
4. *Ảnh hưởng của Condillac (thuyết chủ cảm giác)*
5. *Chẳng hạn như Montaigne.*
6. *Đó là tự do chọn lựa (le libre arbitre).*
7. *Do vậy mà con người không có bản năng.*

Lòng thương xót, quà tặng của thiên nhiên (La pitié, don de la nature)

Rời xa truyền thống duy lý vốn-từ thời Cicéron, đặt nền tảng của luật tự nhiên trên lý trí, Rousseau cho phái sinh tự nhiên pháp - nghĩa là thứ pháp quyền có trước việc thành lập các xã hội - từ hai tình cảm đều bẩm sinh nhưng trái nghịch nhau: tính vị kỷ và lòng thương xót. Tình cảm sau dần dần bị bóp nghẹt bởi những đam mê được phát triển trong cuộc sống xã hội, đặc biệt là tính tự ái (l'amour-propre) là cái thói say đắm chính mình (infatuation de soi) mà Rousseau phân biệt tỉ mỉ với tình yêu bản thân (l'amour de soi) đối với việc tự bảo tồn. Tuy nhiên luôn luôn vẫn còn lưu lại một vài vết tích của lòng thương xót dưới hình thức phù phiếm và thoáng qua của những giọt lệ nhỏ ra bởi những "cô nàng mau nước mắt" dễ mềm lòng khi chứng kiến những nỗi đau bất hạnh tưởng tượng (tham chiếu Thư gửi d'Alembert về mục từ "Genève").

Mandeville (1) đã cảm nhận rất đúng rằng với tất cả nền đạo đức của mình, con người vẫn chỉ là những quái vật, nếu như thiên nhiên đã không cho họ lòng thương xót để làm điểm tựa cho lý trí: nhưng ông đã không thấy rằng mọi đức hạnh xã hội mà ông muốn giành lấy cho con người đều xuất diễn từ chỉ phẩm chất này. Thực vậy, lòng đại lượng, đức khoan hồng, lòng nhân đạo là gì, nếu không phải là lòng thương xót dành cho người yếu đuối, kẻ tội phạm hay cho loài người nói chung? Lòng tử tế ân cần và cả tình bằng hữu nữa, xét cho kỹ, cũng là những sản phẩm của một lòng thương xót thường có, gắn với một đối tượng đặc thù: bởi vì mong muốn rằng ai đó không phải đau khổ, thì là cái gì khác hơn rằng mong muốn cho người ấy được sung sướng? Khi đúng là lòng trắc ẩn chỉ là một tình cảm nó đặt chúng ta vào địa vị của người đang đau khổ, một tình cảm tối tăm nhưng mạnh mẽ trong con người hoang dã, còn trong con người xã hội thì tình cảm đó phát triển nhưng lại yếu ớt, thì ý tưởng về tính đúng sai của điều tôi nói có quan trọng gì, nếu không phải là cho nó thêm sức mạnh? Thực vậy, lòng thương xót sẽ càng mạnh mẽ hơn khi con vật - khán giả tự đồng hoá (2) một cách thân thiết hơn với con vật đang đau đớn. Vậy mà, rõ ràng là sự đồng hoá này hẳn là phải sít sao hơn rất nhiều trong tình trạng thiên nhiên hơn là trong tình trạng lý luận. Chính lý tính làm sản sinh lòng tự ái, và chính sự phản tư (la réflexion) càng tăng cường hơn lên tình cảm đó; chính sự phản tư nó gấp nếp con người lên chính mình; chính nó cách ly con người khỏi tất cả những gì làm cho nó khó chịu và phiền muộn...

Jean Jacques ROUSSEAU,

Diễn từ về nguồn gốc sự bất bình đẳng giữa con người, phần I.

1. Nhà văn Anh vào thế kỷ XVII, tác giả quyển "Ngụ ngôn của loài ong".

2. Vai trò của trí tưởng tượng.

Sự hư hỏng của tình trạng thiên nhiên đầu tiên: "xã hội mới phát sinh" (la corruption du premier état de nature: la société naissante)

Phần đầu của diễn từ thứ nhì mô tả tình trạng nguyên thủy của con người như một trạng thái lạc phúc hoàn toàn nhờ tính giản ước của các nhu cầu, dễ dàng được thiên nhiên thoả mãn. Đầu óc hạn hẹp của con người tự nhiên - với những khả năng chưa được phát triển bởi đời sống xã hội-hồn nhiên đạt đến trạng thái an vui mà các triết gia theo Épicure gọi là ataraxie (vô ưu).

Nhưng tình trạng tự nhiên bị hỏng đi với việc con người quần tụ lại và quá độ từ đời sống du mục lên đời sống định canh định cư. Đó là thời điểm mà Rousseau gọi là "xã hội mới phát sinh" (la société naissante). Lúc đó xuất hiện "tính tự ái" nó thức giấc với ước muốn được người khác nhìn và ngưỡng mộ, "sự bất hoà" sinh ra từ đó và cuối cùng tình trạng lệ thuộc mà Rousseau đặt thành tương quan với việc chiếm hữu đất đai, việc trồng trọt và sự phân công lao động. Con người trở thành, theo lời Hobbes, chó sói của người. Tuy nhiên, sai lầm của Hobbes, theo Rousseau, là đã lẫn lộn tình trạng xã hội (hay tiền xã hội) với tình trạng nguyên thủy của con người.

Tất cả mọi chuyện bắt đầu thay đổi bộ mặt. Cho đến bây giờ, con người sau khi đã lang thang làm kẻ hành lữ qua bao rừng núi suối khe, giờ đây sống trong tình huống ổn định hơn, dần dần tiếp cận nhau, quần tụ thành nhiều nhóm nhỏ, và cuối cùng nối vòng tay lớn, nơi từng xứ sở thành cả một dân tộc và tạo thành Quốc gia, hợp nhất bởi những phong tục và tính cách chung, không phải bởi những quy tắc và luật lệ, nhưng bởi cùng lối sống, cùng những loại lương thực và ảnh hưởng chung của khí hậu (1). Một tình trạng láng giềng thường xuyên, cuối cùng sẽ không để lỡ cơ hội làm phát sinh vài mối liên hệ giữa những gia đình khác nhau. Những người trẻ khác giống nhau sống trong những căn lều kề cận nhau; sự giao dịch thoáng qua mà thiên nhiên đòi hỏi chẳng mấy chốc sẽ đưa đến một sự giao dịch khác không kém phần dịu êm và thường xuyên hơn bởi sự qua lại lẫn nhau. Người ta làm quen với việc nhận định những vật khác nhau và tạo ra những so sánh (3); vô hình trung người ta thủ đắc những ý tưởng về danh giá và về cái đẹp chúng tạo ra những cảm thức về ưu ái. Càng nhìn thấy nhau, người ta không còn có thể bỏ lỡ chuyện nhìn nhau thêm nữa. Càng nhìn càng đắm càng say... Một tình cảm dịu dàng và êm ái len lỏi vào hồn, và chỉ một đối nghịch nhỏ cũng đủ gây nên một cơn cuồng nộ hung hăng; cùng với tình yêu, ghen tuông cũng thức giấc, sự bất hoà chiến thắng, và nỗi đam mê dịu dàng nhất tiếp nhận những hy tế bằng máu người.

Theo đà tăng tiến của những ý tưởng và những tình cảm nối tiếp nhau, tinh thần và con tim được đào luyện, loài người tiếp tục tự thuần hoá, những mối liên hệ trải rộng dần và những sợi dây ràng buộc nhau chặt hơn. Người ta quen dần với việc quần tụ trước những túp lều hay chung quanh một cái cây lớn: lời ca và bước nhảy - những đứa con của tình yêu và sự nhàn rỗi trở thành trò tiêu khiển thích thú của những đàn ông, đàn bà rồi rãi, ưa đàn đúm với nhau. Mỗi người bắt đầu nhìn những người khác và cũng muốn mình được người khác ghé mắt đến và sự quý mến của đám đông trở thành một phần thưởng, một giá trị. Kẻ nào hát hay nhất, nhảy đẹp nhất, trông "bô-giai" nhất, khoẻ mạnh hùng dũng nhất, khéo léo nhất, ăn nói có duyên nhất v.v... trở thành người được ngưỡng mộ nhất; và đó chính là bước đầu tiên đến sự bất bình đẳng, cũng đồng thời đến thói xấu: từ những sự ưu ái ban đầu này sẽ

sinh ra, một đảng là thói phù phiếm hư vinh và lòng khinh miệt, đảng khác là sự xấu hổ và ganh tỵ và sự lên men gây ra bởi những loại men mới này cuối cùng tạo ra những hợp chất độc hại cho hạnh phúc và tính hồn nhiên.

Ngay khi mà con người bắt đầu tự đánh giá lẫn nhau, và ý tưởng về sự coi trọng được tạo ra trong đầu óc họ, mỗi người đều kỳ vọng là mình có quyền được hưởng sự coi trọng đó (3) và không còn có thể thiếu điều đó với bất kỳ ai mà không bị trừng phạt. Từ đó sinh ra những nghĩa vụ đầu tiên về phép lịch sự, ngay cả giữa những con người hoang dã; và từ đó, mọi cái lỗi cố ý trở thành một sự xúc phạm, bởi vì với điều xấu phát sinh từ sự mạ lỵ, kẻ bị xúc phạm nhìn thấy ở đó sự khinh thường nhân cách của anh ta, chuyện này càng khó chịu hơn là chính điều xấu ác nữa. Chính như thế mà mỗi người trừng phạt sự khinh miệt mà người khác biểu lộ với mình một cách tương xứng với từng trường hợp, những cuộc báo thù trở thành khủng khiếp và con người trở nên tàn bạo, khát máu. Đó chính là mức độ mà phần lớn những dân tộc hoang dã đã đạt đến (4) mà chúng ta biết và bởi vì thiếu sự phân biệt rành rẽ các ý tưởng và nhận thấy những dân tộc này đã xa tình trạng tự nhiên ban đầu đến bao nhiêu mà nhiều người (5) đã vội kết luận rằng con người tự nhiên là ác và cần phải có cảnh sát để mềm hoá họ; trong khi mà không có sinh vật nào hiền lành cho bằng con người trong tình trạng nguyên sơ, khi mà được thiên nhiên đặt vào những khoảng cách bằng nhau giữa sự khờ khạo của con người thô phác và những ánh sáng độc hại của con người văn minh, và cùng bị hạn chế như nhau bởi bản năng và bởi lý trí để tránh điều ác xấu đe dọa mình, anh ta vẫn được níu giữ bởi lòng thương xót tự nhiên để không làm điều ác với ai. Bởi vì, theo một công lý của bậc hiền giả Locke không có bất công hay xúc phạm nơi nào không có tư hữu.

Jean Jacques ROUSSEAU,

Diễn từ về nguồn gốc sự bất bình đẳng giữa con người, phần II.

- 1. Rousseau đã đọc Montesquieu.*
- 2. Tầm quan trọng của những so sánh, cho tất cả sự phát triển về sau.*
- 3. Đó là sự xuất hiện của ý niệm "danh dự".*
- 4. Những người hoang dã tốt của thế kỷ XVIII đối với Rousseau là không tốt.*
- 5. Trong đó có Hobbes.*

VỀ KHẾ ƯỚC XÃ HỘI (Du Contrat Social)

Tác phẩm này, mà Rousseau xuất bản bằng cách tập hợp những phần khác nhau của một bản văn rộng lớn hơn bị bỏ dở, đã đặt tác giả của nó vào hàng những tên tuổi rất lớn của triết lý về pháp quyền. Trong tác phẩm khó đọc này, nguyên lý chủ quyền thuộc về nhân dân (le principe de la souveraineté populaire) hay nguyên lý ý chí chung (le principe de la volonté générale) được khẳng định mạnh mẽ, trong tất cả tính thuần khiết của nó. Nguyên lý này sẽ gây một ảnh hưởng rất sâu xa trên tư tưởng của những nhà cách mạng phái Jacobins, đặc biệt là đối với Sieyès và Robespierre, những người vẫn luôn luôn tỏ bày lòng ngưỡng mộ đối với Rousseau.

Ở đây cũng thế, giống như trong Diễn từ thứ nhì, các sự kiện bị gạt qua một bên. Người ta lý luận trên những nguyên lý. Rousseau, trong những nghiên cứu của ông về pháp quyền, đã chọn lựa một phương pháp của Montesquieu, ông này lại tự đặt mình như một quan sát viên để tìm hiểu các xã hội loài người - và, đến một mức nào đó - để biện minh cho những định chế lịch sử của các dân tộc. Dự phóng của Rousseau không phải là tìm kiếm lý do hiện hữu của cái đang tồn tại (la raison d'être de ce qui est)-như quyền Vạn pháp tinh lý của Montesquieu đã làm-mà là nói lên cái gì đáng lẽ phải là như thế (ce qui doit être). Quan điểm của ông không phải là mô tả, cũng không giải trình mà cốt yếu có tính quy phạm (normatif). Thay vì khảo sát pháp quyền như một sự kiện, ông tìm kiếm, nguyên lý tối thượng hay nền tảng (le principe suprême/ le fondement) cho tính chính đáng của nó. Vấn đề đặt ra ở đây là quyền của pháp quyền (le droit du droit). Mọi trật tự pháp lý vì là một trật tự cưỡng chế nhờ đó một xã hội được tổ chức, vấn đề là tìm hiểu xem sự cưỡng chế đã nhân danh quyền gì để phát huy uy lực và có chăng một trật tự pháp lý trong đó các cá nhân vẫn tự do trong khi phục tùng những quy tắc có tính mệnh lệnh?

Mục đích của Diễn từ thứ nhì là tố cáo một trật tự xã hội (trật tự phong kiến) mang tính bất công. Mục đích của Khế ước xã hội, trái lại, là nghĩ ra một trật tự xã hội trong đó tự do và công lý sẽ được thực hiện (một Cộng hoà).

"Sức mạnh không tạo thành quyền" (Force ne fait pas droit)

Chương này ngắn nhưng rất quan trọng nhằm phản bác mọi học thuyết, từ Thượng cổ (Thrasymaque và Calliclès qua Platon), muốn đặt nền tảng pháp quyền trên sức mạnh. Giản ước nhưng súc tích, đây là một chương rất khó đọc. Nó được tổ chức chung quanh một dãy những đối luận nhằm chứng tỏ sự cách biệt triệt để giữa pháp quyền và sức mạnh (giữa quyền và lực), từ đó toát ra một ý tưởng rất quan trọng đối với quan niệm hiện đại về quyền, đặc biệt là nơi Kant và Hegel, đó là quyền có một tương quan cốt yếu đối với một ý chí mà nó bó buộc. Vậy là ở đây bản chất tâm linh của quyền* được khẳng định. Sự đoạn tuyệt với nguyên cả một truyền thống về quyền tự nhiên mà người ta còn tìm thấy nơi Spinoza - người vẫn nghĩ quyền với lực là một - đã hoàn thành nơi đây.

** Nguyên văn: la nature spirituelle du droit, ý nói tính đạo đức của nó (sa moralité)*

Người ta sinh ra trong tự do, nhưng rồi đâu đâu con người cũng sống trong xiềng xích. Có kẻ tưởng mình là ông chủ, mà thật ra còn nô lệ hơn cả tôi tớ của họ. Sự chuyển hoá được thực hiện như thế nào? Tôi không biết. Cái gì đã làm cho sự chuyển hoá đó trở thành chính thức? Tôi tin rằng câu hỏi này có thể giải đáp được.

Nếu tôi chỉ xem xét về lực và hệ quả của lực thì tôi sẽ nói rằng: Khi nhân dân bị cưỡng bức mà lại biết phục tùng, họ làm thế là phải; nhưng nếu có thể hất cái ách áp bức đó thì còn hay hơn nữa; vì thế là họ giành lại tự do mà họ vốn có quyền được hưởng, có quyền giành lại và không ai được tước đoạt tự do của họ.

Trật tự xã hội là một thứ quyền thiêng liêng làm nền tảng cho mọi thứ quyền khác. Nhưng trật tự xã hội không phải tự nhiên mà có, nó được xác lập trên cơ sở những công ước. Vậy phải tìm hiểu công ước đó là gì? Trước khi tìm đến chỗ hiểu tôi phải xác định cái mà tôi vừa mới nêu ra.

Kẻ mạnh không phải lúc nào cũng đủ mạnh để mãi mãi làm người thống trị, nếu như hắn ta không

chuyển lực thành quyền và chuyển sự phục tùng thành nghĩa vụ. Do đó mà có cái quyền của kẻ mạnh, một thứ quyền lực trớ trêu được thiết lập thật sự trên nguyên tắc (1). Nhưng có ai đã giảng giải cho ta về hai chữ "quyền lực"?

Lực là một sức mạnh vật lý. Tôi chẳng thấy chút đạo đức nào ở trong lực (2). Chịu theo lực là một cử chỉ bắt buộc chứ phải đâu là tự nguyện. Nói đúng hơn, đó là một cử chỉ khôn ngoan, chẳng có ý gì là nghĩa vụ cả.

Hãy nói về chữ "quyền". Tôi cho rằng quyền chỉ là hệ quả của một thứ khái niệm hồ đồ mà thôi. Nói lực tạo ra quyền là không đúng. Khi lực thứ hai mạnh hơn lực thứ nhất, tự nó sẽ vượt lên ngôi mà nắm lấy quyền. Một khi cưỡng lại sức mạnh mà không bị trừng phạt thì người ta cứ việc cưỡng. Và vì rằng kẻ mạnh luôn luôn có lý thì người ta chỉ cố sức làm cho mình thành kẻ mạnh hơn là đủ rồi. Vả lại quyền sẽ mất khi lực không còn nữa: quyền đó là cái gì? Nếu đã phải phục tùng theo lực, thì người ta cần gì phải phục tùng theo quyền và một khi không bị lực ép nữa thì người ta không cần phải phục tùng nữa.

Như vậy ta thấy rõ chữ quyền không thêm gì cho chữ lực cả. Chữ "quyền" không có nghĩa lý gì hết!

Hãy tuân theo sức mạnh. Lời khuyên này là tốt, nhưng thừa, nếu nó có nghĩa là hãy chịu theo lực. Vì đã là lực thì không chịu theo cũng không được.

Tôi nhận thấy rằng tất cả sức mạnh đều do Trời (3) nhưng tất cả bệnh tật cũng từ Trời mà ra, thế mà có ai cấm ta mời thầy thuốc chữa bệnh đâu! Ví phỏng tôi bị tên cướp tóm cổ trong một góc rừng, tôi đành phải nộp của cho hắn. Nhưng nếu tôi đủ sức trừ khử hắn thì việc gì tôi phải tự nguyện nộp của? Chỉ tại khẩu súng trong tay thằng cướp cũng là một lực.

Vậy ta có thể kết luận rằng: lực không làm nên quyền, và người ta chỉ bắt buộc phải phục tùng khi mà sức mạnh đã thành hợp pháp. Thế là vấn đề đầu tiên của tôi vẫn luôn luôn được đặt trở lại.

Jean Jacques ROUSSEAU, *Về Khế ước xã hội, ph.I, ch.2&3.*

1. *Ám chỉ đến ngụ ngôn của La Fontaine: Con sói và Con cừu.*

2. *Một nghĩa vụ nào cho ý chí.*

3. *Theo thánh Phao-lô trong Thư gửi tín hữu Rôma: "Non est potestas nisi a Deo" (Không có quyền lực nào mà không đến từ Thiên Chúa). Đây là nguyên lý nền tảng của thuyết thần quyền.*

Nền tảng khế ước của quyền (Le fondement contractuel du droit)

Dân chúng là gì? Với câu hỏi này, Rousseau trả lời: một sự kiên kết tự do giữa các cá nhân. Khế ước xã hội là cái quy ước tuyệt đối nguyên bản đó nó làm cho một đám đông rời rạc thành một dân chúng hợp nhất.

Để cho con người thấy hứng thú khi liên kết nhau, thì trạng thái an lạc nguyên thủy phải vĩnh viễn mất

đi. Để cho sự kiên kết này không phải là sự huyền diệu (la mystification) của cái khế ước giả tạo do người giàu đề xuất, một sự huyền diệu nó tước đoạt tự do của con người, thì sự huyền diệu đó phải mang lấy hình thức của một sự phóng khí toàn diện và phổ quát (une aliénation totale et universelle), được tự nguyện chấp nhận, nó tạo điều kiện bình đẳng cho tất cả. Đối với Rousseau, tự do không tách rời khỏi bình đẳng: nơi nào có một kẻ yếu và kẻ mạnh, người nghèo và người giàu, thì chỉ có áp bức, không thể có bình đẳng.

Từ sự phóng khí tự nguyện này nảy sinh ý chí tổng quát làm nên "dân chúng" bởi một dân chúng chỉ tồn tại do ý chí chung. Là nguyên lý chính đáng duy nhất cho quyền lập pháp, hữu thể cộng đồng này là chủ thể tối cao-từ này nơi Rousseau không bao giờ để chỉ một cá nhân mà luôn quy về quyền lập pháp mà thôi, bỏ qua một bên quyền hành pháp (chính quyền).

Khế ước xã hội, cứ lý mà nói, có trước quy tắc đa số thông dụng trong những nền dân chủ bởi nó thiết lập cơ thể chính trị. Nó đòi hỏi sự nhất trí, không ai có thể bị cưỡng bách đi vào sự liên kết hay ở lại trong đó trái với ý mình. Hiệp ước này không có gì là sự kiện. Đó không phải là một biến cố xảy ra vào một thời điểm được ghi lại trong lịch sử nhưng là một nguyên lý nó phát biểu rằng một xã hội có thể tạo thành một dân chúng gồm những cá nhân tự do và bình đẳng theo điều kiện nào.

Khi tôi sẽ chấp nhận những điều mà từ trước đến nay tôi đã phản bác, thì bọn bạo chúa cũng chẳng có lợi gì hơn. Bao giờ cũng có sự khác biệt lớn giữa việc thống trị nhiều người với việc quản lý một xã hội. Bao nhiêu người hầu hạ một người, đó chỉ là nô lệ với chủ nô, chứ không phải một dân tộc với thủ lĩnh. Đó chỉ là một thứ ô hợp chứ không phải một tổ hợp xã hội, bởi vì trong đó không có phúc lợi chung mà cũng không có cơ thể chính trị. Con người cưỡi cò đó, dù là thống trị một nửa thế giới, cũng vẫn là một cá nhân; quyền lợi của hắn tách rời với mọi người, luôn luôn chỉ là quyền lợi riêng tư mà thôi. Một khi hắn chết, vương quốc của hắn cũng tan rã, khác nào cây sồi bị thiêu cháy đổ mục thành đồng tro tàn.

Grotius nói một dân tộc có thể hiến thân cho vua. Cứ như ông nói thì dân tộc ấy phải tồn tại trước khi hiến thân. Ngay sự hiến thân ấy cũng là một điều khoản dân sự, tất nhiên phải bàn định rồi mới làm được. Trước khi người ta bàn định chọn một ông vua, người ta phải xem xét điều khoản xác định mình là một dân tộc. Điều khoản đầu tiên ấy chính là nền tảng của xã hội.

Nếu không có một công ước từ trước thì làm sao có được sự phục tùng của số ít theo ý muốn của số đông; làm sao mà một trăm người ưng thuận ông vua này lại có quyền nói thay cho mười người khác không ưng vua ấy. Luật số đông, trong các cuộc bầu cử tự nó là thiết chế của công ước, làm tiền đề cho sự nhất trí.

Tôi giả định rằng có một lúc nào đó các trở lực gây hại cho sự sinh tồn của con người có thể lần át sự kháng cự của từng cá nhân, lúc đó tình trạng nguyên thủy sẽ không còn nữa, loài người sẽ bị tiêu diệt nếu họ không thay đổi cách sống.

Nhưng con người không thể tạo ra lực mới, mà chỉ có thể kết hợp và điều khiển những lực sẵn có; cho nên phương pháp duy nhất để con người tự bảo vệ là họ phải kết hợp lại với nhau thành một lực chung, được điều khiển bằng một động cơ chung, khiến cho mọi người đều hành động một cách hài hoà.

Cái tổng lực đó là của nhiều người góp lại. Nhưng sức mạnh và tự do của mỗi người là công cụ đầu

tiên đề cho họ sinh tồn; nếu họ đem nó góp vào của chung thì bản thân họ có bị huỷ bỏ không? Quy vào chủ đề của tôi thì điều rắc rối này có thể giải thích như sau:

"Tìm ra một hình thức kết liên với nhau để dùng sức mạnh chung mà bảo vệ mọi thành viên. Mỗi thành viên trong khi khép mình vào tập thể, dùng sức mạnh tập thể, vẫn được tự do đầy đủ như trước, vẫn chỉ tuân theo chính bản thân mình". Đó là vấn đề cơ bản mà Khế ước xã hội đưa ra cách giải quyết.

Các điều khoản trong khế ước là do bản chất của nó qui định nên chỉ cần vi phạm bản chất chút đỉnh thì nó sẽ trở thành vô hiệu. Có thể là Công ước không hề được công bố một cách hợp thức, nhưng đâu đâu nó cũng được mặc nhiên chấp nhận cho đến mức, ví phỏng Công ước xã hội (Pacte social) có bị vi phạm chẳng nữa, thì mỗi thành viên sẽ sử dụng quyền nguyên thủy của mình; bởi vì một khi công ước không đảm bảo quyền tự do dân sự thì người ta từ bỏ công ước để giữ lại quyền tự do thiên nhiên vốn có.

Các điều khoản của công ước sẽ quy vào một điểm duy nhất là: mỗi thành viên từ bỏ quyền riêng của mình để góp hết vào quyền chung, ai ai cũng như vậy cả, không ngoại trừ một người nào; cho nên sẽ không ai muốn cho người khác phải thiệt thòi khi tham gia công ước xã hội.

Hơn nữa, khi mỗi người đã từ bỏ quyền riêng không ngần ngại, thì sự liên kết sẽ thật là hoàn hảo, không một thành viên nào phải kêu ca gì. Nếu còn giữ chút ít quyền riêng mà không có cái gì chung cao hơn, để nói lên quyền lợi công cộng, thì rồi mỗi người sẽ tự phán xét lấy mình và muốn phán xét cả mọi người khác, thế là sự liên kết sẽ thành vô hiệu, hoặc tất nhiên đi tới chỗ vỡ đống.

Rốt cuộc, mỗi người tự hiến dâng cho mọi người chứ không cho riêng ai, thì sẽ không một thành viên nào giành được đặc quyền; mọi người thu về một giá trị tương đương với cái mình đã cống hiến; và họ có thêm lực để bảo toàn cái mà họ có.

Vậy thực chất của công ước xã hội là:

Mỗi người chúng ta đặt mình và quyền lực mình dưới sự điều khiển tối cao của ý chí chung, và chúng ta tiếp nhận mọi thành viên như một bộ phận không thể tách rời của toàn thể.

Hành vi liên kết sẽ tạo nên một cơ thể tinh thần chung, gồm bao nhiêu thành viên thì có bấy nhiêu tiếng nói trong một hội đồng; mỗi thành viên nhận được sự nhất trí của mình trong hành vi liên kết đó, họ tìm thấy cái tôi tập thể, tìm thấy cuộc sống và ý chí của mình trong tập thể. Con người công cộng được hình thành bằng sự liên kết với tất cả mọi người khác. Ngày xưa con người công cộng ấy được gọi là thành bang (cité), ngày nay chúng ta gọi nó là "nước cộng hoà" hoặc "cơ thể chính trị" (corps politique). Mỗi thành viên ở thế thụ động thì gọi cơ thể chính trị đó là "Nhà nước", ở thế chủ động thì gọi nó là "quyền lực tối cao". Khi đối sánh với đồng loại thì con người công cộng đó được gọi là "quyền lực". Về phần các thành viên, họ lấy một tên chung là "dân chúng"; mỗi người riêng lẻ thì gọi là "công dân" trong khi họ tham gia vào quyền lực tối cao; hoặc gọi là "thần dân" trong khi họ phục tùng luật pháp Nhà nước.

Các từ ngữ về cách gọi như trên thường lẫn lộn với nhau, ta chỉ cần biết phân biệt khi phải nói thật chính xác.

Chủ quyền tối cao là không thể từ bỏ/ bất khả chuyển nhượng (La souveraineté est inaliénable)

Hệ quả đầu tiên và quan trọng nhất của các nguyên tắc được trình bày ở trên là: Ý chí chung chỉ có thể điều khiển các lực lượng nhà nước theo mục đích của cơ thể nhằm phục vụ lợi ích chung. Nếu như xã hội được lập ra vì có mâu thuẫn giữa các lợi ích riêng, thì một khi các lợi ích riêng được hài hoà, xã hội mới có thể tồn tại. Đó là do trong các lợi ích khác nhau vẫn có cái chung tạo thành mối liên hệ xã hội. Nếu không có một điểm chung nào để cho các lợi ích được hài hoà với nhau thì không một xã hội nào có thể tồn tại dựa trên lợi ích chung để cai quản xã hội.

Vậy tôi nói: chủ quyền tối cao là sự thực hiện ý chí chung nên không thể tự nó từ bỏ nó được. Cơ quan quyền lực tối cao là một con người tập thể, nên chỉ tự mình nó đại biểu được cho nó mà thôi. Quyền hành thì có thể chuyển trao được lắm, nhưng ý chí thì không.

Nếu ý chí cá nhân có thể nhất trí với ý chí chung trên một số điểm thì nó cũng không thể nhất trí lâu dài và thường xuyên được; vì ý chí cá nhân, do bản chất của nó, hướng về ưu tiên bản thân, còn ý chí chung lại hướng tới sự đồng đều bình đẳng. Càng không thể bảo đảm cho sự nhất trí như thế, có bảo đảm chẳng nữa thì đó không phải là tác dụng của tài nghệ mà là tác dụng của ngẫu nhiên.

Quyền lực tối cao có thể nói: Bây giờ ta muốn cái mà người kia đang muốn, chứ không thể nói: Ta cũng sẽ muốn cái mà người kia ngày mai sẽ muốn. Bởi vì, nói rằng ý chí chung tự trói buộc mình vào tương lai thì thật là mơ hồ. Và lại, chẳng cần phải tùy thuộc vào một ý chí nào để đồng tình với một điều không trái với điều mình mong muốn. Nếu dân chúng hứa hẹn một cách giản đơn là sẽ phục tùng vô điều kiện thì dân chúng không còn tính cách là dân chúng nữa; lúc đó sẽ chỉ có ông chủ chứ không còn quyền lực tối cao nữa, và toàn bộ cơ thể chính trị sẽ phải tan rã.

Nói như vậy không phải là mệnh lệnh của các thủ lĩnh không thể chuyển thành ý chí chung, mặc dầu thủ lĩnh có thể chống lại ý chí chung mà họ vẫn không chống lại. Trong trường hợp này, nếu tất cả đều lặng thinh thì có thể giả định là dân chúng đều đồng tình. Điều trên đây sẽ được giải thích thêm qua các chương sau.

Jean Jacques ROUSSEAU, Về khế ước xã hội, Q.II, ch.1.

Chủ quyền tối cao là không thể phân chia (La Souveraineté est indivisible)

Chủ quyền tối cao không thể từ bỏ thì cũng không thể phân chia được; bởi ý chí là chung* hoặc không phải là chung; nó có thể là của toàn thể dân chúng hoặc là của một bộ phận. Trường hợp thứ nhất, ý chí chung được công bố, là một điều khoản của chủ quyền tối cao, nó trở thành luật. Trường hợp thứ hai, ý chí cá nhân nếu công bố lên thì chỉ là mệnh lệnh pháp quan, cùng lắm chỉ là một nghị định mà thôi.

Trong chính trị của ta, tuy về nguyên tắc thì quyền lực tối cao vẫn không thể phân chia, nhưng trên thực tế người ta vẫn chia tách nó trong đối tượng. Họ chia nó thành lực lượng và ý chí, thành quyền lập pháp và quyền hành pháp, thành quyền quan thuế, quyền tư pháp, quyền chiến tranh, thành cai trị đối nội và ứng phó đối ngoại; khi thì người ta trộn lẫn các bộ phận, khi thì người ta tách rời chúng với

nhau. Họ biến quyền lực tối cao thành một thứ quái dị, ghép lại bằng nhiều mảnh, giống như họ ghép một hình người từ nhiều cơ thể; mặt này của anh này, tay của chị nọ, chân của người kia. Người ta đồn rằng bọn bán thuốc rong Nhật Bản xé đứa trẻ ra nhiều mảnh trước mắt công chúng rồi tung lên trời: khi các mảnh rơi xuống thì nhập lại thành đứa bé sống hân hoan. Cái trò ảo thuật chính trị của ta ngày nay cũng giống như vậy; sau khi tách rời các bộ phận trong cơ thể xã hội, họ dùng uy tín tạp nham mà ghép các bộ phận ấy lại một cách tùy tiện, chẳng ai hiểu ra làm sao cả.

Có sai lầm này là vì không xuất phát từ những khái niệm đúng đắn về quyền uy tối cao mà chỉ nắm lấy những biểu hiện bề ngoài, coi đó là các bộ phận của quyền uy tối cao. Ví dụ người ta coi việc tuyên chiến hoặc giảng hoà là những điều khoản thuộc về chủ quyền tối cao. Thật ra mỗi điều khoản ấy chưa phải là luật mà chỉ là ứng dụng luật, chỉ là điều khoản cá biệt, xác định tình huống cụ thể của luật. Chừng nào, định nghĩa chữ luật một cách dứt khoát thì ta mới hiểu rõ vấn đề này.

Theo dõi các lỗi phân chia khác ta cũng sẽ thấy rõ sự lầm lẫn khi người ta tưởng rằng quyền lực tối cao có thể bị phân chia. Những bộ phận quyền hành được chia tách ra đều phụ thuộc vào quyền lực tối cao, đều giả định phải có ý chí tối cao, mỗi bộ phận đều chỉ nhằm thực hiện ý chí tối cao đó.

Có biết bao sự lầm lẫn đã phủ bóng lên quyết định của các nhà soạn thảo luật pháp chính trị, khi họ muốn phân định quyền của các ông vua và của dân chúng, theo những nguyên tắc do họ vạch ra.

Trong các chương III và IV quyền thứ nhất của Grotius, mọi người đều có thể thấy nhà thông thái này và dịch giả của ông là Barbayrac đã lẫn lộn lung tung trong những lời nguy hiểm của họ; họ sợ nói quá hoặc nói không đủ về quan điểm của mình, họ sợ các lợi ích mà họ phải điều hoà bị va chạm nhau. Grotius lưu vong ở Pháp; bất mãn với tổ quốc mình và muốn ve vãn vua Louis III đã dâng cho vua một cuốn sách của ông, trong đó ông không ngại gì tước hết mọi quyền của dân chúng và khoác lên mình vua tất cả mọi nghệ thuật của quyền hành. Đó cũng chính là khẩu vị của Barbayrac người đã dâng tặng bản dịch sách Grotius cho vua Anh Georges đệ nhất (Georges I^{er}). Chẳng may sự phê truất của vua Jacques II mà ông ta gọi là thoái vị đã buộc ông phải dè dặt, quanh co, lần lữa, để khỏi phải gọi vua Guillaume là thoáng đoạt. Nếu hai tác giả này chấp nhận những nguyên lý đúng đắn thì họ đã vượt qua được khó khăn và luôn luôn giữ được tính nhất quán. Nhưng như vậy, thì buồn thay cho họ là họ phải nói lên sự thật, và họ chỉ được tán dương dân chúng mà thôi.

Thế nhưng sự thật có bao giờ đặt người ta lên địa vị. Dân chúng cũng không thể phong chức đại sứ, cất nhắc học vị giáo sư, và cũng chẳng có quyền tăng lương bổng.

Jean Jacques ROUSSEAU, Về khế ước xã hội, Q.II, ch.2.

** Muốn cho ý chí trở thành ý chí chung, không nhất thiết lúc nào cũng phải tuyệt đối trăm người như một; nhưng điều cần thiết là mọi tiếng nói đều được đếm xĩa tới. Nếu loại bỏ, dù là một cách hình thức, một số tiếng nói nào đó, thì ý chí chung sẽ bị tan rã.*

Ý chí chung bao giờ cũng thẳng thắn (La volonté générale est toujours droite)

Chương ba trong quyển II của Khế ước xã hội, tuy ngắn nhưng rất phong phú, và thường bị hiểu sai. Rousseau không hề khẳng định rằng ý chí chung là không bao giờ sai lầm (infaillible) và rằng tất cả những gì mà dân chúng quyết định là tốt chỉ bởi sự kiện là họ đã quyết định. Trái lại, ông bảo rằng dân

chúng có thể sai lầm. Nhưng ngay cả ở trong trường hợp này, thì ý chí của họ - bởi vì luôn luôn là ý chí chung-chỉ có thể muốn lợi ích chung. Chính ở điểm đó mà nó bao giờ cũng thẳng thắn, trên nguyên tắc, bởi chính bản chất của nó.

Sự phân biệt trọng yếu là sự phân biệt được thiết lập ở đây giữa "ý chí của tất cả" (la volonté de tous) với ý chí chung (la volonté générale). Cái này thì có thể so sánh với tổng số đại số của những vi sai cá nhân chúng loại trừ nhau. Cái kia chỉ là một liên minh quyền lợi đặc thù. Là tổng quát so với cá nhân và đặc thù so với dân chúng, nó là ý chí của một trật tự, của một tầng lớp xã hội hay của một nhóm áp lực.

Điều kiện đặt ra ở đây bởi Rousseau cho sự đúng đắn của việc luận giải tốt, làm hiện rõ nền tảng cá nhân trong triết lý pháp quyền của ông.

Ý chí chung bao giờ cũng thẳng thắn và luôn hướng tới lợi ích chung nhưng không phải mọi điều luận giải của dân chúng đều là đúng đắn. Ai cũng muốn mình được tốt lành, nhưng có phải lúc nào người ta cũng nhìn thấy cái tốt lành đâu. Người ta chẳng bao giờ cố tình làm hư hỏng dân chúng, nhưng thường thường người ta vẫn lừa dối dân, đó là lúc dường như người ta mong muốn điều xấu. (1)

Cũng thường khi có sự khác nhau giữa ý chí của mọi người và ý chí chung. Ý chí chung chỉ tính đến lợi ích chung, ý chí của mọi người lại nhìn vào lợi ích riêng và chỉ là tổng số những ý chí riêng lẻ. Nếu trừ đi những ý chí riêng lẻ xung khắc nhau quá quắt (2) thì số dư sẽ là ý chí chung.

Nếu dân chúng được thông tin một cách đầy đủ, khi họ luận giải vấn đề, dù cho là không ai trao đổi riêng với ai, thì qua rất nhiều sự khác biệt nhỏ, cuộc luận giải vẫn cứ dẫn tới ý chí chung, kết quả sẽ luôn luôn tốt đẹp. Nhưng khi có những âm mưu, những nhóm nhỏ dựa dẫm vào tập thể lớn, thì ý chí chung của mỗi nhóm lẻ chỉ là ý chí riêng đối với cả quốc gia; lúc đó không thể nói rằng mỗi người là một cử tri, mà phải nói mỗi nhóm nhỏ là một cử tri, và kết quả sẽ ít gần với ý chí chung hơn. Cuối cùng, khi một nhóm nào to phình lên trùm lợp tất cả các nhóm khác, ta sẽ không có được tổng số của nhiều sự khác biệt nhỏ, mà chỉ có một sự khác biệt duy nhất, lúc đó sẽ không còn ý chí chung nữa, và ý kiến quyết định chỉ là ý kiến riêng.

Muốn cho ý chí chung được bày tỏ rõ rệt thì trong một Nhà nước không nên có các phe nhóm riêng, để cho mỗi công dân được quan niệm theo ý họ. Đó là thể chế tuyệt vời duy nhất của Lycurgue (3) vĩ đại. Ví như có những phe nhóm riêng lẻ thì nên nâng số lượng các nhóm lên, và ngăn tránh sự không đồng đều giữa các phe nhóm, như Solon (4), Numa (5), Servius (6) đã từng làm. Đó là cách đề phòng tốt nhất, để bảo đảm ý chí chung được soi sáng và dân chúng không bị lầm lẫn.

Jean Jacques ROUSSEAU, *Về khế ước xã hội*, Q.II, ch.3.

1. Giống như nơi Socrate, điều ác xấu là một nhằm lẫn, chứ không phải là đối tượng thực hiện thực sự của ý chí của người cầm quyền.

2. Hầu tước d'Argenson nói: Mỗi lợi ích có nguyên tắc riêng của nó. Hai lợi ích riêng hoà hợp được với nhau là do nó đối lập với lợi ích của người thứ ba. Có thể nói thêm rằng sự ăn ý của tất cả tạo thành cái đối lập với ý chí của mỗi người. Nếu không có tí gì là lợi ích khác biệt nhau, người ta sẽ nhìn ra ngay lợi ích chung, không vướng một trở ngại nào,

mọi việc sẽ tự nó trôi chảy, lúc đó chính trị thôi không còn là một nghệ thuật nữa.

3. Nhà lập pháp của đô thị Sparte.

4. Nhà lập pháp thành Athènes

5. Vua thứ nhì của Cổ La Mã.

6. Vua thứ sáu của Cổ La Mã.

Luật lệ, tuyên ngôn của ý chí chung (La loi, déclaration de la volonté générale)

Tính tổng quát của luật lệ có hai mặt: vừa do nơi nguồn gốc vừa do nơi đối tượng của nó.

Có luật lệ khi "toàn dân quy định cho toàn dân". Như vậy luật lệ không thể lưu xuất từ ý chí của một cá nhân: điều gì một ông hoàng quyết định thì không phải là luật. Luật cũng không thể chỉ nhằm đến một cá nhân đặc thù: người ta không thể làm ra luật chỉ chỉ ưu ái cho một người hay để chống lại một người nào. Rousseau phân biệt với sự chăm chút tỉ mỉ, luật lệ với sắc lệnh-sắc lệnh luôn có tính đặc thù và tạo thành một hành vi của chính quyền.

Như thế, luật lệ là tuyên ngôn của ý chí chung về một đối tượng chung. Nó không thể là bất công bởi vì ý chí chung thì luôn luôn ngay thẳng.

Một Cộng hoà là một Quốc gia được cai quản bằng những luật lệ, trái với chính thể độc tài trong đó chỉ có ý chí riêng của ông hoàng làm thành luật lệ. Vậy Cộng hoà là một Quốc gia trong đó dân chúng là người chủ. Không chỉ chế độ dân chủ (đối với Rousseau đó chỉ là một hình thức chính quyền và chỉ để định danh quyền hành pháp mà thôi) nhưng cả chế độ quý tộc và cả chế độ quân chủ cũng có thể là những Cộng hoà khi mà Nghị viện hay ông hoàng cũng chỉ là những người phục vụ cho luật lệ.

Với công ước xã hội, chúng ta làm cho cơ thể chính trị tồn tại và có một đời sống. Ta lại phải lấy việc lập pháp để làm cho cơ thể chính trị có vận động và có ý chí; vì điều khoản đầu tiên làm cho cơ thể chính trị hình thành và cố kết chưa phải là điều khoản làm cho nó được bảo toàn.

Sự vật tốt lành và hợp với trật tự là do bản chất của nó, chứ không phụ thuộc vào các công ước giữa người với người.

Tất cả công lý là tự Trời mà ra. Trời là nguồn gốc của công lý. Nhưng nếu ta biết tiếp nhận công lý từ Trời thì ta chẳng cần đến Chính phủ và luật pháp nữa. Tất nhiên là có một công lý phổ thông toát ra từ lý trí; nhưng công lý đó muốn được chấp nhận thì phải có đi có lại. Xem xét các sự vật một cách phàm tục, ta thấy dường như thiên nhiên đã quy định rằng luật công bằng không ăn nhằm gì với con người. Pháp luật chỉ làm tốt cho kẻ ác và làm xấu cho người đứng đắn. Anh ta tôn trọng luật pháp đối với con người, nhưng mọi người lại không tôn trọng luật pháp với anh ta. Vậy, anh ta phải có những công ước và những đạo luật để gắn liền quyền hạn và nghĩa vụ, đưa công lý về với đối tượng của nó.

Trong trạng thái tự nhiên, mọi cái đều là chung cho mọi người, tôi chẳng phải làm gì cho những người mà tôi không hứa hẹn gì với họ. Tôi chỉ nhận làm cho người khác cái gì mà tôi thấy bỏ ích cho tôi.

Trong trạng thái dân sự thì không thể, ở đây mọi quyền đều do luật quy định.

Vậy rốt cuộc luật lệ là gì? Chẳng nào người ta còn gán cho chữ luật những ý niệm siêu hình thì người ta cứ việc luận giải mà không cần phải hiểu thấu; và khi người ta nói về quy luật tự nhiên thì người ta chẳng biết gì hơn về luật của Nhà nước.

Trên kia tôi đã nói không có gì là ý chí chung trên một đối tượng cá nhân. Đối tượng cá nhân ấy có thể là trong Nhà nước hoặc ngoài Nhà nước. Nếu ở ngoài Nhà nước thì một ý chí khác với cá nhân anh không thể là ý chí chung đối với anh được. Nếu đối tượng cá nhân đó là ở trong Nhà nước, thì ý chí chung dẫu là khác với ý chí riêng của anh, vẫn là ý chí chung đối với anh. Lúc đó hình thành mối quan hệ giữa một bên là cá nhân, bên kia là toàn thể trừ cá nhân ấy. Nhưng toàn thể bớt đi một cá nhân thì không còn là toàn thể nữa, và mối quan hệ trên đây chỉ là giữa hai bên không đều nhau; ý chí bên này không thể là ý chí chung cho cả bên kia được.

Khi toàn dân quy định một điều gì cho toàn dân thì họ chỉ xem xét đến toàn thể; nếu hình thành mối quan hệ thì phải là quan hệ giữa toàn thể trên một cách nhìn này với toàn thể trên một cách nhìn khác; cái toàn thể không hề bị chia tách ra. Như vậy chất liệu để xây dựng là chất liệu chung; cũng như ý chí xây dựng là ý chí chung. Cái đó tôi gọi là luật.

Khi tôi nói luật bao giờ cũng là tổng quát chung cho mọi người, tôi hiểu rằng luật coi tất cả thần dân là một cơ thể, và các hành động như là trừu tượng, không bao giờ coi con người như một cá nhân cũng không xét đến một hành động riêng lẻ. Luật có thể quy định rằng sẽ có một số đặc quyền, nhưng không nói rõ đặc quyền cho một cá nhân cụ thể nào. Luật cũng có thể chia công dân làm nhiều hạng, nhưng không chỉ định cụ thể người nọ người kia là thuộc hạng này hay hạng khác. Luật có thể quy định việc thành lập chính phủ và hệ thống cấp bậc, nhưng không cử ra một ông vua hay chỉ ra một gia tộc nào là hoàng gia. Tóm lại mọi chức năng liên quan đến đối tượng cá nhân không phải là chức năng của quyền lập pháp.

Trên tư tưởng này ta sẽ thấy rằng không nên hỏi ai là người làm ra luật, vì luật là những điều khoản của ý chí chung. Cũng không nên hỏi vị nguyên thủ có đứng trên luật hay không, vì ông ta cũng chỉ là một thành viên của Nhà nước. Cũng không nên hỏi luật có thể nào bắt công chăng, vì không ai lại bắt công với chính bản thân mình. Cũng không nên hỏi ta được tự do và phải tuân theo luật như thế nào, vì luật chỉ là ghi lại ý chí của ta mà thôi (1).

Ta cũng thấy rằng luật lệ thống nhất cái tổng thể của ý chí với tổng thể của đối tượng. cái mà một người, vô luận chức tước gì, ra lệnh cho một cá nhân làm, không phải là luật. Ngay cái mà cơ quan quyền lực tối cao ra lệnh cho một đối tượng cá nhân cũng không phải là luật, mà chỉ là một sắc lệnh. Nó không phải là việc của cơ quan tối cao mà của cá nhân pháp quan.

Vậy nước cộng hoà là tất cả những nước nào do luật trị vì, bất kể trị vì dưới hình thức nào. Luật trị vì tức là lợi ích chung trị vì. Cái chung là một cái gì đó khá quan trọng. Tất cả những chính phủ chính đáng đều là chính phủ cộng hoà (2). Sau đây tôi sẽ giải thích chính phủ là gì.

Luật chỉ là những điều kiện chính thức của việc tập hợp dân sự. Dân chúng tuân theo luật phải là người làm ra luật. Chỉ những người họp thành xã hội mới có quyền xử lý các điều kiện xã hội. Nhưng người ta xử lý nó như thế nào? Phải chăng đó là một cuộc thảo luận chung, theo một sáng kiến nhất thời? Cơ

thể chính trị có một bộ máy nào để công bố ý chí chung hay không? Ai sẽ làm cho cơ quan đó có được sự nhìn xa cần thiết để soạn thành các luật và công bố trước hoặc công bố vào lúc cần thiết? Làm sao mà một đám người muôn vẻ, mù quáng, thường không biết mình muốn gì, hoạ hoàn lắm mới hiểu cái gì là tốt. Ý chí chung lúc nào cũng sáng suốt, nhưng sự phán đoán của công chúng là cái cương cho ý chí chung, thì có phải lúc nào cũng được sáng suốt đâu!

Cần làm cho dân chúng nhìn thấy các đối tượng một cách đúng đắn, chỉ cho họ những con đường mà ý chí chung đang tìm tòi; bảo đảm cho ý chí chung không bị những quyến rũ của tham vọng cá nhân xuyên tạc đi, giúp chúng nắm được thời điểm, cân nhắc cho những món lợi đã thấy trước mắt với những mối nguy hại tiềm tàng về sau. Các cá nhân thấy được điều hay mà họ không vận dụng, dân chúng và cá nhân đều cần được hướng dẫn. Đối với cá nhân cần hướng dẫn họ đặt nguyện vọng cho phù hợp với lý trí. Đối với dân chúng cần làm cho họ thấy rõ họ đang mong muốn cái gì. Như vậy ánh sáng công cộng trong cơ thể xã hội, do đó có sự gặp nhau chính xác cho các bộ phận, và cuối cùng ta có được sức mạnh lớn nhất của toàn thể. Chính vì thế mà cần phải có một người lập pháp.

Jean Jacques ROUSSEAU, *Về kế ước xã hội*, Q.II, ch.6.

1. Đây là nguyên lý tự trị của ý chí sẽ được Kant lấy lại.

2. Từ ngữ "Cộng hoà", theo tôi hiểu, không có nghĩa quý tộc hay dân chủ, mà nói chung là tất cả những chính phủ dựa vào ý chí chung, dựa theo luật. Chớ lầm lẫn chính phủ với cơ quan quyền lực tối cao. Chính phủ chỉ là các bộ. Như thế thì một nước quân chủ cũng có thể theo chế độ cộng hoà. Vấn đề này sẽ được làm sáng tỏ trong quyển sau.

Những nghị viên nhân dân không phải là người đại diện mà chỉ là những uỷ viên chấp hành (Les députés du peuple ne sont pas ses représentants mais ses commissaires)

Rousseau quan niệm nền Cộng hoà theo khuôn mẫu những chế độ dân chủ thời cổ (Athènes, Rome) mà ông đã từng khám phá qua những lần đọc sách thời trẻ, nghĩa là dưới hình thức dân chủ trực trị (la démocratie directe) trong đó dân chúng tụ tập lại và ra những nghị quyết về quốc gia đại sự. Rousseau tỏ ra rất thù địch với ý tưởng đại diện, thân thiết với người Anh, trước tiên bởi vì chính đời sống của Quốc gia đòi hỏi sự tham dự chủ động của các công dân vào việc nước, tiếp theo bởi vì "ý chí không thể được đại diện". Từ chương 1 của quyển II (chủ quyền tối thượng là bất khả chuyển nhượng) Rousseau đã quyết liệt bác bỏ ý tưởng rằng ý chí chung có thể được đại diện bởi một ý chí riêng bởi vì "nếu một ý chí riêng hoà hợp trên vài điểm với ý chí chung là không phải không thể, song ít nhất sự hoà hợp này là lâu bền và thường hằng thì điều đó là không thể". Các nghị viên chỉ có thể là những uỷ viên chấp hành của dân chúng, nghĩa là những người mang một uỷ nhiệm khải quyết (un mandat impératif) và thi hành ý chí của nhân dân.

... Quốc gia càng được tổ chức tốt, người công dân càng quan tâm đến việc chung hơn là việc riêng của họ. Và lại việc riêng cũng chẳng có bao lâu, vì phúc lợi công cộng đã bảo đảm phần lớn cuộc sống của mỗi cá nhân, nên người công dân không phải lo toan mấy tí cho cá nhân mình.

Trong một thành bang được cai trị tốt, người ta hồ hởi bay đến hội nghị toàn dân; trái lại trong các

thành bang cai trị yếu, người ta không muốn cất bước đi họp, vì họ chẳng thích thú gì, chưa họp đã biết chắc rằng ý chí chung của nhân dân không được ai tôn trọng. Như vậy, trong thành bang xấu, mọi người đều bị bắt vào việc riêng để chăm lo lấy bản thân mình (1).

Luật tốt khiến cho các hội nghị toàn dân bàn nên việc tốt. Luật xấu thì hội nghị toàn dân chỉ dẫn đến chỗ tồi tệ.

Một khi có người bàn về việc nước mà nói: "Mặc kệ nó, can gì đến tôi", thì lúc đó có thể coi là đất nước không còn nữa.

Lòng yêu nước nguội dần, lợi ích cá nhân rộ lên, quốc gia bị dàn trải ra, các cuộc chinh phạt, các vụ những lạm của chính phủ, tất cả những cái đó khiến cho người ta nghĩ đến việc chỉ định đại biểu thay mặt dân chúng để dự các hội nghị quốc gia. Ở một số nước, người ta gọi lớp đại biểu dân chúng là "đệ tam giai cấp" (le tiers état). Như vậy lợi ích riêng tư của hai giai cấp (3) được đặt lên hàng đầu và hàng hai, lợi ích công cộng bị đẩy xuống hàng thứ ba.

Chủ quyền tối cao của toàn dân là không thể dùng người đại diện được, do đó nó cũng không thể bị chuyển nhượng; nó nằm ngay trong ý chí của toàn dân, là ý chí chung thì không ai nói thay được. Nó là thể này, hay là thể khác chứ không thể ở dạng trung gian được. Nó là thể này, hay là thể khác chứ không là người thay mặt nhân dân được; họ chỉ có thể là những uỷ viên chấp hành chứ không thể thay mặt nhân dân để kết luận một vấn đề gì dứt khoát. Mọi đạo luật mà dân chúng chưa trực tiếp thông qua đều vô giá trị, không thể gọi là luật được.

Nhân dân Anh tưởng mình là tự do; thật ra họ lắm to. Họ chỉ tự do trong khi đi bầu các đại biểu nghị viện mà thôi; bầu xong đại biểu họ trở lại là nô lệ, không còn là cái thá gì nữa. Trong những ngày tự do ngắn ngủi đó, cái cách họ sử dụng quyền tự do thật đáng để họ phải mất tự do sau đó (4).

Tư tưởng "đại biểu" là tư tưởng hiện đại, nó nảy sinh từ chính phủ phong kiến, một thứ chính phủ bất công, mơ hồ, trong đó tính cách con người bị thoái hoá, danh hiệu con người bị xỉ vả.

Trong các nền cộng hoà cổ xưa, ngay chế độ quý tộc cũng thế, không bao giờ nhân dân phải dùng đại biểu, người ta không hề biết đến cái từ ngữ "đại biểu" ấy.

Ở La Mã, các hộ dân quan được coi trọng một cách thiêng liêng. Không ai nghĩ rằng họ dám xâm phạm chức năng của dân chúng. Ngay trong đám đông ít người có thể nhận mặt họ, họ cũng không bao giờ dám bỏ qua một cuộc biểu quyết toàn dân. Chỉ đến thời anh em Gracques (5) người ta mới phê phán các hộ dân quan. Thời ấy dân chúng thường huyền não, gây lúng túng cho các hộ dân quan, có khi một số công dân leo lên cả mái nhà để bỏ phiếu cho bằng được.

Ở đâu luật pháp và tự do được đặt lên trên hết thì ở đấy không gặp trở ngại gì, mọi việc đều diễn ra đúng mức. Ở những nơi này, nhân dân có thể để cho các võ quan cận vệ làm những việc mà hộ dân quan không dám làm, vì dân chúng không sợ rằng các võ quan đó sẽ đại diện họ.

Tuy nhiên cũng có lúc các hộ dân quan đại diện cho dân chúng. Muốn hiểu điều này chỉ cần liên tưởng đến trường hợp chính phủ đại diện cho cơ quan quyền lực tối cao.

Luật chỉ là sự công bố của ý chí toàn dân, cho nên trong quyền lực lập pháp không ai có thể đứng ra thay mặt cho toàn dân để làm ra luật. Nhưng trong quyền lực hành pháp thì có thể và phải có người đại diện cho dân chúng: vì quyền hành pháp chỉ là sự ứng dụng mà thôi.

Xem thế đủ biết rằng, nếu phân tích kỹ mọi việc, ta sẽ thấy rất ít quốc gia có luật chân chính.

Thời cổ La Mã, các hộ dân quan không có quyền hành pháp, không bao giờ được đại diện cho dân chúng với quyền hạn của chức vụ mình. Chỉ khi nào hộ dân quan nắm lấy một phần chức vụ của chủ tịch viện nguyên lão thì mới có thể đại diện cho dân.

Ở Hy Lạp, việc nào dân chúng phải giải quyết thì dân chúng tự làm lấy hết. Dân thường họp luôn trên quảng trường. Ở đâu có khí hậu dịu mát, con người không tham lam, các nô lệ làm việc của họ; việc chính của công dân là thực hiện tự do của mình, không có lợi thế ngang nhau làm sao nô lệ và công dân có thể hưởng quyền ngang nhau được?

Nước nào khí hậu khắc nghiệt thì phải có nhiều nhu cầu hơn. Ở xứ lạnh mỗi năm mất sáu tháng không dùng được quảng trường để hội họp. Tiếng nói khàn khàn của dân xứ lạnh khó mà vang lên ở ngoài trời cho nên người ta quan tâm nhiều đến thu nhập hơn là tự do, người ta sợ túng thiếu hơn là sợ cảnh nô lệ.

Thế nào? Chỉ có thể duy trì được tự do nhờ vào sự hầu hạ của nô lệ ư? Có lẽ thế. Hai cái thái quá gặp nhau mà! Trên đời này cái gì mà không có trở ngại; và xã hội dân sự là nơi có nhiều trở ngại nhất. Có những cảnh ngộ mà người ta muốn bảo vệ tự do của mình thì phải xâm phạm tự do của người khác. Người công dân được hoàn toàn tự do thì người nô lệ phải hoàn toàn nô lệ. Đó là cảnh huống của thành bang Sparte. Ngày nay, ở các dân tộc hiện đại, các bạn không có nô lệ thì các bạn phải làm nô lệ; các bạn phải đem tự do của mình bù vào cho người nô lệ mà bạn thiếu. Khoe khoang cái này của các bạn ngày nay là không dùng nô lệ cũng chẳng ích gì; tôi thấy đó chẳng phải là nhân đạo mà là hèn nhát!

Nói như trên, không phải tôi nghĩ rằng cần có người nô lệ, hoặc tôi cho chế độ nô lệ là thoả đáng. Tôi đâu đã từng chứng minh điều ngược lại. Ở đây tôi chỉ phân tích vì sao các dân tộc hiện đại tưởng mình là dân tộc tự do thì có chế độ đại diện, mà các dân tộc cổ xưa lại không cần đến người đại diện. Dù sao, khi một dân tộc tự đặt cho mình là những người đại diện thì dân tộc ấy đã hết tự do, không còn tự do nữa.

Xem xét kỹ các vấn đề trên, tôi thấy rằng từ nay về sau, muốn cho cơ quan quyền lực phát huy được tác dụng thì thành bang phải thật là nhỏ bé. Nhưng nếu thành bang quá nhỏ thì nó sẽ bị thôn tính mất thôi.

Sau đây tôi sẽ trình bày muốn kết hợp sức mạnh bề ngoài của một dân tộc lớn với chính sách dễ dãi và trật tự hoàn hảo của một quốc gia nhỏ bé thì phải làm như thế nào...

Jean Jacques ROUSSEAU, *Về kế ước xã hội*, Q.III, ch.15.

1. Tocqueville sẽ lấy lại đề tài này trong "*Về chế độ dân chủ ở Mỹ*".

2. Đây là đức hạnh chính trị quan trọng nhất theo Montesquieu.
3. Quý tộc và tầng lớp cao cấp.
4. Phê bình chế độ đại nghị Anh quốc, rất thường được nêu ra làm thí dụ vào thế kỷ XVIII.
5. Gracques: Hai anh em Gracchus Tibérius và Gracchus Caus, những người kiến nghị cải cách hiến pháp La Mã, thế kỷ II trước Công nguyên.

ÉMILE hay BÀN VỀ GIÁO DỤC

(Émile ou De l'Éducation)

Rousseau biên soạn và xuất bản cùng lúc quyển Émile và quyển Về khổ ước xã hội, điều này chứng tỏ - đối với ông cũng như đối với Platon xưa kia - giáo dục và vấn đề chính trị gắn bó với nhau đến mức nào. Nền giáo dục tốt không phải là nền giáo dục nó nuôi dạy đứa trẻ cho một điều kiện xã hội đặc thù nhưng là nền giáo dục đào tạo nên con người tự do, và nhờ đó thích hợp cho mọi điều kiện sống, và trở thành một công dân. Khoa sư phạm vì tự do đó (la pédagogie de la liberté) - mà Rousseau không lẫn lộn với chuyện để mặc cho trẻ muốn làm gì thì làm-dựa trên một tâm lý học về sự phát triển liên tiếp những khả năng theo trật tự đã định bởi thiên nhiên.

Xác tín đạo đức, tiếng nói của thiên nhiên (La certitude morale, voix de la nature).

Lời tuyên xưng niềm tin của linh mục xứ đạo Savoie (La Profession de foi du vicaire savoyard) là một chương dài về siêu hình và đạo đức, nó ngắt quãng ở quyển IV của Émile, phần trình bày khoa sư phạm của Rousseau. Quyển sách trong quyển sách này đính kèm một cách khá giả tạo với phần còn lại của tác phẩm, chứa đựng thuyết hữu thần đạo đức (le théisme moral) - hay tôn giáo tự nhiên - của Rousseau: niềm tin vào sự hiện hữu của một Thượng đế toàn năng, toàn tri, sự khẳng định tự do và sự sống sót của linh hồn để được thưởng phạt về những hành vi thiện ác đã làm trong đời này. Những "điều khoản của niềm tin" đó sẽ trở thành nơi Kant - một độc giả lớn của Rousseau - "những định đề của lý tính thực tiễn". Ở đây kiến thức trực tiếp đối nghịch với chủ nghĩa hoài nghi của Montaigne, dịch thủ tư tưởng mà Rousseau chỉ đích danh.

... Tất cả đạo đức tính (la moralité) của các hành động của chúng ta đều ở trong một sự phán đoán mà chúng ta mang nơi chính chúng ta. Nếu quả thực điều thiện là thiện, thì điều ấy phải như thế ở đáy lòng chúng ta cũng như trong các công việc của chúng ta, với giá trị đầu tiên của công lý là cảm thấy người ta thực hành nó. Nếu thiện tính trong đạo đức phù hợp với bản tính chúng ta, thì con người chỉ có thể lành mạnh về tinh thần cũng như chỉ có thể được cấu tạo tốt đẹp về thể chất, là khi nào con người lương thiện. Nếu thiện tính không phù hợp với bản tính của chúng ta và nếu bản tính con người là ác, thì con người không thể thôi hung ác mà không hư hỏng và thiện tính, ở con người, chỉ là một tật xấu phản thiên nhiên. Nếu con người được tạo nên để làm hại đồng loại cũng như chó sói để móc họng con mồi của nó, thì một người nhân đạo sẽ là một con thú hư hỏng như một con chó sói biết thương hại; và riêng nhân đức mới để lại cho chúng ta những hối hận mà thôi.

Chúng ta hãy trở về với nội tâm, hỏi người bạn trẻ của Cha! chúng ta hãy khảo sát, tất cả tư lợi để qua một bên, xem các thị dục của chúng ta đưa chúng ta đến việc gì. Cảnh tượng nào làm vui thích nhất,

cảnh thông khổ hay cảnh hạnh phúc của kẻ khác? Cái gì là cái mà chúng ta làm một cách êm ái nhất và lưu lại cho ta một cảm giác êm đềm hơn sau khi đã làm, một hành vi từ thiện hay một hành vi độc ác? Con lưu tâm đến người nào trên các sân khấu của con xem? Con lấy làm hoan hỉ chẳng về các việc đại ác? Con khóc chẳng cho kẻ ác bị trừng phạt? Họ (1) bảo rằng chúng ta lãnh đạm đối với tất cả, trừ quyền lợi của chúng ta: song, trái hẳn lại, các sự êm đềm của tình bằng hữu, của lòng nhân đạo, thì an ủi chúng ta trong những nỗi khổ nhọc của chúng ta: và, ngay trong những khoái lạc của chúng ta, chúng ta sẽ quá cô độc, quá khốn khổ, nếu chúng ta không có ai để chia xẻ các khoái lạc ấy. Nếu không có gì là đạo đức trong lòng người, vậy thì từ đâu con người có những nỗi khâm phục nhiệt liệt đối với các hành động anh dũng, có những ngưỡng mộ bông bột đối với các tâm hồn cao thượng? Sự nhiệt thành của nhân đức ấy, nó có mối liên quan gì với tư lợi của chúng ta? Tại sao Cha lại muốn là Caton (2) tự xé ruột gan hơn là César chiến thắng? Nếu con lấy đi khỏi lòng chúng ta sự yêu chuộng cái cao thượng ấy, tức con lấy đi tất cả hứng thú của cuộc đời. Kẻ mà những tình dục dâm dục đã bóp nghẹt các tình cảm dịu dàng trong tâm hồn hẹp hòi của y, kẻ mà, vì cứ mãi thu mình bên trong của y, đi đến chỗ chỉ yêu thương chính y thôi, thì không còn những mối cảm kích nữa, quả tim băng giá của y không còn phập phồng vui sướng nữa, một sự xúc động dịu dàng không bao giờ làm ướt mắt y; y không còn hưởng thụ cái gì nữa cả; kẻ vô phúc ấy không cảm xúc nữa, hay không "sống" nữa; y đã "chết" rồi.

Nhưng, dù con số các kẻ ác trên quả địa cầu là bao nhiêu đi nữa, thì cũng rất ít các tâm hồn khô khan như xác chết ấy và trở nên chai đá, ngoài quyền lợi của họ, đối với tất cả những gì công bình và thiện hảo. Sự bất công chỉ làm vui thích khi người ta lợi dụng được nó; còn thì người ta muốn kẻ vô tội được che chở. Người ta trông thấy trên một đường phố hay trên một đạo lộ một hành vi cường bạo và bất công ư? Tức thì, một niềm phẫn nộ và uất hận nổi dậy từ đáy lòng và khiến chúng ta đứng ra bênh vực kẻ bị áp bức (3): nhưng một nghĩa vụ mạnh mẽ hơn ngăn chúng ta lại và các luật lệ lấy đi, ở chúng ta, quyền che chở sự vô tội. Trái lại, nếu một hành vi khoan hồng hay đại lượng nào đó đập vào mắt chúng ta thì hành vi ấy gây cho chúng ta biết bao cảm phục, biết bao ham thích! Ai là kẻ không tự nhủ: "Ta cũng muốn làm như thế"? Việc một người đã hung ác hay công bình cách đây hai ngàn năm chắc chắn rất ít can hệ đến chúng ta, nhưng tuy nhiên chính mối quan hệ đó lại làm chúng ta xúc động khi đọc cổ sử như là tất cả các việc đã xảy ra trong thời đại chúng ta. Các trọng tội của Catilina (4) có làm gì được đến Cha? Cha có sợ là nạn nhân của y đâu? Vậy tại sao Cha lại ghê tởm y như là người đương thời với Cha? Chúng ta ghét những kẻ hung ác, không những vì họ làm hại chúng ta, mà vì họ hung ác nữa. Không những chúng ta muốn được hạnh phúc, chúng ta cũng muốn kẻ khác được hạnh phúc nữa và khi hạnh phúc ấy không làm thiệt hại gì cả đến hạnh phúc của chúng ta thì hạnh phúc đó làm tăng gia hạnh phúc của chúng ta. Sau cùng, người ta thương xót những kẻ xấu số, mặc dù người ta không muốn: khi người ta chứng kiến nỗi khổ sở của họ, người ta đau đớn cho nỗi khổ sở ấy. Những kẻ gian tà nhất cũng không thể mất hẳn khuynh hướng ấy; thường thường, khuynh hướng đó làm họ mâu thuẫn với chính họ. Tên trộm cướp bóc những khách đi đường vẫn còn giúp người nghèo khỏi cảnh trần truồng; và tên sát nhân hung ác vẫn nâng đỡ một người ngất xỉu.

Người ta nói đến tiếng gọi của lòng hối hận âm thầm trừng phạt các tội ác được che giấu và rất thường phô bày chúng ra. Hỡi ôi! Có ai trong chúng ta đã chưa từng nghe tiếng nói quấy rầy ấy? Người ta nói thể là nhờ kinh nghiệm; và người ta có lẽ muốn bóp nghẹt cái tình cảm mãnh liệt ấy đã đem đến cho chúng ta bao nỗi dày vò. Chúng ta hãy tuân theo thiên nhiên, chúng ta sẽ rõ thiên nhiên ngự trị với một sự êm đềm thế nào và người ta tìm thấy, sau khi nghe theo thiên nhiên, một hứng thú thế nào khi trình bày với mình một bằng chứng tốt đẹp về mình. Kẻ ác sợ chính y và lánh xa chính y; y vui đùa bằng cách thoát ra khỏi con người của y; y rảo mắt chung quanh y một cách lo lắng và tìm kiếm một đối

tượng làm y được khuấy khoả; không có lời trào phúng cay đắng, không có lời chế nhạo lảng mạt, y sẽ luôn luôn buồn bã; tiếng cười ngạo nghễ là thú vui duy nhất của y. Trái lại, sự bình tĩnh của người công bình thuộc về nội tâm, tiếng cười của y không tinh quái nhưng vui tươi, y mang nguồn vui ấy nơi con người y; y vui vẻ lúc cô độc cũng như lúc ở giữa một tập hội; sự hoan hỷ của y không bắt nguồn từ những người thân cận y, y truyền cảm cho họ

Con hãy nhìn tất cả các quốc gia trên thế giới, con hãy đọc qua tất cả các lịch sử; giữa bao tôn giáo đã man và kỳ dị, giữa sự tạp dị phi thường về phong tục và tính công lý và ngay thật ấy, khắp nơi cùng những nguyên tắc đạo đức ấy, khắp nơi cũng những ý niệm thiện ác ấy (5). Tôn giáo đa thần xưa đã sản xuất những vị thần ghê tởm mà, nếu có ở thế gian này, thì người ta đã trừng phạt như những kẻ hung ác, và các vị thần ấy đã cho thấy những cảnh hạnh phúc tối đại chỉ là những tội đại ác sẽ phạm và những tình dục sẽ thoả mãn. Nhưng tất xấu, vũ trang bằng một quyền lực thiêng liêng, đã hoài công đi xuống từ cõi vô biên, vì bản năng đạo đức đã xua đuổi tất ấy khỏi lòng người. Tiếng nói thánh thiện của thiên nhiên, mạnh hơn tiếng nói của các vị thần, đã tự làm cho được kính nể ở thế gian và dường như đã để riêng lại trên trời trọng tội cùng các can phạm.

Vậy, tận đáy tâm hồn, có một nguyên lý tự nhiên về công bình và đạo đức, theo đó, mặc dù chúng ta có những châm ngôn riêng của chúng ta (6), chúng ta vẫn phán đoán các hành động của chúng ta và của kẻ khác tốt hay xấu, và chính nguyên lý đó được Cha đặt cho cái tên là lương tâm...

Lương tâm! Lương tâm! Bản năng thiên phú, bắt tử và tiếng nói của Trời; người hướng đạo chắc chắn của một kẻ dốt nát và thô thiển, thông minh và tự do; vị thẩm phán không lầm lẫn của thiện ác và làm cho con người giống như Thượng đế, chính mi làm cho bản tính con người tuyệt diệu và các hành động của con người có đạo đức tính; không có mi, ta không cảm thấy gì ở ta ngoài đặc ân đáng buồn này là lạc lối từ sai lầm này đến sai lầm khác do bởi một trí tuệ không quy củ và một lý trí không nguyên tắc (7).

Jean Jacques ROUSSEAU, Émile, Q.IV.

- 1. "Họ" đây là các triết gia, đặc biệt là Helvétius, trong quyển "Vấn đề linh hồn" mà Rousseau vừa đọc.*
- 2. Dịch thủ của César(95-96 trước Công nguyên). Ông bênh vực tự do và Nghị viện chống lại César. Sau khi thất trận ở Thapsus, ông dùng gươm tự sát ở Ultique.*
- 3. Quyển Émile được viết vào năm 1762, năm mà ở Pháp có một vụ án đặc biệt gọi là vụ Calas như sau: Jean Callas, thương gia ở Toulouse, Pháp, bị cáo oan về tội giết con ông để ngăn cản đưa con ấy bỏ tôn giáo. Ông bị kết án tử hình năm 1762 do phán quyết của Nghị viện. Ông được phục quyền năm 1765, sau các lời biện hộ thống thiết của Voltaire.*
- 4. Catilina (Lucius Sergius): nhà quý tộc cổ La Mã (109-62 trước Công nguyên). Vì âm mưu chống lại Nghị viện La Mã bị Cicéron phát giác, năm 63, ông mất ở Pistola.*
- 5. Phổ quát tính của đạo đức (Universalité de la morale).*

6. Những châm ngôn xấu mà thói ích kỷ và lòng tự ái xướng lên và xúi giục chúng ta làm theo.

7. Hạ thấp lý tính thuần lý thuyết trước lý tính thực tiễn.

Đoạn văn: "*Lương tâm! Lương tâm! ... lý trí không nguyên tắc*" tuy ngắn nhưng là thiên tuyệt bút xuất thần của Rousseau được hàng bao thế hệ người đọc vô cùng cảm kích và ngưỡng mộ. Bản thân người dịch thuở nhỏ đi học gặp đoạn văn này liền mê đắm ngay và học thuộc lòng! Và về sau trên đường đời, mỗi khi gặp những cảnh ngộ gay cấn, khó xử - mà người Pháp gọi là "*les cas de conscience*" (tình huống thử thách lương tâm) thì hay lắm nhắm đọc lại đoạn văn này, như một "*pháp bảo*" soi sáng hành động của mình.

Tiện đây, tôi xin mạn phép trích ghi lại đoạn văn bất hủ này để quý bạn đọc thưởng thức trọn vẹn trong nguyên tác:

Conscience! Conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe.

Jean Jacques ROUSSEAU, *Émile*, Livre IV.

NHỮNG MƠ MỘNG CỦA NGƯỜI DẠO CHƠI CÔ ĐỘ

(Les Rêveries d'un Promeneur solitaire)

Tác phẩm gồm 10 cuộc dạo chơi được đánh số thứ tự và không ghi ngày tháng. Nhưng đây là những tiếng nói cuối cùng của Rousseau với hậu thế. Đây là những tâm sự buồn rầu, là tiếng độc thoại, lời than vãn vừa điềm tĩnh trong sự chiêm nghiệm, vừa trong trẻo hồn thơ của một người sắp từ già cõi đời... Ông là nhà thơ của văn xuôi trong sự vật lộn nội tâm để đi tìm minh triết của lẽ sống.

Cuộc dạo chơi thứ ba

Cứ học hỏi mãi, tôi trở nên già (Je deviens vieux en apprenant toujours)

Solon thường hay nhắc lại câu thơ này lúc tuổi già. Nó có một ý nghĩa mà tôi cũng có thể nhắc lại câu thơ theo nghĩa đó vào tuổi già của tôi; nhưng thật là một tri thức quá buồn bã, cái tri thức mà từ hai chục năm nay kinh nghiệm đã làm cho tôi thu lượm được; thà chẳng biết gì còn hơn. Bất hạnh chắc chắn là một ông thầy lớn, nhưng nó bắt phải trả cái giá đắt cho những bài học của nó, và thường thì cái lợi rút ra được chẳng bỏ cái giá phải trả. Và chẳng, trước khi người ta thu lượm được gì qua những bài học khá muộn màng này, thì cơ hội sử dụng chúng lại trôi qua mất rồi. Tuổi trẻ là thời gian để học hỏi khôn ngoan, tuổi già là lúc mang ra thực hành nó. kinh nghiệm luôn luôn dạy bảo, tôi thừa nhận

điều đó, nhưng nó chỉ có lợi cho khoảng thời gian người ta có trước mặt. Đã đến lúc phải chết rồi, đây có phải là lúc để ta học xem lẽ ra đã phải sống như thế nào?

Và ích chi cho tôi những thứ ánh sáng khá muộn màng và đau khổ thu lượm được trên số phận của tôi và trên những dục vọng của kẻ khác đã tạo ra số phận ấy. Tôi chỉ học cách hiểu biết người đời rõ hơn để cảm nhận rõ hơn nỗi khổ họ đã đẩy tôi vào, mà sự hiểu biết ấy, phát hiện cho tôi thấy những cạm bẫy của họ, song cũng chẳng làm cho tôi tránh được một cạm bẫy nào. Thà tôi cứ sống trong niềm tin cậy đại khờ nhưng êm dịu khiến trong bao năm ròng tôi là con mồi và thứ đồ chơi của đám bạn bè âm ỉ của tôi, bị bao vây bởi tất cả các mưu đồ của họ mà tôi chẳng mấy may nghi ngờ! Tôi là kẻ bị lừa gạt và là nạn nhân của họ, đúng thế, mà tôi cứ tưởng họ quý mến tôi. Những ảo tưởng ngọt ngào này đã bị tan vỡ. Sự thật buồn bã mà thời gian và lý trí đã phát hiện cho tôi bằng cách làm cho tôi cảm nhận được nỗi bất hạnh của mình, đã khiến tôi thấy rằng nó vô phương cứu chữa và tôi chỉ còn cách là cam chịu. Vì vậy tất cả những kinh nghiệm của tuổi tôi đối với tôi chẳng còn hữu ích trong tình trạng hiện nay và cũng chẳng ích gì trong tương lai.

Chúng ta bước vào đấu trường từ lúc chào đời và bước ra khi chết. Thế thì học đánh xe cho tốt để làm gì khi người ta gần kề miệng lỗ? Lúc đó chỉ còn phải nghĩ đến cách từ giã cuộc đời này như thế nào? Sự học hỏi của một người già, nếu ông ta vẫn còn học hỏi, duy nhất là học cách chết, thế mà ở tuổi tôi, người ta có thể để tâm đâu, người ta nghĩ đến đủ thứ, ngoại trừ điều đó. Tất cả những người già đều bám riết lấy cuộc đời nhiều hơn con trẻ và bước ra khỏi đó miễn cưỡng hơn thanh niên. Đó là vì tất cả những công sức của họ là để cho chính cuộc đời này, thế mà đến cuối đời, họ thấy là đã uổng công vô ích. Tất cả những chăm lo của họ, tất cả những việc làm, những thành quả của bao đêm miệt mài đều rời bỏ hết khi họ ra đi. Suốt đời họ, họ không nghĩ đến việc thu lượm những gì mà lúc chết có thể mang theo.

Tôi đã tự nhủ tất cả những điều đó vào đúng lúc tôi phải tự nhủ, và nếu tôi đã không tranh thủ được tốt hơn từ những suy nghĩ của tôi, thì đó chẳng phải là đã không tranh thủ đúng lúc và đã không tiêu hoá nó được tốt. Bị ném vào cơn giông tố của thế gian từ lúc tuổi thơ, qua kinh nghiệm tôi đã biết rất sớm rằng tôi được sinh ra để sống cuộc đời này, và tại đây tôi sẽ không bao giờ đạt được cái trạng thái mà trái tim tôi cảm thấy cần thiết. Thôi chẳng tìm kiếm giữa những con người niềm hạnh phúc mà tôi cảm thấy không thể tìm được ở đó, trí tưởng tượng cháy bỏng của tôi đã nhảy qua khoảng thời gian của tôi ngay khi vừa vào đời, như trên một mảnh đất xa lạ với tôi, để đến một nơi yên tĩnh tại đó tôi có thể nghỉ ngơi.

Cái ý thức ấy, được nuôi dưỡng từ thuở ấu thơ và được củng cố trong suốt cuộc đời cả chuỗi dài khôn khổ và bất hạnh đã choán ngập nó, đã khiến tôi luôn luôn tìm hiểu bản tính và mục đích của con người tôi với nhiều niềm thích thú và chăm lo mà tôi không hề tìm thấy ở người nào khác. Tôi đã thấy có nhiều người nói năng triết lý còn thông thái hơn tôi, nhưng triết lý của họ, có thể nói, lại xa lạ với họ. Trong khi muốn trở nên thông thái hơn những người khác, họ nghiên cứu vũ trụ để xem nó được sắp đặt thế nào, như thể họ nghiên cứu một cái máy nào đó mà họ chợt nhìn thấy thuần túy chỉ là do tò mò. Họ nghiên cứu bản chất loài người để có thể thuyết về nó, chứ chẳng phải để tự hiểu mình, họ xoay xở để dạy bảo người khác, chứ không phải để tự soi sáng thâm tâm. Nhiều người trong số họ chỉ muốn viết một quyển sách, sách gì cũng được, miễn là nó được tiếp nhận. Khi quyển sách của họ đã hoàn thành và được xuất bản, nội dung của sách chẳng còn làm họ quan tâm chút nào nữa, mà chỉ quan tâm xem nó có được chấp nhận hay không, và bảo vệ nó trong trường hợp nó bị công kích, mà chẳng cần biết họ có

thể rút ra được điều gì có ích, cũng chẳng quan tâm đến nội dung sai hay đúng, miễn là nó không bị bác lại. Đối với tôi, khi tôi muốn học hỏi thì đó là để cho chính tôi hiểu biết chứ không phải để dạy bảo, tôi đã luôn luôn tin rằng trước khi dạy bảo những người khác cần bắt đầu bằng việc hiểu biết tương đối cho chính bản thân, và trong số tất cả những điều tôi đã cố gắng học hỏi trong đời tôi giữa mọi người, chẳng có mấy điều mà tôi lại không có thể tiến hành học hỏi trong trường hợp giả dụ tôi chỉ có một thân một mình trên một đảo hoang nơi tôi bị giam hãm những ngày cuối cùng của đời tôi. Những điều người ta cần làm phụ thuộc nhiều vào những điều người ta cần phải tin, và trong mọi điều chẳng gắn với những như cầu đầu tiên của tự nhiên thì những ý kiến của chúng ta là quy tắc hành động của chúng ta. Trong cái nguyên tắc ấy mà tôi luôn luôn theo, tôi đã thường xuyên và lâu dài tìm hiểu để hướng dẫn cách sử dụng đời tôi, cái mục đích thật sự của cuộc đời và tôi đã sớm được an ủi về năng lực xử thế kém cỏi của tôi trong thế gian này, vì cảm thấy không cần thiết phải đi tìm cái mục đích ấy.

Sinh ra trong một gia đình có nề nếp và kính tín, sau đó được nuôi dưỡng dịu dàng tại nhà một ông mục sư rất uyên bác và ngoan đạo, tôi đã nhận được ngay từ tuổi thơ ấu những nguyên tắc, những phương châm mà người khác có thể cho là những thành kiến, chúng đã mãi mãi không bao giờ rời bỏ tôi. Hồi còn bé và được sống theo ý mình, bị cám dỗ bởi những vuột ve, quyến rũ bởi thói phù phiếm, bị hy vọng dối lừa, bị nhu cầu bức bách, tôi đã theo Thiên Chúa giáo, nhưng tôi vẫn luôn luôn là tín đồ Cơ đốc, và chẳng bao lâu bị nhiễm bởi thói quen, trái tim tôi gắn bó chân thành với tín ngưỡng mới. Những lời giáo dưỡng, những tấm gương của bà De Warens (1) củng cố tôi trong những mối quan hệ ràng buộc này. Sự cô tịch của đồng quê nơi tôi đã trải qua tuổi hoa niên, việc nghiên cứu những cuốn sách tốt mà tôi đọc mãi mê, củng cố những thiên hướng tự nhiên của tôi, bên cạnh bà, về phía các tình cảm triu mến, đã khiến tôi trở nên sùng đạo hầu như theo cách của Fénelon (2).

Jean Jacques ROUSSEAU, *Những mơ mộng của người dạo chơi cô độc*.

1. Bà De Warens (1700-1762) nữ bá tước, đã từng giúp đỡ Rousseau trong những năm đầu tiên ông bỏ nhà ra đi.

2. Fénelon (1651-1715) triết gia, nhà văn Pháp nổi tiếng thế kỷ XVIII.

TIỂU LUẬN VỀ NGUỒN GỐC CÁC NGÔN NGỮ

(*Essai sur l'Origine des langues*) - Di tác, 1781.

Có lẽ được biên soạn cùng thời với *Diễn từ về nguồn gốc sự bất bình đẳng*, tiểu luận này, được xuất bản sau khi ông mất, khảo sát ngôn ngữ và âm nhạc. Nó được định vị trong khuôn khổ của cuộc tranh luận nổi tiếng về các diễn viên hài, ở thế kỷ XVIII. Một đảng là những người bênh vực cho kịch nghệ Pháp, tiêu biểu bởi Rameau; phe kia gồm những người ca tụng kịch nghệ Ý. Phe thân Pháp khẳng định ưu thế của hoà âm (*le primat de l'harmonie*); phe thân Ý đề cao ưu thế của giai điệu (*le primat de la mélodie*). Rousseau theo "đảng Ý" chống lại lập trường duy trí (*l'intellectualisme*) của phái Rameau. Giai điệu và ca từ, theo ông, có một nguồn gốc chung trong những thụ cảm (*les passions*).

Chính là các thụ cảm khiến con người lên tiếng nói (Ce sont les passions qui firent parler les hommes)

Cũng giống như trong âm nhạc thì giai điệu có trước hoà âm, cũng vậy trong ngôn ngữ, chính sự nhấn giọng (l'accentuation/ l'intonation), trong các ngôn ngữ đầu tiên, mới là yếu tố cơ bản. Tầm quan trọng của những nhấn giọng làm cho ngôn ngữ có nhạc tính và biểu cảm. Sự tiến hoá của các ngôn ngữ chứng kiến hiện tượng sự nhấn giọng xoá mờ dần trước sự phát triển của phát âm (l'articulation). Lúc đó các ngôn ngữ càng lúc càng ít nhạc tính và ít biểu cảm hơn để dần dần càng trở nên thuần lý hơn. Bản văn sau đây nhằm chống lại Condillac; ông này lập luận rằng ngôn ngữ phát sinh từ các nhu cầu của con người. Vậy người ta phải tin rằng những nhu cầu xui khiến những cử chỉ đầu tiên và rằng những thụ cảm làm phát ra những âm đầu tiên (1). Trong khi lần theo dấu vết những sự kiện, với những sự phân biệt này, có lẽ ta phải lý luận về nguồn gốc các ngôn ngữ một cách hoàn toàn khác với những gì người ta đã làm cho đến nay. Tinh hoa của các ngôn ngữ Đông phương-những ngôn ngữ xa xưa nhất mà chúng ta biết được-tuyệt đối phủ nhận hướng đi giáo huấn mà người ta tưởng tượng trong việc tạo thành chúng. Các ngôn ngữ này không có chút chi là tính phương pháp và tính lý luận, mà chúng rất linh hoạt và bóng bẩy (2). Người ta đã bảo chúng ta rằng ngôn ngữ của những con người đầu tiên là ngôn ngữ của những nhà thơ.

Điều đó hẳn phải thế. Người ta đâu có bắt đầu bằng lý luận mà bằng cảm thụ. Có người cho rằng loài người phát minh ra tiếng nói để diễn tả những nhu cầu của họ (3); tôi thấy quan điểm này coi bộ khó đứng vững. Hiệu ứng tự nhiên của những nhu cầu đầu tiên làm cho người ta xa nhau chứ không phải kéo người ta lại gần nhau (4). Lý sở đương nhiên phải là như thế để cho loài người dần trải rộng ra và mặt đất nhanh chóng có dấu chân người; nếu không thế loài người đã co cụm trong một góc của hành tinh này và phần còn lại vẫn hoang vắng không một bóng người (5).

Từ sự kiện đó không thôi thì hậu quả hiển nhiên là nguồn gốc các ngôn ngữ không hề do những nhu cầu đầu tiên của con người; sẽ là phi lý nếu từ nguyên nhân làm họ xa rời nhau lại đưa đến phương tiện giúp họ hợp quần với nhau. Vậy thì cái nguồn gốc này có thể đến từ đâu? Những nhu cầu tinh thần, những thụ cảm. Tất cả những thụ cảm kéo con người lại gần nhau, những con người mà từ ban đầu, cái nhu cầu sống còn khiến họ phải tách rời nhau. Không phải vì đói, cũng chẳng phải tại khát, nhưng chính tình yêu, lòng thù hận, lòng thương xót, sự giận dữ... đã khiến con người thốt ra những tiếng đầu tiên. Trái cây đầu có lẫn trốn khi chúng ta vươn tay ra hái chúng; người ta có thể hưởng dụng chúng mà không phải nói năng gì; người ta âm thầm truy đuổi con mồi mà người ta muốn xơi cho đầy bụng; nhưng để làm rung động một trái tim non trẻ, để đẩy lùi một kẻ gây sự bất công, thiên nhiên phú cho ta những giọng du dương hay những tiếng hét, những lời thở than (6): những tiếng cổ xưa nhất được phát minh ra như thế và do đó tại sao những ngôn ngữ đầu tiên giống như tiếng hét và đầy biểu cảm trước khi trở nên đơn giản và có phương pháp. Tất cả những điều này không phải đều đúng cả, không có phân biệt; nhưng tôi sẽ trở lại đề tài này.

Jean Jacques ROUSSEAU, *Tiểu luận về nguồn gốc các ngôn ngữ*, ch.2.

1. Những nguyên âm.

2. Nghĩa là đầy hình tượng và ẩn dụ.

3. Luận đề của Condillac.

4. Con người nguyên thủy tìm thấy trong thiên nhiên những gì cần thiết cho mình. Vậy

nên anh ta không cần đến người khác.

5. Lưu ý sự can thiệp của cứu cánh tính (la finalité).

6. Ngôn ngữ trước tiên là một thứ tu từ học nhằm gây xúc động và thuyết phục.

Condorcet

(1743 - 1794)

Sinh ở Ribemont gần Saint - Quentin, là nhà toán học với tài năng sớm phát lộ, Nicolas de Caritat tức Hầu tước de Condorcet được d'Alembert sớm nhận ra tài năng. Ông giao du với môi trường các triết gia và phòng khách của ông đón tiếp nhiều nhà thông thái và nhà văn. Là bạn của Turgot, Condorcet hậu thuẫn cho chính sách cải cách kinh tế của ông này. Ông toan tính toán-học-hoá khoa dân số học và việc tính toán giá cả, và tham gia vào công trình biên soạn bộ Bách khoa của Diderot.

Được bầu vào Quốc hội lập hiến năm 1791, ông trở nên thành viên của Quốc ước Nghị hội vào tháng chín năm 1792 và chống lại việc xử tội vua. Gắn gũi với phái Girondins, thù địch với Hiến pháp của phái Montagnards, ông bị khai trừ và ẩn cư ở Paris để viết cuốn Phác thảo một bảng biểu lịch sử về tinh thần nhân loại. Bị bắt vào tháng ba 1794, sau đó ông chết trong tù. Bị đầu độc hay vì kiệt sức, không ai biết.

VỀ VIỆC CHẤP THUẬN QUYỀN CÔNG DÂN CHO PHỤ NỮ

(Sur l'admission des femmes au droit de cité)

Để cho phụ nữ tham gia hiệu quả vào hoạt động chính trị (tức có quyền công dân - le droit de cité), thì phải chấm dứt việc họ phải lệ thuộc vào chồng con và phải phục tùng mù quáng giới tăng lữ. Dự phóng chính trị này đưa tới việc phân tích những tập tục. Ở đây, Condorcet tháo tung ra những lập luận gọi là sự thấp kém tự nhiên của nữ giới.

Phụ nữ tham gia hoạt động chính trị, phương tiện để tạo bình đẳng (Les femmes en politique, les moyens de l'égalité)

Lợi ích chung được hiểu cho thật đúng đòi hỏi những phương tiện cụ thể phải được thực hiện, làm thế nào để phụ nữ có thể vừa chu toàn bổn phận làm mẹ, vừa tề gia nội trợ, vừa hoạt động chính trị? Có lẽ những chuyện này khó đi đôi với nhau đấy, nhưng trên nguyên tắc không phải là không thể, bởi vì chúng đều là những hoạt động do giáo dục tập thành.

Nhưng người ta sẽ nói, sự thay đổi này sẽ trái với lợi ích chung, bởi vì nó làm cho phụ nữ xa rời những "thiên chức" mà dường như thiên nhiên đã dành sẵn cho họ (1).

Lời phản bác này tôi thấy hình như là thiếu cơ sở. Dầu người ta lập ra hiến pháp nào đi nữa, vẫn chắc chắn rằng trong tình trạng hiện nay của văn minh châu Âu, sẽ chỉ có một số rất ít những công dân có khả năng gánh vác việc công. Trong những tầng lớp giàu có, chúng ta không thấy ở đâu phải chăm lo việc nhà liên tục đến độ để phải sợ làm xao lãng họ chuyện đó, và một việc tề gia nghiêm túc ít làm họ xao lãng việc công hơn là những thị hiếu phù phiếm mà tình trạng vô công rồi nghề và sự giáo dục tôi tề đẩy họ vào.

Nguyên do chính của sự sợ hãi này là ý tưởng rằng mọi con người nào được chấp nhận hưởng quyền công dân thì chỉ còn nghĩ tới việc cai trị; chuyện này có thể đúng đến một mức độ nào đó trong thời

điểm mà hiến pháp được thiết lập; nhưng chuyển động này không thể kéo dài. Như thế không nên tin rằng bởi vì phụ nữ có thể sẽ là thành viên của quốc hội mà họ sẽ lập tức bỏ bê con cái, công việc nội trợ, cây kim sợi chỉ v.v... Như thế họ lại chỉ càng thích hợp hơn để nuôi dạy con cái, để đào tạo con người (3). Đàn bà cho con bú, chăm sóc con khi còn thơ dại, chuyện ấy là tự nhiên; vì những công việc này mà họ phải gắn bó với nhà cửa, cho nên họ phải sống cuộc đời trong nhà nhiều hơn là ra ngoài xã hội, điều đó cũng là tự nhiên thôi. Vậy là phụ nữ cũng trong cùng tầng lớp như những người đàn ông bị bó buộc bởi công việc (4) trong những khoảng thời gian nào đó. Đó có thể là lý do để không ưu ái họ trong các cuộc bầu cử, nhưng không thể là nền tảng cho một sự loại trừ hợp pháp.

CONDORCET, *Về việc chấp nhận quyền công dân cho phụ nữ*.

1. Công việc làm mẹ và chăm sóc nhà cửa; so sánh với Rousseau (*Émile*, Q.V)
2. Để ý những lập luận thích nghi với những điều kiện xã hội khác nhau.
3. Trong gia đình hay ngoài xã hội, cũng là một hoạt động giáo dục.
4. Ở đây là hoạt động nghề nghiệp.

NĂM LUẬN VĂN VỀ QUỐC DÂN GIÁO DỤC (Cinq mémoires sur l'Instruction publique)

Năm luận văn này nhằm hậu thuẫn cho việc trình Quốc ước nghị hội một dự lệnh (project de décret) về tổ chức tổng quát của việc giáo dục quốc dân nhưng vì tình trạng chiến tranh nên không thi hành. Chúng là cơ hội để suy nghĩ về vai trò chính trị và xã hội của giáo dục. Jean Jaurès, lãnh tụ đảng Xã hội Pháp những thập niên đầu của thế kỷ hai mươi đã phát biểu: "Một cách lặng lẽ, tư tưởng lớn của Condorcet sẽ mở ra tương lai".

Sự hoàn thiện nhân loại và việc truyền bá Ánh sáng (Perfectionnement du genre humain et diffusion des lumières)

Việc truyền bá kiến thức qua các thế hệ là điều cần thiết cho tiến bộ của loài người. Chính như thế mà nhân loại trở thành một loài, một phổ quát thể thực sự nhờ văn hoá. Việc truyền bá này đòi hỏi những phương pháp tổng hợp để rút ngắn thời gian (ảnh hưởng của lý thuyết ký hiệu theo Condillac).

Người ta không nên nhìn cái khối lượng khổng lồ những chân lý tích lũy được bởi cả chuỗi dài của hàng bao thế kỷ như là một trở ngại cho quá trình hoàn thiện vô hạn định này. Những phương pháp để giản quy chúng thành các chân lý tổng quát, để sắp xếp chúng theo một hệ thống đơn giản, để thu gọn sự diễn đạt chúng bằng những công thức tinh giản hơn, cũng được hưởng những tiến bộ như thế; và tinh thần con người càng khám phá ra nhiều chân lý thì nó lại càng có khả năng duy trì chúng và phối hợp chúng ở số lượng lớn hơn (1).

Nếu quá trình hoàn thiện vô hạn này nơi chủng loại chúng ta là-như tôi tin thế-một định luật tổng quát của thiên nhiên, con người không nên nhìn nhau như là một hữu thể bị hạn chế trong một cuộc tồn sinh ngắn ngủi và cô lập, rồi sẽ tàn lụi sau một chu kỳ chuyển đổi giữa hạnh phúc và bất hạnh cho chính mình, và một chu kỳ chuyển đổi giữa thiện và ác cho những ai mà ngẫu nhiên đã đặt để ở gần y ta; anh

ta trở thành một phần chủ động của cái đại toàn thể (le grand tout) và kẻ cộng tác vào một công trình hằng cửu (2). Trong một cuộc tồn sinh chỉ trong chốc lát nơi một điểm nhỏ của không gian, con người vẫn có thể, bằng những công trình của mình, ôm choàng mọi nơi chốn, gắn kết với mọi thế kỷ, và còn tác động trong thời gian rất lâu sau khi ký ức về anh ta đã xoá nhoà trên mặt đất.

CONDORCET, *Về giáo dục quốc dân*.

1. Dự án giáo dục giả thiết những suy nghĩ tri thức luận về vai trò của ký hiệu (Condillac, *Logíc học* 5).

2. Dự âm xa xa của Spinoza?

PHÁC THẢO MỘT BẢNG BIỂU LỊCH SỬ VỀ NHỮNG TIẾN BỘ CỦA TINH THẦN NHÂN LOẠI (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain)

Được viết ra trong phòng biệt giam của một tù nhân bị án lưu đày, bản văn này vẽ ra một bức bích hoạ về con đường tiến hoá của nhân loại qua mười thời kỳ từ sự tập hợp những bộ tộc sơ khai đến sự phát minh ra chữ viết và kỹ thuật in ấn cho đến thế kỷ của sự bình đẳng giữa người với người và giữa các quốc gia.

Sự hoàn thiện bản tính con người được thực hiện trong đó gắn liền với sự tổ chức vật chất, xã hội, sự cải thiện sức khoẻ, tiến bộ trí thức và đạo đức.

Tinh hoa các khoa học: lý thuyết trừu tượng và những áp dụng hữu ích (Le génie des sciences: théorie abstraite et applications utiles)

Vượt qua, bằng trừu tượng hoá, những sai lầm của tri thức thông thường, lý thuyết và thực hành không ngừng điều chỉnh nhau, đó là những điều kiện của chân lý hữu ích. Kế thừa Locke, thuyết duy nghiệm này mở đường cho ý tưởng "khoa học thực chứng" vào thế kỷ XIX.

Nhất là chúng ta sẽ tìm cách lần theo hướng đi của tinh hoa(1) các khoa học, lúc thì đi xuống từ lý thuyết trừu tượng vàuyên thâm đến những áp dụng thông thái và tinh tế; sau đó đơn giản hoá các phương tiện, tỷ lệ hoá chúng với các nhu cầu, cuối cùng ban phát những thiện hành của nó trên những ứng dụng thông thường nhất; lúc thì được đánh thức bởi những nhu cầu thực hành, đi tìm trong những tư biện cao xa nhất, những tài nguyên mà các tri thức thông thường đã từ chối. Chúng tôi sẽ cho thấy rằng, những lời phản nân chống lại sự vô ích của các lý thuyết, ngay cả đối với những kẻ đó và đôi khi của những người đã ứng dụng lệch lạc các lý thuyết này. Chúng tôi sẽ chứng tỏ rằng không phải là từ chiều sâu của các lý thuyết này, mà trái lại là từ sự bất toàn của chúng mà ta phải gán sự vô ích hay những hiệu quả tai hại của bao ứng dụng lầm lạc (2).

Những quan sát trên sẽ dẫn đến chân lý tổng quát này, đó là trong mọi nghệ thuật, những chân lý của lý thuyết tất yếu được biến đổi trong thực hành; có những cái thiếu chính xác thực sự khó tránh khỏi mà ta phải tìm cách khiến cho hiệu quả trở thành không đáng kể mà không hy vọng hão huyền có thể ngăn ngừa chúng (3), rằng một số lớn những dữ kiện tương đối với nhu cầu, với phương tiện, với thời gian, với sự chi tiêu, tất yếu bị bỏ lơ trong lý thuyết, nhưng phải đi vào trong thực hành cụ thể, và cuối cùng khi đưa vào những dữ kiện này, với sự khéo léo vốn là tinh hoa của thực hành, người ta có thể đồng

thời vừa vượt qua những giới hạn chật hẹp mà những thành kiến chống lại lý thuyết đe dọa kìm hãm các nghệ thuật, vừa phòng ngừa những sai lầm trong đó sự sử dụng vụng về lý thuyết có thể kéo theo.

CONDORCET,

Phác thảo bảng biểu lịch sử những tiến bộ của tinh thần nhân loại.

- 1. Cái gì hoạt hoá chúng từ bên trong.*
- 2. Lưu ý tính mức thước và sức mạnh của sự xoay chuyển lời khiển trách này.*
- 3. Điều quan trọng là sự điều chỉnh (la rectification).*

Những nhà ý thức hệ

(les Idéologues)

Chính Bonaparte đã gọi, với hàm ý kỳ tị, những tay trí thức mà ông ta không chịu nổi thái độ độc lập tinh thần, chủ nghĩa cộng hoà và sự đối kháng của bọn họ chống lại chính sách tôn giáo và xã hội của ông, bằng cái từ "những nhà ý thức hệ". Có thời họ từng coi ông là "người của phe ta", nhưng ông thì lại nhìn bọn họ như là những địch thủ trí thức duy nhất mà trước họ ông phải tự biện minh. Ông chưa từng ngược đãi bọn họ; và họ cũng không phải chịu số phận của một phu nhân de Staël. Nhưng họ cũng biết tự hạn chế trong sự phản đối câm nín và họ cũng không chê-dầu không tỏ ra vồn vã cho lắm-những chức quyền, những phẩm hàm, những huân, huy chương và mọi thứ các cái...

Ý thức hệ / hệ tư tưởng (l'idéologie) có lò nung là phòng khách của phu nhân Helvétius, rồi phòng khách của phu nhân de Condorcet. Ở đó tụ tập - hơn là những thành viên của một trường phái - những người bạn của cùng một gia đình tinh thần: chủ yếu họ là những người cộng hoà từ thời chế độ cũ, những kẻ kế thừa các nhà Khai sáng, những môn đồ của Locke, của Condillac, của Turgot, của d'Alembert và của de Condorcet

Chán chường với siêu hình học, cổ điển cũng như hiện đại, hiềm ó đối với những hệ thống và những tư biện trừu tượng (spéculations abstraites) theo kiểu Đức (họ từ chối Kant), nghi ngại đối với những ý tưởng tổng quát (phần vì lập trường duy nghiệm, phần vì họ nghĩ rằng chính những ý tưởng tổng quát đã tạo nên những tàn phá khủng khiếp, với cuộc Đại cách mạng Pháp), những nhà ý thức hệ chủ yếu tin rằng sự chắc chắn chỉ có được nếu người ta từ khước cái ước muốn thâm nhập vào những huyền cơ của tạo vật, khám phá những nguyên nhân đầu tiên của chúng, và rằng nếu người ta giới hạn khoa học vào việc liệt kê những sự kiện, phân loại chúng và việc diễn dịch, từ chúng, những nguyên lý mà những nguyên lý này phải luôn luôn sẵn sàng phục tùng những tu chính, những xét lại cần thiết. Những nhà ý thức hệ từ chối mọi tư biện siêu hình mà đề cao phân tích (những ý tưởng, những cảm giác, những dấu hiệu và những diễn từ) và những sự kiện mà họ từ chối đề cập đến theo ánh sáng của lý thuyết.

Họ quan tâm đến sự vận hành của tinh thần con người, đến việc nghiên cứu thực chứng và di truyền những khả năng của trí tuệ, những quá trình học tập, việc nghiên cứu những điều kiện bình thường cho sự luyện tập những khả năng của chúng ta và nghiên cứu những nhiễu loạn và biến trạng của chúng. Thực vậy, họ tin vào việc giáo dục những bất bình thường thân xác hay tinh thần; sự hiểu biết về tình trạng bệnh lý, đối với họ dường như là cốt yếu cho việc hiểu tình trạng bình thường; và trong viễn tượng này, họ đặc biệt quan tâm đến những đứa trẻ bất thường, những người câm điếc, những bệnh nhân tâm thần, những sắc dân man rợ.

Họ không trông mong hiểu biết con người nhờ siêu hình học, mà từ sinh lý học, từ nhân chủng học thể lý và văn hoá (nghiên cứu những phong tục, những định chế xã hội) - tùy theo những cách gọi của ngôn ngữ hiện nay - của tâm lý học, của sử học, của những khoa học thực chứng về con người nói chung. Họ quan tâm đến những điều kiện sinh lý trong sự vận hành những khả năng của chúng ta, đến những tương quan giữa vật lý với tinh thần và với y học. Họ đưa cuộc nghiên cứu về con người dưới tương quan động vật học, xã hội và di truyền học.

Bằng cách đó họ đã góp phần quyết định đầu vẫn còn ít được biết đến, vào việc nghiên cứu ngôn ngữ, vào sự phát sinh khoa tâm bệnh học, vào khoa kinh tế chính trị, vào khoa tâm sinh lý học, khoa nhân chủng học, sắc tộc học.

Thường thì người ta coi họ là những người duy vật. Thực tế thì cũng có nhiều nét khiến đưa đến sự gán ghép này: sự bén rễ trí tuệ của họ trong thế kỷ XVIII và thái độ chống giáo hội; thị hiếu về quan sát, thí nghiệm và thực chứng, sự hững hờ rõ rệt đối với những nền tảng tối hậu và những nguyên nhân đầu tiên và sự từ chối những nguyên nhân cứu cánh; sự hiện diện của một số lượng quan trọng những y sĩ trong hàng ngũ của họ (Pinet, Bichat) sự hứng thú có chọn lựa của họ đối với con người thân xác. Quan tâm ưu tiên của họ về tất cả cái gì tạo thành hạ tầng cơ sở của hoạt động tinh thần, vai trò cốt yếu mà họ gán cho cảm tính bên ngoài và bên trong, cũng như khuynh hướng rõ rệt của họ coi cái đơn giản có trước cái phức tạp và muốn giải thích cái thứ nhì bởi cái thứ nhất, khuynh hướng theo Condillac coi tư tưởng là một "cảm giác biến hình", lập trường duy cảm giác nói chung của họ, tất cả những lý do này đã đưa đến việc gán cái mác "duy vật" cho những triết gia muốn làm việc để tạo nên một khoa học về con người.

Các triết gia này không thuộc về một nền siêu hình học nhất định nào, chủ nghĩa thực chứng của họ ngăn bước chân họ không đột nhập vào lãnh địa của những khẳng định siêu hình. Nếu một vài người trong bọn họ, như y sĩ Cabanis, nghiêng về chủ nghĩa duy vật (có điều là ông cho cách gọi này, cũng như cách gọi nghịch lại đều là phù phiếm), ít ra là về lập trường bất khả tri (l'agnosticisme), song những người duy linh thật sự, như Degérando và Maine de Biran, cũng thuộc về nhóm này.

Xavier Chenet.

Kant và chủ nghĩa duy tâm đức

(Kant et l'Idéalisme Allemand)

Kant đã nhanh chóng gây nên ở Đức cơn nhiệt hứng triết lý sôi sục, mãnh liệt, mà lịch sử chỉ công nhận rất ít những thí dụ có thể so sánh. Tiếp theo sau đó, lúc đầu là một thời kỳ ngạc nhiên, không hiểu, và luận chiến ồn ào, chủ yếu nhân danh những nền triết học đang thuộc về quá khứ, rồi một thời kỳ mà các môn đệ, ít nhiều trung thành với mặt chữ hay với tinh thần của chủ nghĩa phê phán, toan tính suy tư lại và trình bày lại theo cách này để chủ nghĩa phê phán thoát khỏi một số những phản bác mà nó khơi dậy và những khó khăn mà nó chứa đựng. Nhưng triết học của Kant-phủ nhận mọi trực giác trí tuệ (l'intuition intellectuelle) - cấm chỉ mọi xác định tư biện về cái siêu khả giác (le supra-sensible) và từ khước siêu hình học dưới hình thức giáo dục truyền thống - lạ lùng thay, lại mang tới cái hiệu ứng nghịch lý này, là tạo đà phóng trở lại cho siêu hình học, thay vì làm cho nó lụi tàn: triết lý của Kant đã khai sinh ra cả một trào lưu phục hồi tri thức, và từ đó, những nền siêu hình học mạnh mẽ chào đời, chúng không chỉ phá rào, vượt qua mọi giới hạn mà Kant đã muốn xác định dứt khoát cho tri thức, phục hưng cho chủ thể triết lý, theo cách ít hay nhiều hoàn bị, cái "trực giác trí tuệ" mà Kant đã tước bỏ đi, mà những nền siêu hình học lại còn giương cao ngọn cờ những kỳ vọng giáo điều chưa từng thấy!

Phải chăng dấu vết của Kant chỉ có tính tiêu cực, bởi những phản ứng gây nên, và bởi sự thúc đẩy cho siêu hình học sinh sôi nảy nở trở lại? Phải chăng triết thuyết của Kant chỉ góp phần đưa đến sự phủ định chính nó? Không hề! Tất cả các nền triết học theo liền sau Kant đều kêu đòi, nếu không phải là chúc thư, ít ra cũng là di sản tinh thần của Kant. Đúng là chúng chỉ giữ lại từ Kant sự huỷ bỏ siêu hình học như là tri thức, hậu quả của việc phủ nhận "trực giác trí tuệ" và một sự phê phán nghiêm khắc những điều kiện cho tính khách quan của tri thức. Người ta sẽ lầm khi kết luận từ đó rằng, sự huỷ bỏ này và những điều khoản của nó chắc chắn tạo thành một trong những luận đề chính của chủ nghĩa phê phán rằng mọi nhà tư tưởng sau Kant đều là những kẻ chống Kant. Thực vậy, tất cả bọn họ đều kêu đòi-mặc dầu họ hiểu khác nhau lắm-về cuộc cách mạng Cô_péc_níc-vốn là một yếu tố cũng cốt yếu của chủ nghĩa phê phán.

Cuộc cách mạng trong cách suy tư (Đức: Umnderung in der Denkungsart -Pháp: La révolution dans la manière de penser)mà Kant là người khởi xướng hệ tại chỗ -chúng ta nên nhớ -theo khuôn mẫu sự đảo ngược viển tượng đề xướng bởi Copernic, người-như Kant đã giải thích trong bài tựa năm 1787 của quyển Phê phán lý tính thuần túy - thấy rằng người ta không thể đạt đến việc giải thích những chuyển động của bầu trời bằng cách cho rằng nguyên cả đạo quân những vì sao di chuyển chung quanh người quan sát, đã tìm cách thử xem, không chừng có thể thành công hơn, khi cho chính người quan sát quay chung quanh những tinh tú đứng yên. Cuộc "cách mạng Copernic" trong triết học tiến hành một cuộc khuynh đảo tương tự khi mời ta quy về cho chủ thể cái mà triết học trước kia quy về cho khách thể; tất nhiên không phải để loại trừ mọi thực tại bên ngoài tinh thần mà chỉ để mang tri thức về chủ thể năng tri, còn đối tượng sở tri về những điều kiện khả hữu của chính tri thức. Như thế, và chỉ như thế, mà thực tại của một tri thức tiên thiên (connaissance a priori) và tuy nhiên, có tính tổng hợp, về các đối vật mới có thể được giải thích. Hoàn toàn bất khả niệm nếu như tinh thần chỉ làm có mỗi việc là phản ánh các sự vật, tri thức này được giải thích một cách rất tự nhiên nếu như chính tinh thần định ra những quy luật cho sự vật, và nếu như, hậu quả là, sự vật mà chúng ta liên hệ đến, trong tri thức, không phải

là sự vật như nó hiện hữu tự thân (la chose telle qu'elle existe en soi) mà chỉ là đối tượng của kinh nghiệm, đối tượng mà cảm tính của chúng ta tiếp thu theo những mô thức tiên thiên của cảm tính và như trí tuệ suy tư nó theo những phạm trù tạo thành những điều kiện cho tư tưởng về đối tượng khả hữu.

Trong tri thức luận của mình, khi làm cho đối tượng quay quanh chủ thể chứ không còn để chủ thể quay quanh đối tượng như trước kia, Kant đã phục hưng sự tự trị và tầm lớn lao của tinh thần trong trật tự lý thuyết; nhưng cuộc cách mạng đáng kể này còn tiếp tục trong trật tự thực tiễn, Kant thiết lập sự tự trị của lý trí thực tiễn, việc tự lập pháp của lý trí và đặt tự do vào nền tảng của nghĩa vụ đạo đức. Như thế trong trật tự của tri thức cũng như của hành động, chủ thể thấy mình được công nhận như là hữu thể cốt yếu là tự trị.

Dầu rất đa dạng, và dầu có thể còn đối nghịch nhau ở một số nguyên lý hay những hậu quả của chủ nghĩa phê phán, những hệ thống triết lý đáng kể sắp nở ra, tiếp nối nhau theo một nhịp đều đặn, vững vàng ở Đức giữa những năm 1790 và 1830 và đánh dấu lịch sử triết học một cách quyết định, tất cả đều tiến hành từ sức đẩy của Kant: Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel - ấy là chỉ nêu lên những khuôn mặt ở hàng đầu-đầu đã nhận được cú hích quyết định của Kant. Có lẽ họ không dựa vào cùng những tác phẩm, có người suy tư nhiều hơn khởi đầu từ Phê phán lý tính thuần túy, người khác từ Phê phán lý tính thực tiễn, và cả những người khác từ Phê phán khả năng phán đoán, nhưng họ đều thấy nơi Kant là người khởi xướng cuộc cách mạng triết học, không phải là không tương tự với cuộc cách mạng được hoàn thành, trong thời đó và trong giới của mình, bởi Luther. Đối với tất cả những nhà tư tưởng kế thừa ông, Kant là người đã dứt khoát giải phóng tư tưởng ra khỏi mọi lệ thuộc vào đối tượng. Đối với họ, Kant là người phục hưng sự tự trị và tầm lớn lao của tinh thần, người cách tân của thời đại mới.

Không một ai trong những triết gia lớn này mà không phán đoán, thừa nhận và công bố - dầu triết học riêng của họ và những phê phán của họ như thế nào, ngay cả những tra vấn không thương xót của họ chống lại Kant - rằng với ông, đã xảy ra một biến cố phi thường trong lịch sử tư tưởng, một khởi đầu mới của triết lý, nếu không muốn nói là một khởi đầu tuyệt đối, đến độ đòi hỏi mối liên hệ thân tộc, ngay cả khi họ phủ nhận Kant.

Fichte sẽ giữ lại từ Kant rằng phải lựa chọn giữa chủ nghĩa giáo điều và chủ nghĩa duy tâm, giữa triết học đa biệt trị và triết học tự trị, triết học về sự vật và triết học về bản ngã, và coi giữa triết học của Kant so với những nền triết học trước đây, là nền triết học duy nhất khẳng định tự do của con người. Với Kant con người được nâng lên ý thức trọn vẹn về tự do, thôi không còn tin vào sự vật, ý thức về tình trạng tự trị và độc lập của mình trong tương quan với tất cả những gì bên ngoài mình. Cuốn Học thuyết về khoa học của Fichte không muốn làm điều gì khác hơn là suy tư một cách hệ thống về cuộc cách mạng này.

"Hành động của Kant quả thật là phi thường", Schelling tuyên bố, khi trình bày trong những bài giảng ở Munich của ông sự tài bồi do Kant đem lại, sau khi đã vẽ lại nền siêu hình học trong nhà trường. "Với sự xuất hiện của Kant, dòng chảy trước nay của triết học bỗng nhiên thay đổi hẳn; giống như một con sông lớn từ lâu bị đắp đập, be bờ, cuối cùng đã tìm ra một lỗ hổng, nó liền không ngừng xoáy vào để nói rộng ra cho đến khi nó có thể chảy tràn tự do, không còn chướng ngại nào ngăn cản..." "Từ khi mà Kant thực sự khởi đầu hành động triết học, không còn có nhiều hệ thống khác nhau, chỉ còn một hệ thống duy nhất, dưới những ngoại hình kế tiếp, hồi hải hướng về điểm tối hậu để hoá thân". Dầu cho sau đó ông dựng lên một bảng tra vấn chống lại quyền Phê phán lý tính thuần túy, nhưng điều đó không hề

tước đi công huân của nền triết lý này: "Điều khiến cho nó trở thành quyết định đối với sự tiếp theo của triết học Đức, nguyên nhân của ảnh hưởng này, đó là nó đem lại cho triết học định hướng về cái chủ quan, đã hoàn toàn bị đánh mất kể từ Spinoza; bởi vì đặc điểm của Spinoza chính là bản thể như khách thể thuần túy không chủ thể, bản thể tự phủ nhận hoàn toàn trong tư cách là chủ thể".

Dưới mắt Hegel, những bất cập nghiêm trọng trong triết học Kant, dầu có thể đến mức nào, dầu nó đã không đủ khả năng vượt qua những quy định hữu hạn của trí tuệ, Hegel vẫn không vì thế mà giảm giá công huân hiển hách của Kant: "Hiệu quả chính yếu mà triết học Kant đem lại là đã khơi dậy ý thức về tính nội tại tuyệt đối. Nguyên lý về sự độc lập của lý tính, về bản thể tự thân tuyệt đối nơi chính nó (le principe de l'indépendance de la raison, de son absolue substance par soi en elle-même) từ nay cần được nhìn như nguyên lý phổ quát của triết học, cũng như là một trong những thanh kiếm của thời đại (Bach khoa thư các khoa học triết học-Hegel)".

Đăng ký tên Kant, hiển nhiên là một cách còn phải bàn cãi, vào truyền thống của Descartes và Berkeley, Schopenhauer ghi nhận Kant là người ông mang nợ vì đã tái khám phá rằng thế giới chỉ là biểu tượng của chúng ta, rằng khách thể luôn giả thiết chủ thể, rằng đối tượng của tri thức là công trình của trí tuệ và rằng khách thể không thể tạo ra bất kỳ một tương quan nhân quả nào trên chủ thể: thế giới khách quan được tạo dựng bởi chủ thể.

Có lẽ những nền triết học này còn xa mới nghe ra cái âm hưởng tương đồng từ thông điệp và câu chuyện của Kant, còn xa mới giao hoà âm hưởng về Kant cũng như còn xa mới hoà điệu phối khí với nhau, nhưng tất cả chúng đều tìm thấy trong suy niệm của triết gia này cái lực đẩy ban đầu. Tất cả nền triết học này hiển nhiên ghi dấu những dè dặt nơi nhiều luận đề khác nhau của Kant-lý do và nền tảng của sự tồn tại riêng của chúng - nhưng không vì thế mà Kant kém đi, đối với chúng, là cái thời điểm lớn của lịch sử để phục quy về chủ thể trong tính hồn nhiên và tính tự trị của nó. Ở đây, sự ca ngợi còn là chưa thích hợp, mà phải là lòng biết ơn sâu sắc về một món nợ không sao trả nổi: Kant, đối với họ, là người khai lộ tinh thần cho chính nó, người đặt tinh thần nơi nền tảng của mọi thực tại, ở điểm đó, ông là người sáng lập ra chủ nghĩa duy tâm hiện đại, một chủ nghĩa duy tâm mà họ cố gắng, mỗi người theo cách của mình, thực hiện toàn mãn.

Xavier Chenet.

KANT

(1724 - 1804)

Immanuel (Pháp: Emmanuel) Kant sinh năm 1724 ở Königsberg, miền đông nước Phổ (Prusse), dạy học suốt bốn mươi năm ở viện đại học của thành phố này và chết tại đó năm 1804. Ông sống đời độc thân, không vợ con, và không có biến cố nào đáng kể. Nếu ông xuất bản quyển Khảo luận đầu tiên từ 1746, song phải đến năm bốn mươi sáu tuổi, năm 1770, sau nhiều lần xuất bản, ông mới trình - để được phong Giáo sư thực thụ-một tác phẩm độc đáo và quan trọng, luận án Về mô thức và những nguyên lý của thế giới khả giác và thế giới khả niệm (bằng tiếng Latinh: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis) trong đó ông cho rằng không gian và thời gian không phải là những hữu thể phù phiếm của lý tính như Newton quan niệm, cũng không phải là những liên hệ đơn giản như Leibniz đã nghĩ, mà là những mô thức chủ quan qua đó chúng ta điều phối (coordonner) cái khả giác, những điều kiện của biểu tượng trực quan (biểu tượng của cái đặc thù).

Chẳng phải là điểm đến cuối cùng, công trình này mở ra, không chậm trễ, một thời kỳ suy tư dài mà mười một năm sau sẽ cho ra bộ Phê phán lý tính thuần túy (1781). Tác phẩm này tự đề ra nhiệm vụ giải quyết vấn đề chính khả tính của tri thức khách quan và từ đó xác định những giới hạn của chính tri thức. Lúc đầu tác phẩm gặp phải sự thờ ơ lạnh nhạt và sự im lặng trước khi trở nên (kể từ năm 1786) một đối tượng của thời thượng trí thức và của những cuộc bút chiến sôi nổi. Để giúp người ta hiểu được quyển Phê bình và những ý hướng chính của nó và trả lời cho cuộc hiệu duyệt lần đầu có tính thù địch (1782), Kant tiến hành viết quyển Sơ luận về mọi siêu hình học tương lai nào muốn xuất hiện như một khoa học (Prolegomena zu einer jeden knftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten kunnen) - 1783, tác phẩm mà lần xuất bản thứ nhì của quyển Phê bình (1787) sẽ rút ra nhiều lợi ích hơn.

Kant đồng thời đắm mình vào suy tư đạo đức: sau khi đã thiết lập nguyên lý tối thượng của tính đạo đức và thảo ra công thức của nghĩa vụ trong quyển Những nền tảng của siêu hình học về Đức lý (Grundlegung zur Metaphysik der sitten) -1785, ông giải thích trong quyển Phê phán lý tính thực tiễn (1788) làm thế nào lý tính có thể là suối nguồn của bốn phận và đưa ra những định đề của lý tính thực tiễn: tự do, sự bất tử của linh hồn, sự tồn tại của Thượng đế.

Cuốn Phê phán năng lực phán đoán (Kritik der Urteilskraft) - 1790, đến để hoàn tất lâu đài phê phán, bắc một cây cầu giữa thiên nhiên và tự do, giữa Phê phán lý tính thuần túy và Phê phán lý tính thực hành.

Sự cần biết phải bảo vệ bộ Phê phán chống lại những môn đồ của Leibniz-họ phản bác ông, khi thì bảo ông độc đáo quá, khi thì lại cho ông bình thường quá-đã khiến ông viết "Trả lời Eberhard", và tính đến việc tham dự vào một vấn đề được Hàn lâm viện Berlin đặt ra trong cuộc thi: Những tiên bộ của siêu hình học ở Đức từ thời Leibniz và Wolff (1793).

Kant nối điều triết học đạo đức của mình bằng một triết học tôn giáo: Tôn giáo trong những giới hạn của Lý tính đơn thuần (die Religion innerhalb der Grenzen der blo Ben Vernunft) - 1793, và một triết học chính trị: Về câu thành ngữ: có thể đúng về lý thuyết nhưng vô dụng về thực hành (1793), Dự án hoà bình vĩnh cửu (1795), Học thuyết pháp quyền (1797).

PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THUẦN TÚY

(Đức: Kritik der Reinen Vernunft _ Pháp: Critique de la Raison pure).

Bộ Phê phán lý tính thuần túy trình bày trong phần dẫn luận vấn đề lý tính thuần túy, vấn đề khả tính của các phán đoán tổng hợp tiên thiên trong toán học và trong phần thuần túy của vật lý.

Vấn đề được giải quyết bởi cuộc cách mạng Copernic diễn ra trong phần Cảm năng học siêu nghiệm và Phân tích pháp siêu nghiệm. Đối tượng của tri thức có thể được biết một cách tiên thiên/ tiên nghiệm (a priori) với tư cách là cảm tính có những mô thức tiên thiên và rằng trí năng là nhà lập pháp của thiên nhiên (l'entendement est le législateur de la nature). Cảm năng học siêu nghiệm (l'Esthétique transcendantale) chứng tỏ rằng đối tượng của trực quan khả giác xoay chung quanh cảm tính của chủ thể; Phân tích pháp siêu nghiệm (l'Analytique transcendantale) chứng tỏ rằng các phạm trù và các nguyên lý của trí tuệ thuần túy là những điều kiện mô thức của tư tưởng về kinh nghiệm khả hữu và rằng như vậy trí tuệ là nhà lập pháp tiên thiên của tự nhiên.

Như thế, hữu thể mà chúng ta có một tri thức tiên thiên không phải là hữu thể tự thân (l'être_en_soi) nhưng là đối tượng của kinh nghiệm khả hữu, một hiện tượng đơn thuần. Quan điểm Copernic có hệ quả chính yếu là đưa tới việc hiểu đối tượng theo hai nghĩa, như là đối tượng của kinh nghiệm khả hữu (hiện tượng) và như là đối tượng nơi chính nó (vật tự thân). Vì lý do nó khiến cho có một tri thức tổng hợp tiên nghiệm khả hữu về hiện tượng, một tri thức về đối tượng như nó là nơi chính nó, trở thành bất khả, hay là, cũng thế, cái gì đặt nền tảng cho vật lý thì lại khiến cho siêu hình học trở thành không chính đáng. Biện chứng pháp siêu nghiệm (la Dialectique transcendantale) trình bày một cách hệ thống những nguy biện của một lý trí có tham vọng xác định hữu thể tự thân của sự vật.

Nhưng chủ thuyết phê phán của Kant không phải là một thứ hư vô chủ nghĩa đức lý-siêu hình (un nihilisme éthico - métaphysique): Biện chứng siêu nghiệm không nhằm đến cứu cánh là mời gọi sự gia nhập chủ nghĩa duy vật hay chủ nghĩa hoài nghi. Trái lại, ý đồ của nó là giải phóng việc sử dụng thực hành của lý trí khỏi những đe dọa đè nặng lên nó là giao phó những vấn đề siêu hình cho thẩm quyền của lý trí tư biện để ngỏ cánh đồng tự do cho lý trí thực tiễn. Đối với một thứ kiến thức tư biện được coi là phù hư (illusoire), Kant đem niềm tin thay thế: quyền Phê phán lý tính thực tiễn sẽ cho phép tìm lại, trên một lãnh địa khác, với một nền tảng khác, những gì mà các trường phái triết học đã luống công khi kỳ vọng đạt tới. Bộ Phê phán lý tính thuần túy, thực vậy, nhằm quét sạch chướng ngại trên con đường của một nền siêu hình học thích nghi với mục đích của số mệnh chúng ta cũng như việc tạo dựng khả năng tri thức của chúng ta, cho đến lúc đó vẫn còn chưa được nhận ra.

** Về quyền Phê phán lý tính thuần túy, Phần dẫn luận và những câu giới thiệu, nêu ý chính ở đầu mỗi đoạn trích thì chúng tôi vẫn biên dịch theo quyền Philosophes et Philosophie. Còn các đoạn trích văn của Kant chúng tôi mượn bản dịch trực tiếp từ Đức ngữ, giữ đúng nguyên văn bản dịch và những chú giải, của dịch giả Bùi Văn Nam Sơn.*

Phán đoán phân tích và phán đoán tổng hợp

Tất cả các phán đoán đều quy về chỗ gán cho một chủ ngữ nào đó một vị ngữ nào đó; nhưng điều đó là có thể bằng hai cách: bằng phân tích hay bằng tổng hợp. Những phán đoán như "mọi vật thể đều có quang tính/ trương độ", "mọi vật thể đều có sức nặng" thì khác nhau về cơ bản.

Trong mọi phán đoán, quan hệ của chủ ngữ (Subjekt) với vị ngữ (Prädikat) được suy tưởng (tôi chỉ xét những phán đoán khẳng định, vì việc áp dụng vào những phán đoán phủ định sau đó cũng dễ dàng). Quan hệ này có thể có được bằng hai cách. Hoặc vị ngữ B thuộc về chủ ngữ A như là cái gì đã được chứa đựng sẵn trong khái niệm A (dù một cách kín đáo); hoặc B hoàn toàn nằm bên ngoài khái niệm A, dù được nối kết với khái niệm này. Trong trường hợp trước, tôi gọi phán đoán là phân tích; trong trường hợp sau là tổng hợp. Vậy, những phán đoán phân tích (có tính khẳng định) là những phán đoán trong đó sự nối kết của vị ngữ với chủ ngữ được suy tưởng bằng sự đồng nhất (Identität); còn những phán đoán nào trong đó sự nối kết được suy tưởng không có sự đồng nhất là những phán đoán tổng hợp. Ta cũng có thể gọi những phán đoán phân tích là phán đoán giải thích (Erläuterungsurteil), những phán đoán tổng hợp là phán đoán mở rộng (Erweiterungsurteil) bởi vì trong phán đoán trước, vị ngữ không bổ sung gì cho khái niệm của chủ ngữ mà chỉ tách nó ra thành những khái niệm nhỏ [bộ phận] vốn đã được suy tưởng sẵn trong chủ ngữ (dù còn hỗn độn); trái lại, trong phán đoán sau, một vị ngữ được thêm vào cho các khái niệm của chủ ngữ vốn chưa được suy tưởng trong chủ ngữ và dù có phân tích bao nhiêu đi nữa cũng không thể rút ra được. Chẳng hạn khi tôi nói: "Mọi vật thể đều có quang

tính" (1) đó là một phán đoán phân tích. Vì tôi không được phép đi ra ngoài khái niệm được nối kết với "vật thể" để tìm "quảng tính" như cái gì gắn liền với nó mà chỉ phân tích khái niệm "vật thể", nghĩa là tôi chỉ tự ý thức về cái đa tạp mà tôi lúc nào cũng suy tưởng trong khái niệm ấy là tìm gặp ngay thuộc tính này ở trong nó; bởi vậy là một phán đoán phân tích. Ngược lại, khi tôi nói: "Mọi vật thể đều nặng", thuộc tính [hay vị ngữ] "nặng" là cái gì hoàn toàn khác với những gì tôi đã suy tưởng trong khái niệm về "vật thể". Việc thêm vào một thuộc tính như thế mang lại một phán đoán tổng hợp.

Những phán đoán kinh nghiệm (Erfahrungsurteile) đúng nghĩa, nhìn chung đều có tính tổng hợp. Vì thật vô lý khi đặt một phán đoán phân tích trên cơ sở kinh nghiệm, bởi tôi không được phép đi ra khỏi khái niệm của tôi để hình thành phán đoán nên không cần đến bằng chứng nào của kinh nghiệm cho việc này cả. "Một vật thể là có quảng tính" là một mệnh đề đứng vững một cách tiên nghiệm chứ không phải một phán đoán kinh nghiệm. Vì, trước khi tôi đi đến với kinh nghiệm, tôi đã có mọi điều kiện cho phán đoán của tôi ngay bên trong khái niệm, từ đó tôi có thể rút ra thuộc tính này theo nguyên tắc [logic] về mâu thuẫn là ý thức ngay được tính tất yếu của phán đoán mà kinh nghiệm không bao giờ có thể dạy bảo cho tôi được. Ngược lại, dù tôi chưa bao hàm thuộc tính "nặng" trong khái niệm về một vật thể nói chung, khái niệm này vẫn biểu thị một đối tượng của kinh nghiệm thông qua một bộ phận của kinh nghiệm, rồi [sau đó] tôi có thể đưa thêm vào các bộ phận khác của kinh nghiệm như những gì cũng thuộc về bộ phận trước. Trước đó, bằng cách phân tích, tôi đã có thể nhận thức khái niệm về "vật thể" bằng các đặc điểm như quảng tính, tính không thể thâm nhập được, hình thể v.v... vốn đã được suy tưởng trong khái niệm này. Bây giờ tôi mở rộng nhận thức của tôi, và bằng cách nhìn trở lại kinh nghiệm từ đó tôi đã rút ra khái niệm "vật thể", tôi thấy thuộc tính "nặng" bao giờ cũng gắn liền với các đặc điểm trước đây, cho nên tôi bổ sung thêm đặc điểm "nặng" như một thuộc tính [mới] vào cho khái niệm trên một cách tổng hợp. Vậy, bây giờ chính kinh nghiệm mới là cơ sở cho khả thể của việc mở rộng thuộc tính "nặng" vào cho khái niệm "vật thể", vì lẽ cả hai khái niệm, dù cái này không chứa đựng sẵn trong cái kia vẫn thuộc về nhau như là các bộ phận của một toàn bộ, tức cũng là của kinh nghiệm vốn bản thân là sự nối kết tổng hợp của các trực quan, dù sự nối kết này chỉ diễn ra một cách bất tất [ngẫu nhiên, zufällig].

KANT, *Phê phán lý tính thuần túy*, Lời dẫn nhập (ấn bản B).

1. Quảng tính (Ausdehnung) (còn có thể được dịch là "trường độ", "hậu lượng") chỉ việc chiếm một khoảng không gian của vật thể. Quảng tính, hình thể (Gestalt), và tính không thể thâm nhập được (Undurchdringlichkeit)... thường được xem là các thuộc tính cơ bản của "vật thể" ở ngoài ta trong triết học cổ điển. Nhưng cần chú ý, với Kant, Quảng tính (cũng như hình thể...) không phải là thuộc tính "tự thân" của bản thân sự vật ở ngoài ta, độc lập với cảm năng, trái lại, là các khái niệm được hình thành từ sự tổng hợp của cảm năng thông qua trực quan thuần túy về không gian. Điều này sẽ rõ hơn ở phần Cảm năng học siêu nghiệm.

Vấn đề những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm

Tính tiên nghiệm của những phán đoán phân tích là điều quá rõ rồi, nhưng chúng có độc quyền về tính tiên nghiệm không?

Khám phá cơ bản của Kant đó là, có hai loại phán đoán tổng hợp: ngoài những phán đoán tổng hợp,

hậu nghiệm, còn có những phán đoán khác, mặc dầu tổng hợp, nhưng vẫn không kém là tiên nghiệm.

Từ đó rõ ràng là: 1. Thông qua những phán đoán phân tích, nhận thức của ta không hề được mở rộng, trái lại, khái niệm mà tôi đã có chỉ được tháo rời ra và giúp cho bản thân tôi hiểu được nó. 2. Đối với những phán đoán tổng hợp, thì ngoài khái niệm về chủ ngữ, tôi phải có một cái khác nữa (cái X), trên đó giác tính dựa vào để có thể nhận thức một thuộc từ tuy không nằm sẵn trong khái niệm nhưng lại được xem như thuộc về khái niệm ấy.

Nơi những phán đoán kinh nghiệm hay thường nghiệm thì không hề có khó khăn này. Bởi cái X này là kinh nghiệm hoàn chỉnh về đối tượng được tôi suy tưởng thông qua một khái niệm A; khái niệm này chỉ là một bộ phận của kinh nghiệm trên.

Nhưng, đối với những PHÁN ĐOÁN TỔNG HỢP TIÊN NGHIỆM, Phương tiện hỗ trợ này [từ kinh nghiệm] là hoàn toàn thiếu. Nếu tôi muốn đi ra khỏi khái niệm A để nhận thức một cái B khác như là cái nối kết với nó, cái gì làm chỗ dựa cho tôi và sự tổng hợp này có thể có được thông qua cái gì? Bởi ở đây tôi không còn có thuận lợi là đi tìm nó ở đâu đó trong lãnh vực kinh nghiệm. Hãy lấy mệnh đề sau làm ví dụ: "Mọi cái gì xảy ra đều có nguyên nhân". Trong khái niệm về "cái gì xảy ra" tôi cũng lắm có thể suy tưởng về một tồn tại có một thời gian đi trước nó v.v... để từ đó rút ra các phán đoán phân tích. Nhưng khái niệm về một nguyên nhân lại hoàn toàn nằm bên ngoài khái niệm này, và biểu thị một cái gì khác hẳn với "cái xảy ra", do đó không hề được chứa đựng sẵn trong biểu tượng này. Bằng cách nào tôi đi đến chỗ nói được về cái gì hoàn toàn khác với cái xảy ra, và nhận thức khái niệm "nguyên nhân" tuy không chứa đựng sẵn trong khái niệm trước nhưng lại được xem là thuộc về nó và thậm chí thuộc về một cách tất yếu? Ở đây, Cái KHÔNG ĐƯỢC BIẾT = X (das Unbekannte = X) đó là cái gì để cho giác tính dựa vào khi nó tin rằng đã tìm ra được một thuộc tính B xa lạ bên ngoài khái niệm A và lại cho rằng chúng được nối kết với nhau? Không thể là kinh nghiệm được, vì chính nguyên tắc được nêu trên đây [nguyên tắc nhân quả] - không chỉ với tính phổ biến lớn hơn [mà kinh nghiệm không thể mang lại] mà cả biểu hiện về tính tất yếu hoàn toàn tiên nghiệm từ các khái niệm đơn thuần - là cái đã thêm biểu tượng thứ hai [nguyên nhân] vào cho biểu tượng thứ nhất [cái gì đã xảy ra.].

Toàn bộ mục đích tối hậu (Endabsicht) của nhận thức tư biện tiên nghiệm của chúng ta là đặt nền tảng trên những nguyên tắc tổng hợp tức là mở rộng như vậy; bởi vì những phán đoán phân tích tuy là hết sức quan trọng và cần thiết để đạt được sự sáng sủa (Deutlichkeit) của các khái niệm; - sự sáng sủa cần thiết cho một tổng hợp mở rộng chắc chắn hơn, - nhưng [tự nó] không đưa lại sở đắc (Erwerb) thực sự mới mẻ.

[Bản A thêm một đoạn - đã bị lược bỏ - như sau:]

Vậy, ở đây ẩn dấu một bí mật nào đó(1) mà chỉ có sự khai mở bí mật này mới có thể làm cho sự tiến bộ trong lãnh vực vô giới hạn của nhận thức giác tính thuần túy được vững chắc và đáng tin cậy; đó là, với tính phổ biến vốn có, phát hiện cho được cơ sở cho khả thể của những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm và nhận chân các điều kiện làm cho một loại nhận thức như thế có thể có được; và không chỉ biểu thị toàn bộ nhận thức này (vốn tạo nên một chủng loại - Gattung - riêng) trong một hệ thống dựa theo các nguồn suối nguyên thủy, các bộ phận, phạm vi và các ranh giới của nó bằng một sự phác hoạ sơ sài, trái lại cần xác định nó một cách hoàn chỉnh, đồng thời cũng đầy đủ cho việc sử dụng về nó. Trở lên là những nét sơ bộ về đặc điểm riêng có của những phán đoán tổng hợp.

Giả thử chỉ cần một trong những triết gia ngày xưa biết gọi nên vấn đề này thì ắt chỉ riêng vấn đề này thôi cũng đủ sức đề kháng lại một cách mạnh mẽ tất cả các hệ thống của lý tính thuần túy cho tới tận thời đại chúng ta, và đã tiết giảm được biết bao thử nghiệm huênh hoang đã được tiến hành một cách mù quáng do chỗ người ta không biết thực sự họ phải làm gì.

Trong mọi môn khoa học lý thuyết của lý tính (1) đều có chứa đựng những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm như là các nguyên tắc

Vì tính hiển nhiên cứ lý (*évidence de droit*) và tính phổ quát của chúng, những phán đoán toán học được coi là có tính phân tích. Kant kiên trì tranh đấu chống lại ảo tưởng này-một ảo tưởng có tầm vóc không thể tính toán hết được đối với tri thức luận cũng như đối với siêu hình học. Không có một mệnh đề toán học nào có thể được tiếp thu chỉ bởi một phân tích đơn thuần các ý niệm. Chính từ sự hiển nhiên này mà phát sinh toàn bộ vấn đề của Phê bình Lý trí Thuần túy.

1. Những phán đoán Toán học, nhìn chung, đều có tính tổng hợp. Câu nói này có vẻ xa rời với các nhận xét của các nhà phân tích về lý tính con người trước nay, thậm chí trái ngược hẳn với mọi phỏng đoán của họ, dù nó đúng đắn một cách không thể chối cãi và rất quan trọng về hệ quả. Bởi lẽ, nếu ta đã thấy rằng các suy luận của những nhà toán học đều tiến hành dựa theo nguyên tắc mâu thuẫn (2) (do bản tính tự nhiên của mọi sự xác tín hiển nhiên - *apodiktische Gewissheit* - đòi hỏi), người ta đã tưởng rằng các nguyên tắc [toán học] cũng có thể được nhận thức từ nguyên tắc mâu thuẫn; đây là chỗ lầm lẫn vì một mệnh đề tổng hợp tuy có thể được nhận ra theo nguyên tắc mâu thuẫn, nhưng chỉ có thể như thế khi có một mệnh đề tổng hợp khác làm tiền đề để từ đó mệnh đề trên được rút ra chứ không bao giờ tự nơi bản thân nó.

Trước hết, phải chú ý rằng: những mệnh đề toán học đích thực bao giờ cũng là những mệnh đề tiên nghiệm chứ không phải thường nghiệm, vì chúng mang theo tính tất yếu không thể được rút ra từ kinh nghiệm. Nhưng nếu người ta không chịu như thế, cũng không sao, vậy tôi xin giới hạn mệnh đề của tôi chỉ trong toán học thuần túy thôi mà ngay khái niệm của nó [tên gọi "thuần túy"] đã ngụ ý rằng nó không chứa đựng nhận thức thường nghiệm nào, trái lại chỉ toàn là nhận thức thuần túy tiên nghiệm.

Thoạt nhìn, người ta có thể nghĩ rằng: mệnh đề $7+5=12$ chỉ là một mệnh đề phân tích đơn thuần, rút ra từ khái niệm về một tổng của 7 và 5 dựa theo nguyên tắc mâu thuẫn. Chỉ có điều, nếu xem xét mệnh đề ấy kỹ hơn, người ta sẽ thấy rằng khái niệm về tổng của 7 và 5 không chứa đựng điều gì khác hơn là sự hợp nhất của hai con số này trong một con số duy nhất, nhưng qua đó hoàn toàn không hề được suy tưởng về con số duy nhất nào bao hàm cả hai con số kia. Khái niệm về con số 12 không hề được suy tưởng ngay khi tôi chỉ suy tưởng về sự hợp nhất của 7 và 5, và dù tôi có phân tích khái niệm của tôi về một tổng có thể có ấy bao nhiêu đi nữa, tôi cũng sẽ không thể tìm gặp được trong đó con số 12. Người ta phải đi ra khỏi các khái niệm này bằng cách nhờ đến sự trợ giúp của trực quan tương ứng với một trong hai số đó, chẳng hạn nhờ 5 ngón tay, hay (như Segner trong môn Số học của ông) nhờ năm điểm; rồi dần dần đem các đơn vị trong con số 5 được mang lại trong trực quan thêm vào cho khái niệm về con số 7. Vì [trong mệnh đề này] trước hết tôi lấy con số 7, nên bằng cách nhờ vào các ngón tay trong bàn tay như là trực quan cho khái niệm về số 5, tôi đem các đơn vị mà trước đó đã được tập hợp để tạo ra con số 5 thêm dần vào cho số 7 dựa trên hình ảnh [cụ thể của bàn tay tôi], và qua đó tôi thấy con số 12 xuất hiện ra. 5 phải thêm vào cho 7 là điều tôi đã suy tưởng trong khái niệm về một tổng $= 7+5$,

nhưng không hề suy tưởng rằng tổng này phải bằng con số 12. Vậy, mệnh đề số học bao giờ cũng có tính tổng hợp, điều người ta càng thấy rõ khi lấy những con số lớn hơn, vì trong trường hợp đó rõ ràng là, nếu không nhờ trực quan giúp đỡ và chỉ dựa vào sự phân tích đơn thuần các khái niệm, dù ta có xoay trở các khái niệm bao nhiêu theo ý muốn thì cũng không bao giờ tìm ra được tổng số.

Cũng vậy, không có nguyên tắc nào của Hình học thuần túy lại có tính phân tích. Mệnh đề: "đường thẳng giữa hai điểm là đường ngắn nhất" là một mệnh đề tổng hợp. Vì khái niệm của tôi về "thẳng" không chứa đựng khái niệm nào về lượng [tức độ ngắn/ dài] mà chỉ khái niệm về một tính chất [tính thẳng]. Khái niệm về cái "ngắn nhất" ấy là cái gì hoàn toàn được thêm vào chứ không thể được rút ra từ sự phân tích khái niệm "đường thẳng". Rõ ràng ở đây cần có sự trợ giúp của trực quan, và chỉ nhờ nó, sự tổng hợp mới có thể có được.

Một số ít nguyên tắc, được các nhà hình học giả định tiên quyết như các tiên đề [tiền giả định] (voraussetzen) đúng là có tính phân tích và dựa trên nguyên tắc mâu thuẫn; nhưng chúng chỉ phục vụ như các mệnh đề đồng nhất cho chuỗi của phương pháp chứ không như các nguyên tắc, v.d: $a=a$, cái toàn bộ là bằng với chính nó, hoặc $(a+b)>a$, tức là cái toàn bộ là lớn hơn bộ phận của nó. Thế nhưng, ngay các mệnh đề này tuy có giá trị là nhờ dựa vào các khái niệm đơn thuần, nhưng sở dĩ được chấp nhận trong toán học cũng là vì chúng có thể được diễn tả trong trực quan. Điều làm cho ta ngỡ rằng ở đây, thuộc tính của các phán đoán hiển nhiên ấy vốn nằm sẵn trong khái niệm của ta nên phán đoán là có tính phân tích, là do tính nước đôi (Zweideutigkeit) của thuật ngữ. Thật vậy, đối với một khái niệm được cho, ta phải suy tưởng thêm (hinzudenken) một thuộc tính nào đó vào cho nó và sự tất yếu này gắn chặt với các khái niệm. Nhưng vấn đề không phải là những gì ta phải suy tưởng thêm vào cho khái niệm được cho, mà là những gì ta đã thực sự suy tưởng ở bên trong nó, dù còn tối tăm [mù mờ], do đó, ta thấy thuộc tính tuy thiết yếu gắn liền với khái niệm, nhưng không phải như được suy tưởng ngay trong bản thân khái niệm mà là nhờ trực quan phải được thêm vào cho khái niệm.

2. Khoa học tự nhiên (Vật lý học) cũng chứa đựng bên trong nó các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm như là các nguyên tắc. Tôi chỉ nêu một cặp mệnh đề làm ví dụ, như: "Trong mọi biến đổi của thế giới vật thể, lượng của vật chất không biến đổi" hay: "Trong mọi thông báo (Mitteilung) về vận động, tác động và phản tác động bao giờ cũng phải bằng nhau". Nơi cả hai mệnh đề này, không chỉ tính tất yếu, tức nguồn gốc tiên nghiệm mà cả việc chúng là những mệnh đề tổng hợp là rất rõ ràng. Bởi vì, trong khái niệm về "vật chất", tôi không suy tưởng về tính thường tồn (Beharrlichkeit) [tức không thay đổi về lượng] mà chỉ suy tưởng đơn thuần về sự hiện diện của nó trong không gian do sự lấp đầy của nó. Vậy là tôi thực sự đi ra ngoài khái niệm về "vật chất" để suy tưởng thêm cho nó một cái gì tiên nghiệm mà tôi suy tưởng. Như thế, mệnh đề này không được suy tưởng một cách phân tích, mà là tổng hợp, nhưng lại là tiên nghiệm, và những mệnh đề còn lại là của phần thuần túy trong khoa học tự nhiên cũng đều như vậy cả.

3. Siêu hình học - nếu ta xem nó đến nay cũng chỉ mới là một khoa học được thử nghiệm (3), dù là một khoa học không thể thiếu được do bản tính tự nhiên của lý tính con người đòi hỏi - ắt phải chứa đựng những nhận thức tổng hợp tiên nghiệm. Nhiệm vụ của siêu hình học không phải là tháo rời và qua đó, giải thích một cách phân tích những khái niệm mà ta đã tạo ra một cách tiên nghiệm về những sự vật; trái lại, do mong muốn mở rộng các nhận thức tiên nghiệm, ta phải sử dụng các nguyên tắc để thêm vào cho khái niệm được cho, những gì đã không được chứa đựng sẵn trong nó, và bằng những suy tưởng tổng hợp tiên nghiệm, ta đi rất xa ra khỏi những khái niệm mà bản thân kinh nghiệm cũng không thể

theo kịp, chẳng hạn trong mệnh đề: "Thế giới [vũ trụ] phải có một khởi điểm đầu tiên" v.v...; như thế tức là ít nhất về mặt ý đồ, Siêu hình học bao gồm toàn những mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm.

KANT, Phê bình lý tính thuần túy, Lời dẫn nhập, bản B.

1. "Các khoa học lý thuyết của lý tính" (theoretische Wissenschaften der Vernunft): (có thể nói gọn là: các khoa học thuần lý) là các khoa học, theo Kant, chỉ dựa vào lý tính chứ không (vd: Toán học) hoặc không hoàn toàn dựa vào kinh nghiệm (vd: vật lý học).
2. Nguyên tắc mâu thuẫn (Satz des Widerspruchs; Latinh: principium contradictionis): thật ra phải gọi là nguyên tắc loại trừ hoặc ngăn cấm mâu thuẫn. Một trong các nguyên tắc cơ bản của Lôgic hình thức ("lôgic học phổ biến", theo cách gọi của Kant) do Aristote nêu ra, theo đó các mệnh đề mâu thuẫn nhau không thể cùng đúng; và thường được phát biểu như sau: "Cùng một thuộc tính không thể đồng thời thuộc về và không thuộc về một đối tượng". (Sự phủ định của A là sai, nếu bản thân A là đúng). Xem thêm ý kiến phê phán của Kant đối với nguyên tắc này ở B190-193.
3. "Siêu hình học mới là một khoa học được thử nghiệm" [đang được tìm kiếm].

Vấn đề chủ yếu (1) của lý tính thuần túy:

Như vậy các môn toán học và vật lý thuần túy chứa đựng những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm. Đó là một sự kiện không thể bác bỏ, cần được giải thích và cần xác định những điều kiện khả hữu; điều này trong mục đích trả lời câu hỏi xem siêu hình học có thể có kỳ vọng tạo ra những phán đoán loại này hay không.

Người ta đã đạt được rất nhiều điều một khi có thể đưa một số lượng lớn các nghiên cứu [riêng lẻ] vào trong công thức chung của một vấn đề duy nhất. Vì qua đó, không chỉ tự làm cho công việc nghiên cứu của riêng mình được dễ dàng vì xác định nó một cách chính xác, mà còn giúp cho bất cứ ai khác muốn kiểm tra công việc cũng dễ đánh giá xem dự định đích thực (eigentlich) của lý tính thuần túy được chứa đựng trong câu hỏi [duy nhất] sau đây: **LÀM SAO CÓ THỂ CÓ ĐƯỢC NHỮNG PHÁN ĐOÁN TỔNG HỢP TIỀN NGHIỆM?**

Sở dĩ môn Siêu hình học cho tới nay vẫn còn ở trong tình trạng bấp bênh của sự thiếu vững chắc và đầy các mâu thuẫn là phải quy về cho nguyên nhân duy nhất sau đây: người ta đã không sớm nhận ra vấn đề [chủ yếu] này và có lẽ cả sự khác nhau giữa phán đoán phân tích và phán đoán tổng hợp. Sự đứng vững hay sụp đổ của Siêu hình học là dựa trên việc giải quyết vấn đề này hay là, dựa trên chứng minh thoả đáng rằng khả thể mà vấn đề này đòi hỏi [tức có các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm trong [Siêu hình học] là hoàn toàn không thể có được trong thực tế. Trong số các triết gia, DAVID HUME là người đã tiến đến gần [việc giải quyết] vấn đề này nhất, nhưng do ông không suy nghĩ về nó một cách chính xác đúng mực cũng như trong tính phổ biến [toàn diện], nên đã chỉ dừng lại ở mệnh đề tổng hợp về sự nối kết của kết quả với nguyên nhân (Principium causalitatis - Latinh: nguyên tắc nhân quả), từ đó tin rằng một mệnh đề tiên nghiệm như thế là hoàn toàn không thể có được; và theo các suy luận của ông, tất cả những gì ta gọi là Siêu hình học rút cục chỉ là một ảo tưởng đơn thuần của nhận thức lý tính sai lầm, vì [theo ông] thực ra những gì lý tính đã vay mượn từ trong kinh nghiệm thì lại do thói quen, lý tính đã cho chúng mang vẻ ngoài của tính tất yếu. Ông chắc hẳn không bao giờ đưa ra khẳng định có tính phá huỷ mọi triết học thuần túy như vậy, nếu ông xem xét vấn đề của chúng ta trong tính phổ biến

của nó, bởi ông sẽ nhận ra ngay rằng, theo lập luận của ông, cũng sẽ không thể có được môn toán học thuần túy, vì toán học chứa đựng các mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm; và chính trí tuệ sáng suốt của ông ấy sẽ ngăn cản ông trước một khẳng định như thế.

Giải quyết vấn đề trên đây cũng đồng thời bao hàm việc giải quyết khả thể của việc sử dụng lý tính thuần túy để đặt cơ sở và tiến hành mọi ngành khoa học khác có chứa đựng nhận thức lý thuyết tiên nghiệm về các đối tượng, tức đồng thời trả lời cho các câu hỏi:

- LÀM THẾ NÀO TOÁN HỌC THUẦN TUÝ CÓ THỂ CÓ ĐƯỢC?

- LÀM THẾ NÀO KHOA HỌC TỰ NHIÊN THUẦN TUÝ CÓ THỂ CÓ ĐƯỢC?

Vì các khoa học này đã có thực rồi, nên câu hỏi đúng hơn chỉ là: chúng đã có thể trở thành khoa học thuần túy như thế nào chứ việc chúng phải có thể trở thành khoa học đã được chứng minh bằng thực tế (2). Nhưng, riêng đối với Siêu hình học, chính tình trạng tồi tệ của nó cho đến nay, và do không một bước tiến lên duy nhất nào của nó cho đến nay liên quan đến mục đích cơ bản cho phép người ta có thể bảo rằng nó đã thực sự tồn tại, nên người ta có lý do để nghi ngờ cả khả năng tồn tại của Siêu hình học.

Tuy nhiên, theo một nghĩa nào đó, loại nhận thức này cũng phải được thừa nhận là có thực, và Siêu hình học, dù chưa phải là một khoa học, thì ít ra cũng có thực như là THIÊN HƯỚNG TỰ NHIÊN (NATURANLAGE METAPHYSICA NATURALIS). Bởi vì lý tính con người, không cần phải do lòng kiêu mạn muốn hiểu biết tất cả, nhưng do nhu cầu tự thân thúc đẩy, luôn tiến lên không ngừng nghỉ, đi tới những câu hỏi mà không một sự sử dụng kinh nghiệm nào của lý tính, tức không nguyên tắc nào được vay mượn từ kinh nghiệm có thể trả lời được, và vì thế, mỗi khi lý tính tự mở rộng để đi tới tư biện thì trong mọi con người bao giờ cũng đã và sẽ mãi mãi có mặt một Siêu hình học nào đó như là cái gì có thực. Chính từ một thứ Siêu hình học luôn luôn có thực trong mọi con người này mà có câu hỏi: "LÀM THẾ NÀO SIÊU HÌNH HỌC, NHƯ LÀ THIÊN HƯỚNG TỰ NHIÊN, CÓ THỂ CÓ ĐƯỢC?" tức cũng là hỏi: câu hỏi mà lý tính tự đặt ra cho chính mình và được chính nhu cầu của mình thúc đẩy để trả lời với tất cả khả năng là được nảy sinh ra như thế nào từ bản tính tự nhiên của lý tính con người nói chung?

Nhưng vì mọi cố gắng cho đến nay để trả lời các câu hỏi tự nhiên, chẳng hạn thế giới có một khởi đầu hay có tự vĩnh hằng v.v... lúc nào cũng gặp phải các mâu thuẫn không thể tránh khỏi, nên người ta không thể thoả mãn với thiên hướng tự nhiên đơn thuần hướng đến Siêu hình học, tức là với bản thân quan năng lý tính thuần túy lúc nào cũng nảy sinh một thứ Siêu hình học nào đó (tùy theo ý muốn của lý tính); trái lại, nhất thiết phải có khả năng cùng với nền Siêu hình học ấy đi đến sự xác tín rằng có hay không có sự hiểu biết về các đối tượng, tức là, hoặc đưa ra quyết định về các đối tượng của các câu hỏi của Siêu hình học, hoặc về năng lực và sự bất lực của lý tính trong việc phán đoán về các đối tượng ấy; nói khác đi, hoặc mở rộng lý tính thuần túy của ta một cách đáng tin cậy hoặc phải đặt ra cho nó các giới hạn (Schranken) nhất định và chắc chắn. Câu hỏi sau cùng thoát thai từ vấn đề chủ yếu nói trên chính là câu hỏi chính đáng sau đây: LÀM THẾ NÀO ĐỂ SIÊU HÌNH HỌC CÓ THỂ CÓ ĐƯỢC NHƯ MỘT KHOA HỌC? (WIE IST METAPHYSIK ALS WISSENSCHAFT MÜGLICH?)

Phê phán lý tính thuần túy, do đó, tất yếu sẽ dẫn đến [một nền Siêu hình học như là] KHOA HỌC; trái lại, sự sử dụng lý tính một cách giáo điều, không có Phê phán nhất thiết dẫn đến các khẳng định không

có cơ sở mà lập trường có vẻ đối lập với nó nhất định sẽ dẫn tới thuyết hoài nghi (Skeptizismus).

Khoa học này cũng có thể không có sự dài dòng lê thê đáng sợ vì nó không đi vào những đối tượng của lý tính mà tính đa tạp là vô tận, nhưng chỉ phải làm việc với chính bản thân nó, tức là với các vấn đề nảy sinh hoàn toàn từ chính trong lòng nó; và không phải do bản tính tự nhiên của những sự vật khác biệt với nó mà do chính bản tính tự nhiên của nó đặt ra. Bởi vì, nếu một khi lý tính trước đó đã nhận biết một cách hoàn chỉnh năng lực của riêng nó đối với những đối tượng có thể xuất hiện ra cho nó trong kinh nghiệm, lý tính sẽ dễ dàng xác định một cách hoàn chỉnh và chắc chắn phạm vi và các ranh giới của việc thử sử dụng lý tính ra bên ngoài mọi ranh giới của kinh nghiệm.

Vậy, người ta có thể và phải xem mọi nỗ lực đã làm cho đến nay để xây dựng nên Siêu hình học một cách giáo điều như thể chưa từng xảy ra (ungeschehen); bởi lẽ những gì được phân tích trong nền Siêu hình học này hay nền Siêu hình học kia, tức là sự tháo rời đơn thuần các khái niệm vốn có sẵn một cách tiên nghiệm trong lý tính chúng ta, vẫn hoàn toàn chưa phải là mục đích mà chỉ là sự chuẩn bị cho Siêu hình học đích thực, tức là mở rộng các nhận thức tiên nghiệm một cách tổng hợp; việc phân tích ấy là vô dụng với mục đích này, vì nó chỉ cho thấy những gì được chứa đựng trong các khái niệm trên, chứ không cho thấy chúng ta làm thế nào đi đến được với các khái niệm như vậy một cách tiên nghiệm, để sau đó có thể xác định cả việc sử dụng các khái niệm này một cách có hiệu lực [chính đáng] đối với những đối tượng của mọi nhận thức nói chung. Một ít sự tự phủ nhận là cần thiết để từ bỏ tất cả các yêu sách này, vì các mâu thuẫn không thể phủ nhận được và cũng không thể tránh được của lý tính với chính nó trong phương pháp giáo điều đã từ lâu huỷ hoại uy tín của mọi hệ thống Siêu hình học xuất hiện cho tới nay. Mặt khác, lại cần thiết có nhiều sự kiên định hơn để không lùi bước trước những khó khăn đến từ bên trong và sự chống đối đến từ bên ngoài nhằm thúc đẩy sự phát triển lớn mạnh của một môn khoa học không thể thiếu được của lý tính con người bằng một sự nghiên cứu khác hẳn, hoàn toàn ngược lại với trước nay; một môn khoa học - [Siêu hình học] - mà người ta có thể chặt bỏ mọi cành nhánh mọc ra từ thân cây nhưng không thể nào đốn bỏ tận gốc được.

KANT, Phê phán lý tính thuần túy, Lời dẫn nhập, ấn bản B.

"Allgemeine Aufgabe": vấn đề (chữ "Aufgabe" cũng còn có nghĩa là "vấn đề đặt ra như là nhiệm vụ" - "aufgegeben") phổ biến hay tổng quát, chung nhất. Chúng tôi dịch là "vấn đề chủ yếu" cho dễ hiểu và có ý nhấn mạnh.

Đối với khoa học tự nhiên thuần túy có thể ta còn ít nhiều nghi ngờ về điều sau này [chứa đựng các nhận thức tiên nghiệm]. Nhưng chỉ cần xem xét kỹ các mệnh đề khác nhau xuất hiện ngay từ đầu trong vật lý học thực sự (thường nghiệm) như về tính thường tồn [không biến đổi] của lượng vật chất, về quán tính, về sự bằng nhau của tác động và phản tác động v.v..., người ta sẽ thấy ngay rằng những mệnh đề ấy tạo thành một môn Vật lý học thuần túy hay thuần lý (physica pura hay rationalis), xứng đáng được trình bày tách rời như một khoa học riêng biệt dù rộng hay hẹp nhưng có phạm vi hoàn chỉnh của nó.

Ý tưởng và sự phân chia [nội dung] của một môn khoa học đặc thù mang tên Phê phán lý tính thuần túy.

Từ tất cả những điều nói trên mang lại ý tưởng (về một khoa học đặc thù có thể mệnh danh là Phê phán lý tính thuần túy. Lý tính là quan năng mang lại các Nguyên tắc của nhận thức tiên nghiệm. Vì thế lý

tính thuần túy là quan năng chứa đựng các Nguyên tắc để nhận thức cái gì một cách tuyệt đối tiên nghiệm (schlechthin a priori). Vậy, BỘ CÔNG CỤ (ORGANON) của lý tính thuần túy sẽ là tổng thể (Inbegriff) những Nguyên tắc, theo đó mọi nhận thức thuần túy tiên nghiệm có thể đạt được và thực sự được hình thành. Việc áp dụng cặn kẽ một Bộ Công cụ như thế sẽ mang lại một Hệ thống của lý tính thuần túy. Nhưng vì điều này đòi hỏi rất nhiều thứ và hiện vẫn chưa thể khẳng định liệu ở đây cũng có thể có một sự mở rộng nhận thức của ta hay không và có thể mở rộng trong những trường hợp nào; cho nên ta có thể xem một môn khoa học chỉ nhằm đánh giá đơn thuần về lý tính thuần túy, về các nguồn gốc và các ranh giới của nó như là môn Dự bị (Propedeutik) cho [bản thân] hệ thống của lý tính thuần túy. Môn dự bị như vậy chưa thể mang tên là một Học thuyết (Doktrin) mà chỉ mới là sự Phê phán lý tính thuần túy, và ích lợi của nó đối với sự tư biện (Spekulation) thực sự chỉ là tiêu cực (negativ), không nhằm phục vụ việc mở rộng mà chỉ làm trong sạch (Luterung) lý tính của chúng ta, giữ cho lý tính không rơi vào các sai lầm, và như vậy cũng đã là thu hoạch được rất nhiều rồi. Tôi gọi mọi nhận thức là SIÊU NGHIỆM (TRANSZENDENTAL) khi chúng không chỉ nghiên cứu các đối tượng mà nghiên cứu chung về phương cách nhận thức của ta (Erkenntnisart) về các đối tượng, trong chừng mực phương cách ấy có thể có được một cách tiên nghiệm. Một hệ thống các khái niệm như vậy sẽ được gọi là TRIẾT HỌC - SIÊU NGHIỆM (TRANSZENDENTALE PHILOSOPHIE). Nhưng, một triết học như thế cũng còn là quá nhiều đối với bước đầu này. Bởi vì, một khoa học như thế phải bao gồm không chỉ nhận thức phân tích mà cả nhận thức tổng hợp tiên nghiệm một cách đầy đủ, tức là đối với mục đích của chúng ta hiện nay, nó có một phạm vi quá rộng; trong khi ta chỉ được phép tiến hành công việc phân tích (Analysis) trong mức độ cần thiết (notwendig) không thể thiếu được để nhận ra các nguyên tắc của sự tổng hợp tiên nghiệm trong toàn bộ phạm vi của nó như là điều duy nhất hiện nay ta phải quan tâm tìm kiếm. Do đó, công việc nghiên cứu mà bây giờ chúng ta bắt tay vào chưa thể được gọi đúng nghĩa là Học thuyết mà chỉ là sự Phê phán siêu nghiệm, vì nó không có mục đích mở rộng bản thân nhận thức mà chỉ điều chỉnh (Berichtigung) nhận thức nhằm mang lại hòn đá thử (Probierstein) về giá trị hay vô giá trị của mọi nhận thức tiên nghiệm. Một sự Phê phán như thế là sự chuẩn bị, trong mức độ có thể cho một BỘ CÔNG CỤ (ORGANON) (2) và nếu việc này cũng không thành công, thì ít nhất cũng chuẩn bị cho một BỘ CHUẨN TẮC (KANON) (3) của lý tính để một ngày nào đó, căn cứ vào bộ chuẩn tắc này, hệ thống hoàn chỉnh của triết học về lý tính thuần túy-dù để mở rộng hay chỉ để giới hạn nhận thức của lý tính - sẽ có thể được trình bày không những một cách phân tích mà cả một cách tổng hợp.

Điều này là khả thi, và thậm chí một hệ thống như thế cũng hy vọng sẽ được hoàn tất trọn vẹn mà có thể không có quy mô quá lớn lao là điều ta có thể định lượng ngay từ đầu, bởi ở đây không phải bản tính tự nhiên của những sự vật vốn vô cùng tận mà là chính giác tính phán đoán về bản tính của sự vật, và giác tính này cũng chỉ ở phương diện về nhận thức tiên nghiệm của nó thôi làm nên đối tượng [nghiên cứu] cho ta; nên trữ lượng của nó - bởi ta không được phép đi tìm ở bên ngoài ta-là không thể ẩn giấu đối với ta được, và theo phỏng đoán, là một số lượng nhỏ có thể được thu thập đầy đủ, xem xét về giá trị hay vô giá trị và được đánh giá đúng đắn.

Người ta càng không nên chờ đợi ở đây một sự phê phán các tác phẩm hay các hệ thống [triết học] về lý tính thuần túy, mà là sự phê phán bản thân quan năng lý tính thuần túy. Và chỉ khi lấy việc phê phán này làm nền tảng, người ta mới có một viên đá thử chắc chắn để đánh giá nội dung triết học của các tác phẩm xưa cũng như nay trong ngành chuyên môn này; còn ngược lại thì không khác gì nhà viết sử hay vị thẩm phán không có thẩm quyền lại đi đánh giá các khẳng quyết không có cơ sở của người khác bằng các khẳng quyết cũng không có cơ sở của chính mình.

Triết học siêu nghiệm là Ý niệm (Idee) về một môn khoa học mà sự Phê phán lý tính thuần túy có nhiệm vụ phác họa toàn bộ kế hoạch một cách kiến trúc (architektonisch), nghĩa là từ các nguyên tắc, với sự đảm bảo hoàn toàn về tính hoàn chỉnh và tính vững chắc [an toàn] (Sicherheit) của mọi bộ phận làm nên toà nhà ấy. Triết học-Siêu nghiệm là hệ thống tất cả các nguyên tắc của lý tính thuần túy. Sở dĩ công cuộc phê phán này không được gọi là bản thân Triết học-Siêu nghiệm chỉ là vì, để là một Hệ thống hoàn chỉnh, sự phê phán phải bao gồm một công cuộc phân tích (Analysis) toàn bộ nhận thức tiên nghiệm của con người. Công cuộc phê phán của chúng ta tất nhiên cũng phải kể ra một cách hoàn chỉnh tất cả các khái niệm gốc (Stamm-begriffe) (4) tạo nên nhận thức thuần túy đã nói. Chỉ có điều là sự phân tích cặn kẽ bản thân các khái niệm gốc này cũng như việc xem xét hoàn chỉnh những khái niệm phái sinh được rút ra từ chúng là chưa được làm, với lý do: phần vì việc tháo rời [phân tích] này là không cần thiết vì nó không có sự khó khăn trở ngại như đã gặp phải ở việc tổng hợp (Synthesis) là mục đích thực sự của toàn bộ quyển Phê phán này; phần khác, việc này sẽ đi ngược lại tính nhất trí của kế hoạch, nếu buộc nó phải chịu cả trách nhiệm nghiên cứu về tính hoàn chỉnh của sự phân tích lẫn sự dẫn xuất; điều mà xét về mục đích, chưa phải là việc cần làm lúc này. Bổ sung tính hoàn chỉnh không những của việc phân tích [các khái niệm gốc] mà cả của việc dẫn xuất [rút ra những khái niệm phái sinh] từ các khái niệm tiên nghiệm sẽ được [sự phân tích] mang lại trong tương lai là điều dễ dàng, miễn là một khi ta đã có tất cả các khái niệm gốc làm các nguyên tắc nền tảng cho sự tổng hợp và xét về mục đích cơ bản ấy, không có gì còn thiếu.

Tóm lại tất cả những gì tạo nên Triết học-Siêu nghiệm đều thuộc về công cuộc Phê phán lý tính thuần túy và sự Phê phán là Ý niệm hoàn chỉnh về Triết học-Siêu nghiệm, tuy nhiên, chưa phải là bản thân môn khoa học này; bởi vì công cuộc Phê phán chỉ tiến hành việc phân tích ở mức độ cần thiết nhằm tìm hiểu hoàn chỉnh về nhận thức tổng hợp tiên nghiệm.

Đặc điểm cần chú ý hơn cả khi phân chia [nội dung] của một khoa học như vậy là: không được để bất kỳ khái niệm nào có chứa đựng cái gì thường nghiệm chen lẫn vào trong đó, hay [nói cách khác], nhận thức tiên nghiệm phải hoàn toàn thuần túy. Cho nên, dù các nguyên tắc tối cao của đạo đức (Moralitt) và những khái niệm nền tảng của nó đều là những nhận thức tiên nghiệm, nhưng chúng lại không thuộc về Triết học-Siêu nghiệm, bởi lẽ tuy chúng không dùng các khái niệm về khoái lạc và đau khổ, về các dục vọng và xu hướng (Neigungen)v.v... - nhìn chung đều có nguồn gốc thường nghiệm - làm nền tảng cho những điều lệnh (Vorschriften) [đạo đức], thế nhưng trong khái niệm về nghĩa vụ, chúng nhất thiết phải đưa cái khái niệm thường nghiệm này vào trong hệ thống đạo đức thuần túy xem chúng như là trở lực cần phải vượt qua, hay như sự kích thích (Anreiz) không được phép trở thành động cơ hành động [đạo đức]. Do đó, Triết học - Siêu nghiệm là một triết học của lý tính thuần túy, và sự tư biện đơn thuần mà thôi. Vì mọi cái gì thực hành (praktisch) mà có chứa đựng các động cơ (Triebfedern) đều quan hệ với các xúc cảm là những cái thuộc về các nguồn nhận thức thường nghiệm.

Bây giờ, nếu ta muốn, từ quan điểm tổng quát của một hệ thống nói chung, phân chia nội dung của khoa học này, nó phải bao gồm hai phần: phần thứ nhất là một Học thuyết về các yếu tố cơ bản của nhận thức (Elementarlehre), phần thứ hai là một Học thuyết về phương pháp (Methodenlehre) của lý tính thuần túy, đó là những gì ta sẽ trình bày dưới đây. Mỗi phần chính này có các phần nhỏ mà chưa thể trình bày hết lý do ở đây được. Nhưng, điều có vẻ cần thiết phải nói ngay trong Lời Dẫn Nhập này là: Có hai nguồn gốc (Stämme) trong nhận thức của con người; chúng có lẽ cùng bắt nguồn từ một căn nguyên chung mà ta không biết được, đó là CẢM NĂNG (SINN- LICHKEIT) và GIÁC TÍNH (VERSTAND); nhờ CẢM NĂNG, những đối tượng được mang lại cho ta, nhờ CẢM TÍNH, chúng

được ta suy tưởng. Cảm năng, trong chừng mực chứa đựng các biểu tượng tiên nghiệm làm điều kiện nhờ đó những đối tượng được mang lại cho ta; nó thuộc về Triết học-Siêu nghiệm. Học thuyết Siêu nghiệm về cảm năng sẽ phải thuộc về phần đầu tiên của khoa học về các yếu tố cơ bản, vì các điều kiện nhờ đó những đối tượng của nhận thức con người được mang lại phải đi trước phần chúng được ta suy tưởng. [tức phần thứ hai của Học thuyết cơ bản, gọi là Lôgích học siêu nghiệm bàn về các khái niệm thuần túy của giác tính].

KANT, Phê phán lý tính thuần túy, Lời dẫn nhập, Bản B.

Ý tưởng hay Ý niệm (Idee) về một khoa học.

Bộ công cụ (Organon) của lý tính thuần túy, tổng thể các nguyên tắc nhờ đó mọi nhận thức thuần túy tiên nghiệm có thể hình thành và mang lại cho ta.

Bộ chuẩn tắc (Kanon): Công cụ phương pháp luận của các khoa học đặc thù.

"Các khái niệm gốc" (Stamm-begriffe): các khái niệm căn nguyên (ursprüngliche), originale, là các khái niệm tối cao không được rút ra từ các khái niệm nào cao hơn nữa, trái lại từ chúng có thể rút ra (dẫn xuất) các khái niệm phái sinh (abgeleitete Begriffe) khác. Các khái niệm gốc của giác tính chính là các phạm trù (Kategorien).

Không gian và thời gian chỉ có thể là những điều kiện chủ quan đơn thuần của trực quan chúng ta

Sự tồn tại của những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm trong toán học (hình học, đại số) và của lý thuyết thuần túy về chuyển động ngăn cấm người ta nhìn trong không gian và thời gian những điều kiện cho khả tính của chính các sự vật. Hơn nữa, những phán đoán này chỉ có thể được giải thích nếu không gian và thời gian là những điều kiện chủ quan đơn thuần của kinh nghiệm bên ngoài và kinh nghiệm nội tâm.

Giả thiết rằng không gian và thời gian tồn tại khách quan như những vật_tự thân, trước hết ta thấy: cả hai [không gian và thời gian] phải mang lại một số lượng lớn những mệnh đề tổng hợp và tiên nghiệm hiển nhiên về không gian, nên ở đây ta ưu tiên xét về không gian để làm ví dụ. Vì lẽ những mệnh đề của môn Hình học đều được nhận thức một cách tổng hợp tiên nghiệm với sự xác tín hiển nhiên, vậy tôi xin hỏi: Từ đâu các bạn có được những mệnh đề như vậy, và giác tính của ta dựa vào đâu để đi đến được những chân lý tuyệt đối tất yếu và có giá trị phổ biến như vậy? Không có con đường nào khác, ngoài việc thông qua các khái niệm hoặc là thông qua các trực quan: nhưng cả hai hoặc được mang lại một cách tiên nghiệm hoặc hậu nghiệm. Bằng con đường sau, tức bằng các khái niệm thường nghiệm [hậu nghiệm] cùng với cơ sở mà chúng dựa vào là trực quan thường nghiệm, không thể mang lại các mệnh đề tổng hợp nào ngoài những mệnh đề chỉ có tính thường nghiệm, tức là mệnh đề kinh nghiệm, do đó không phải bao giờ có thể bao hàm được tính tất yếu và tính phổ biến tuyệt đối vốn là đặc điểm tiêu biểu của mọi mệnh đề hình học. Còn đối với con đường trước và là con đường duy nhất, đó là: hoặc thông qua các khái niệm đơn thuần hoặc thông qua các trực quan tiên nghiệm để đạt được các nhận thức như thế; rõ ràng là từ các khái niệm đơn thuần ta không thể đạt được nhận thức tổng hợp nào cả mà chỉ có nhận thức phân tích thôi. Các bạn thử lấy mệnh đề: "Hai đường thẳng không thể bao chứa một không gian, do đó không hình thể nào có thể có được" và thử rút mệnh đề ấy ra từ khái niệm về các đường thẳng và con số hai; hoặc cũng thế với mệnh đề: "Từ ba đường thẳng có thể có được một hình thể" và hãy thử rút mệnh đề ấy ra chỉ từ các khái niệm đơn thuần này. Mọi nỗ lực của các bạn đều

hoài công và các bạn thấy buộc phải cầu cứu đến trực quan cũng như môn Hình học lúc nào cũng làm thế. Vậy tức là: các bạn mang lại cho chính mình một đối tượng trong trực quan; thế nhưng, trực quan này thuộc loại nào, nó là một trực quan tiên nghiệm hay trực quan thường nghiệm? Nếu là thuộc trực quan thường nghiệm, thì không bao giờ từ đó có thể có được một mệnh đề có giá trị phổ biến, càng không thể có một mệnh đề hiển nhiên (apodictisch), bởi vì kinh nghiệm không khi nào có thể mang lại một mệnh đề như thế. Vậy, các bạn phải mang lại cho mình một đối tượng tiên nghiệm trong trực quan và đặt mệnh đề tổng hợp của các bạn trên cơ sở này. Nhưng nếu không tồn tại sẵn trong các bạn một quan năng để trực quan tiên nghiệm, nếu điều kiện chủ quan này - về mặt mô thức-không đồng thời là điều kiện phổ biến tiên nghiệm chỉ nhờ đó đối tượng của bản thân trực quan (bên ngoài) này chỉ có thể có được, và nếu đối tượng (hình tam giác) là cái gì tự thân, không có quan hệ nào với chủ thể các bạn: vậy làm sao các bạn có thể nói rằng, cái gì là tất yếu để cấu tạo (konstruieren) nên hình tam giác theo các điều kiện chủ quan của các bạn cũng phải tất yếu thuộc về hình tam giác tự thân? Bởi vì như thế, các bạn không thể thêm vào cho các khái niệm của các bạn (về ba đường thẳng) một cái gì mới (hình thể), và cái mới này sở dĩ phải được xem là có một cách tất yếu nơi đối tượng là bởi vì đối tượng này được mang lại trước khi có nhận thức chứ không phải nhờ có nhận thức. Vậy nếu không gian (và cả thời gian nữa) không phải là mô thức đơn thuần của trực quan của bạn, chứa đựng các điều kiện tiên nghiệm chỉ nhờ đó các sự vật có thể trở thành các đối tượng bên ngoài cho các bạn, những đối tượng ấy sẽ không là gì cả nơi tự thân chúng khi không có các điều kiện chủ quan này, và các bạn không thể tạo nên bất kỳ điều gì có tính tổng hợp và tiên nghiệm về những đối tượng bên ngoài. Tóm lại, điều chắc chắn không thể nghi ngờ chứ không phải chỉ có thể hay có lẽ, đó là: không gian và thời gian, với tư cách là các điều kiện tất yếu của mọi kinh nghiệm (bên ngoài và bên trong), chỉ là các điều kiện chủ quan của mọi trực quan chúng ta; vì thế, ở trong mỗi quan hệ với các điều kiện này, mọi đối tượng chỉ là những hiện tượng chứ không phải là những vật_tự thân được mang lại cho ta bằng phương cách đặc thù này. Cũng lý do đó, về những gì liên quan đến những mô thức của những hiện tượng, nó cho phép ta phát biểu nhiều điều tiên nghiệm, nhưng không thể phát biểu điều gì về vật_tự thân là cái có thể làm nền tảng của những hiện tượng này.

KANT, Phê phán lý tính thuần túy, Cảm năng học siêu nghiệm, Ch.II.

Giác tính* là nhà lập pháp của thiên nhiên

Tính tất yếu và tính phổ quát của các quy luật tự nhiên từ đâu mà có? Từ giác tính (Đức: Verstand; Pháp: Entendement). Đó là vì giác tính cần được định nghĩa như là quyền lực của quy luật, không phải chỉ là quyền lực đơn thuần để tự làm ra những quy luật bằng cách đối chiếu, trong khi dựa vào sự dạy bảo của kinh nghiệm, mà là quyền lực chỉ định những quy tắc cho kinh nghiệm.

Có lẽ người ta có thể tưởng tượng một thiên nhiên nổi loạn chống lại những luật tắc của giác tính, những điều kiện qua đó các sự vật được ban cho chúng ta, thì hoàn toàn độc lập với những điều kiện qua đó chúng được suy tưởng, tuy nhiên chuyện này là bất khả: cũng như các sự vật trong kinh nghiệm thì tất yếu phù hợp với những điều kiện mà chỉ qua đó chúng có thể được tiếp nhận (những mô thức của cảm tính), chúng tất yếu phải phù hợp với những điều kiện mà chỉ qua đó một tư tưởng mới có thể (những điều kiện của tính thống nhất của thông giác - conditions de l'unité d'aperception). Những hiện tượng được biểu thị bởi cảm tính phải phù hợp với các điều kiện của ý thức khả hữu: những điều kiện này cung cấp cho hiện tượng những quy luật mô thức. Việc tinh thần chúng ta đưa ra luật lệ cho các sự vật xét nơi chính chúng càng khó giải thích bao nhiêu, thì người ta lại càng giải thích dễ dàng bấy

hiện rằng các sự vật như là hiện tượng phải phục tùng luật lệ của tinh thần: nếu khác đi, chúng sẽ không là đối tượng cho chúng ta.

* Trích đoạn này, bản tiếng Pháp được đặt tựa đề là: "L'entendement est législateur de la nature" còn bản dịch của Bùi Văn Nam Sơn (từ tiếng Đức) được đặt tựa đề là:

HÌNH DUNG TÓM TẮT VỀ SỰ ĐÚNG ĐẮN VÀ VỀ KHẢ THỂ DUY NHẤT CỦA VIỆC DIỄN DỊCH NÀY VỀ CÁC KHÁI NIỆM THUẦN TUÝ CỦA GIÁC TÍNH

Nếu giả thử những đối tượng mà nhận thức của ta phải tiếp xúc là những vật_tự thân, ta không thể có bất kỳ khái niệm tiên nghiệm nào về chúng. Bởi ta lấy chúng từ đâu ra? Nếu ta lấy chúng từ đối tượng (Object) (không bàn lại ở đây việc đối tượng làm thế nào có thể nhận biết được đối với ta), những khái niệm của ta chỉ đơn thuần là thường nghiệm. Nếu ta lấy chúng từ chính bản thân ra, thì cái gì chỉ đơn thuần ở trong ta không thể xác định đặc tính của một đối tượng dị biệt với các biểu tượng của ta, tức là không xác định được lý do tại sao lại có một sự vật tương ứng với cái gì ta có trong tư tưởng, chứ không phải mọi biểu tượng này của ta đều trống rỗng. Nhưng ngược lại, nếu bất kỳ nơi đâu ta cũng chỉ phải làm việc với những hiện tượng thôi, thì không chỉ có thể mà còn tất yếu là: một số khái niệm tiên nghiệm nào đó phải đi trước nhận thức thường nghiệm về đối tượng. Vì, với tư cách là những hiện tượng, chúng tạo nên một đối tượng chỉ đơn thuần tồn tại ở bên trong ta, bởi không thể gặp được một sự biến thái đơn thuần nào của cảm năng của ta lại ở bên ngoài ta (1). Nay chính bản thân biểu tượng này đã diễn đạt một cách tất yếu rằng: mọi hiện tượng này, do đó, mọi đối tượng mà ta có thể tiếp xúc đều ở bên trong ta, tức đều là các quy định của bản ngã đồng nhất của tôi, là một sự thống nhất trọn vẹn của chúng trong cùng một Thông giác. Nhưng trong sự thống nhất này của ý thức khả hữu tồn tại cả mô thức của mọi nhận thức về đối tượng (qua đó cái đa tạp được suy tưởng như thuộc về một đối tượng). Vì thế, phương cách làm thế nào để cái đa tạp của biểu tượng cảm tính (trực quan) thuộc về một ý thức đi trước mọi nhận thức về đối tượng, tức là đi trước mô thức trí tuệ [các phạm trù] của nhận thức và bản thân phương cách này tạo ra một nhận thức hình thức về mọi đối tượng một cách tiên nghiệm nói chung, trong chừng mực các đối tượng được suy tưởng (các phạm trù) (2). Sự tổng hợp các đối tượng thông qua trí tưởng tượng thuần túy và sự thống nhất mọi biểu tượng trong mối quan hệ với Thông giác nguyên thủy đi trước mọi nhận thức thường nghiệm. Vậy, các khái niệm thuần túy của giác tính sở dĩ có thể có một cách tiên nghiệm, và thậm chí là tất yếu trong quan hệ với kinh nghiệm là vì nhận thức của ta không làm việc với gì khác hơn là với những hiện tượng, mà khả thể của chúng nằm ở trong bản thân ta; sự nối kết và thống nhất của chúng (trong biểu tượng về một đối tượng) chỉ đơn thuần được bắt gặp ở trong ta; do đó, các khái niệm thuần túy của giác tính phải đi trước mọi kinh nghiệm và chính chúng mới làm cho mọi kinh nghiệm-về mặt mô thức-có thể có được. Và sự diễn dịch của chúng ta về các phạm trù (3) cũng đã được tiến hành từ cơ sở này,-cơ sở duy nhất có thể có được trong mọi cơ sở khả hữu.

KANT, *Phê phán lý tính thuần túy, Phân tích pháp các*

khái niệm, Ch.II.

1. *Các hiện tượng là những trạng thái ý thức xác định, những ý thức thường nghiệm.*

2. *Các phạm trù là những khái niệm nguyên sơ của tinh thần, những khái niệm tiên*

nghiệm nhờ đó chúng ta suy tưởng một đối tượng.

3. Sự diễn dịch các phạm trù là sự giải thích khách_thể _tính của chúng.

PHẦN BÁC THUYẾT DUY TÂM (1)

Thuyết duy tâm - tôi muốn nói đến thuyết duy tâm chất thể (materialer Ideal- ismus) - là học thuyết cho rằng sự tồn tại của những đối tượng trong không gian bên ngoài ta thì hoặc là đáng nghi ngờ và không thể chứng minh được; hoặc là sai lầm và không thể có được. Cái trước là thuyết duy tâm nghi vấn của Descartes (2), tuyên bố rằng chỉ có Một khẳng định thường nghiệm (assertio), đó là: "Tôi tồn tại", là không thể nghi ngờ. Cái sau là thuyết duy tâm giáo điều của Berkeley(3) cho rằng không gian-cùng với mọi đối tượng mà không gian là điều kiện không thể tách rời của chúng- là cái gì tự bản thân là không thể có được, và vì vậy mọi sự vật trong không gian đều chỉ là những sự tưởng tượng đơn thuần. Học thuyết duy tâm giáo điều là không thể tránh khỏi nếu ta xem trong không gian là một đặc điểm của vật_tự thân, vì trong trường hợp đó không gian cùng với tất cả những gì mà nó là điều kiện đều là những vật không có thật, [là hư vô] (ein Unding). Nhưng cơ sở của thuyết duy tâm này đã bị chúng ta phá huỷ trong phần Cảm năng học siêu nghiệm. Riêng thuyết duy tâm hoài nghi không đưa ra lời khẳng định như thế, nhưng chỉ muốn chứng minh sự bất lực của ta trong việc chứng minh bằng kinh nghiệm trực tiếp về một sự tồn tại ngoài sự tồn tại của chính ta. Đây là học thuyết hữu lý và phù hợp với lối tư duy triết học triệt để là khi chưa đủ bằng chứng, không thể đưa ra phán đoán chung quyết được. Bằng chứng mà nó đòi hỏi là phải chứng minh được rằng ta thực sự có kinh nghiệm về những sự vật ngoài ta chứ không chỉ là sự tưởng tượng, nhưng điều này không thể đạt được bằng cách nào khác hơn là khi người ta có thể chứng minh được rằng ngay bản thân kinh nghiệm bên trong của ta mà Descartes không thể nghi ngờ cũng chỉ có thể có được là nhờ lấy kinh nghiệm [về thế giới] bên ngoài làm tiền đề.

Tôi ý thức về sự tồn tại của tôi như là cái gì được quy định trong thời gian. Mọi sự quy định về thời gian giả thiết phải có cái gì thường tồn trong tri giác. Nhưng cái thường tồn này không thể là cái gì ở trong tôi, vì ngay cả sự tồn tại của tôi trong thời gian cũng chỉ có thể nhờ thông qua sự thường tồn mới được quy định (4). Do đó, tri giác về cái thường tồn này chỉ có thể có được thông qua một sự vật ở ngoài tôi chứ không phải chỉ thông qua biểu tượng đơn thuần về một sự vật ở ngoài tôi. Vậy, sự quy định về sự tồn tại của tôi trong thời gian chỉ có thể có được thông qua sự tồn tại của những sự vật có thực mà tôi tri giác ở ngoài tôi. Ý thức trong thời gian thiết yếu gắn liền với ý thức về khả thể của sự quy định này trong thời gian: như thế, ý thức trong thời gian cũng thiết yếu gắn liền với sự tồn tại của sự vật ngoài tôi, vì sự tồn tại của chúng là điều kiện của sự quy định trong thời gian. Nói cách khác, ý thức về sự tồn tại của chính tôi đồng thời là một ý thức trực tiếp về sự tồn tại của những sự vật khác ở ngoài tôi.

Nhận xét I:

Qua chứng minh trên đây, ta thấy trò chơi mà thuyết duy tâm bày ra đã quật ngược lại chính nó [đã bị "gậy ông đập lưng ông"] một cách đích đáng. Thuyết này cho rằng kinh nghiệm trực tiếp duy nhất là kinh nghiệm bên trong, còn sự vật bên ngoài chỉ là do suy luận từ kinh nghiệm trên mà có. Nhưng cũng giống như nhiều lần khi người ta suy luận từ các kết quả đã có ra một nguyên nhân nhất định, suy luận này rất không đáng tin cậy, vì nguyên nhân của các biểu tượng có thể nằm ở trong ta, rồi bị ta đem gán cho sự vật bên ngoài một cách sai lầm. Ngay điểm này đã chứng minh rằng, kinh nghiệm [về những sự

vật] bên ngoài mới thực sự là trực tiếp (5) và chỉ nhờ nó mà, -tuy không phải ý thức về sự tồn tại của chính ta, - nhưng, sự quy định của ý thức trong thời gian, tức là kinh nghiệm bên trong mới có thể có được. Thật vậy, biểu tượng "tôi tồn tại" - là cái diễn tả ý thức và luôn có thể đi kèm mọi động tác tư duy-chứa đựng trong nó một cách trực tiếp sự tồn tại của một chủ thể, nhưng chưa phải là một nhận thức về chủ thể ấy, nghĩa là chưa phải một nhận thức thường nghiệm, tức là kinh nghiệm. Vì ngoài ý tưởng về một cái gì đang tồn tại còn cần có trực quan - ở đây là trực quan bên trong - tức là về phương diện thời gian để chủ thể phải được xác định; như thế rõ ràng là cần phải có đối tượng bên ngoài; do đó, bản thân kinh nghiệm bên trong cũng chỉ có được một cách gián tiếp và chỉ nhờ thông qua kinh nghiệm [về sự vật] bên ngoài.

Nhận xét II:

Mọi sử dụng thường nghiệm quan năng nhận thức của ta trong việc xác định thời gian hoàn toàn trùng hợp với cách nhìn như trên. Không những vì ta chỉ có thể tri giác mọi sự xác định về thời gian nhờ vào sự thay đổi trong các quan hệ bên ngoài (sự vận động) đối với các thường tồn trong không gian (ví dụ, [ta ý thức được] sự vận động của mặt trời nhờ [quan sát sự thay đổi của] mối quan hệ giữa mặt trời với những đối tượng trên mặt đất); mà hơn nữa, ta không có một cái gì thường tồn-như là trực quan- để có thể làm nền móng cho khái niệm về một bản thể, ngoại trừ chính vật chất, và bản thân tính thường tồn này không phải được rút ra từ kinh nghiệm bên ngoài mà được giả định một cách tiên nghiệm như là một điều kiện tất yếu của mọi sự xác định về thời gian, do đó, cũng như là sự xác định của giác quan bên trong đối với sự tồn tại của chính ta thông qua sự tồn tại của những sự vật bên ngoài ta. Trong biểu tượng "Tôi", ý thức về chính tôi không phải là một trực quan, mà là một biểu tượng trí tuệ đơn thuần về tính hoạt động nội khởi (Selbsttätigkeit) của một chủ thể đang tư duy. Cho nên, cái "Tôi" này không có thuộc tính nào của trực quan, hiểu như [thuộc tính] thường tồn có thể làm cái đối ứng cho sự xác định về thời gian trong các quan hệ bên trong giống như chẳng hạn tính không thể thâm nhập là cái đối ứng của vật chất xét như trực quan thường nghiệm.

Nhận xét III:

Từ sự thật rằng sự tồn tại của những sự vật bên ngoài là điều kiện thiết yếu để có thể có được một ý thức xác định về chính ta, không thể suy ra rằng mọi biểu tượng trực quan về những sự vật bên ngoài đồng thời bao hàm sự tồn tại của những sự vật ấy, về các biểu tượng về sự vật rất có thể chỉ là kết quả đơn thuần của trí tưởng tượng (chẳng hạn trong các giấc mơ cũng như khi điên rồ), mặc dù bản thân các biểu tượng này cũng chỉ có thể có được nhờ sự tái tạo của các tri giác có trước về sự vật bên ngoài; các tri giác này - như đã thấy - cũng chỉ có thể có được là nhờ thông qua tính thực tại của những đối tượng bên ngoài.

Mục đích duy nhất của các nhận xét này là chứng minh rằng kinh nghiệm bên trong nói chung chỉ có thể có được nhờ kinh nghiệm bên ngoài nói chung. Để biết kinh nghiệm này hay kinh nghiệm kia không phải chỉ là sự tưởng tượng đơn thuần, ta phải xem xét từ những quy định đặc thù của chúng và so sánh những quy định này với các tiêu chuẩn của mọi kinh nghiệm hiện thực.

KANT, *Phê phán lý tính thuần túy*, *Phân tích pháp các*

nguyên tắc, Ch.II.

1. Toàn bộ phần "Phản bác thuyết duy tâm" này là được Kant thêm vào cho ấn bản B.

2. René Descartes (1596-1650) triết gia Pháp. "Thuyết duy tâm nghi vấn" của ông (problematischer Idealismus) còn thường được gọi là "Thuyết duy tâm hoài nghi" (skeptischer Idealismus).

3. George Berkeley (1685-1753), giám mục, triết gia Anh (Ái Nhĩ Lan). "Thuyết duy tâm giáo điều" (dogmatischer Idealismus) của ông còn thường được gọi là "Thuyết duy tâm chủ quan (cực đoan)" hay thuyết duy ngã (Solipsismus).

Kant gọi cả hai thuyết trên là "Thuyết duy tâm chất thể" [nội dung], để phân biệt với "Thuyết duy tâm hình thức" (hay còn gọi là "Thuyết duy tâm siêu nghiệm" của chính ông). (Xem B519-525).

4. Câu "Nhưng cái thường tồn không thể là cái gì ở trong tôi, vì ngay cả sự tồn tại của tôi trong thời gian cũng chỉ có thể nhờ thông qua cái thường tồn này mới được quy định" được Kant đề nghị sửa lại như sau cho sáng sủa hơn [Xem: Lời tựa cho lần xuất bản thứ hai, 1787, BXL, BXLII]:

"Nhưng cái thường tồn này không thể là một trực quan ở trong tôi. Vì mọi cơ sở quy định có thể bắt gặp ở trong tôi về sự tồn tại của tôi chỉ là những biểu tượng, và với tư cách là những biểu tượng luôn luôn thay đổi, chúng đòi hỏi phải có một cái thường tồn khác biệt với chúng làm chỗ dựa, và qua đó, tồn tại của tôi trong thời gian-trong đó các biểu tượng thay đổi-mới có thể được quy định". [Xin xem thêm luận giải của Kant về câu chứng minh này trong Lời Tựa đã dẫn].

5. Trong định lý trên, ý thức trực tiếp về sự tồn tại của các sự vật bên ngoài ta không phải được giả thiết mà được chứng minh, độc lập với việc ta nhận ra hay không khả thể của ý thức ấy. Câu hỏi về khả thể ấy được đặt ra như thế này: "Phải chăng ta chỉ có giác quan bên trong mà không có giác quan bên ngoài, do đó [tri giác về sự vật bên ngoài] chỉ là tưởng tượng?". Hiển nhiên rằng, để tưởng tượng được một cái gì bên ngoài, tức là diễn tả nó cho giác quan trong trực quan, ta phải có một giác quan bên ngoài đã và qua đó phải phân biệt một cách trực tiếp tính thụ nhận đơn thuần của trực quan bên ngoài với tính nội khởi vốn là đặc điểm của mọi động tác tưởng tượng. Bởi vì chỉ tưởng tượng ra một giác quan bên ngoài thì quan năng trực quan do trí tưởng tượng quy định đã tự thủ tiêu chính nó.

Những ý thể của lý tính thuần lý

Lý tính không thể thoả mãn với sự nối kết những đa tạp được thực hiện bởi giác tính nhờ vào những khái niệm của nó (là những phạm trù); thật thế, từ bản tính nó luôn trên đường tìm kiếm một điều kiện tối hậu cho mọi điều kiện. Như thế nó tạo ra ba ý thể: tâm hồn như nhất tính tuyệt đối của chủ thể tư duy, thế giới như nhất tính tuyệt đối của một dãy những điều kiện của hiện tượng, Thượng đế như nhất

tính tuyệt đối của mọi đối tượng của tư tưởng nói chung.

PLATON sử dụng thuật ngữ "Ý niệm" (Idee) theo một cách thức cho thấy rõ ràng ông muốn biểu thị cái gì không những không bao giờ có thể rút ra từ giác quan, trái lại, còn vượt xa hơn hẳn các khái niệm của giác tính mà bản thân ARISTOTE nghiên cứu, trong chừng mực không thể tìm thấy trong kinh nghiệm bất cứ cái gì tương ứng được với chúng. Nơi PLATON, những ý niệm là những Nguyên mẫu (Urbilder), [những Linh tượng] của bản thân những sự vật, chứ không phải chỉ là những chìa khoá đơn thuần đưa đến những kinh nghiệm khả hữu như các phạm trù. Trong cái nhìn của ông, chúng bắt nguồn từ Lý tính tối cao; Lý tính này cũng chia phần cho lý tính con người, tuy nhiên lý tính con người bây giờ không còn tồn tại được trong trạng thái nguyên thủy nữa, nên phải rất vất vả để nhớ lại những Linh tượng xa xưa nhưng nay đã bị mờ đục, bằng sự Hồi tưởng (Erinnerung/ Anamnesis) (mà ông gọi là Triết học).

Ở đây tôi không đi vào việc nghiên cứu văn tự để tìm hiểu ý nghĩa mà bậc đại triết gia cao viễn của chúng ta gán cho thuật ngữ này. Tôi chỉ nhận xét rằng: không có gì là bất thường cả, khi - trong đối thoại thông thường hay trong các tác phẩm viết- bằng cách so sánh các tư tưởng mà một tác giả phát biểu về một chủ đề, ta có thể hiểu họ hơn chính họ hiểu họ, vì tác giả đã không xác định khái niệm của mình một cách đầy đủ và vì vậy đôi khi họ nói và cả suy nghĩ ngược lại với ý định của chính họ.

PLATON nhận thấy rõ ràng quan năng nhận thức của ta bao giờ cũng có cảm thức về một nhu cầu cao xa hơn là chỉ chạy theo "đánh vắn" hiện tượng bằng sự thống nhất tổng hợp nhằm có thể lần mò đọc chúng như là kinh nghiệm. Lý tính của ta -một cách tự nhiên- lúc nào cũng muốn nâng lên tầm cao của những nhận thức mà không kinh nghiệm nào vươn tới và tương ứng nổi, -nhưng những nhận thức này, tuy thế, vẫn có tính thực tại chứ không phải chỉ là những sản phẩm hoang đường của đầu óc.

PLATON đặc biệt nhận ra những Ý niệm của ông trong tất cả những gì là thực hành, tức lãnh vực dựa trên ý niệm Tự do, và ý niệm này tới lượt nó cũng thuộc về các nhận thức là sản phẩm riêng có của lý tính. Nếu có ai muốn rút ra cái khái niệm về đức hạnh từ trong kinh nghiệm, điều họ phải làm (như nhiều người đã làm) là đi tới tìm một mẫu tiêu biểu để minh hoạ cho nguồn nhận thức nhưng mẫu điển hình này cũng không bao giờ tương ứng một cách hoàn hảo với ý niệm về đức hạnh được, và như thế trong thực tế, họ đã biến đức hạnh thành một cái gì hàm hồ không có thực, luôn bị biến đổi theo thời gian và hoàn cảnh, không thể được sử dụng như một quy luật phổ biến. Ngược lại, ai cũng biết rằng nếu họ hình dung một người nào đó như một gương điển hình về đức độ, họ bao giờ cũng có sẵn một nguyên mẫu chân chính [về đức hạnh] trong đầu óc của chính họ để đem ra so sánh với gương điển hình kia và đánh giá theo tiêu chuẩn của nguyên mẫu này. Đó chính là Ý niệm về đức hạnh và mọi đối tượng khả hữu của kinh nghiệm chỉ có thể được sử dụng như điển hình để so sánh với nó- tức để chứng minh rằng ý niệm đức hạnh có thể được áp dụng trong thực tế với nhiều mức độ khác nhau theo yêu cầu của bản thân ý niệm này -, chứ những đối tượng của kinh nghiệm không thể được dùng như những nguyên mẫu được. Tuy một con người không bao giờ hành động tương ứng trọn vẹn với những gì chứa đựng trong ý niệm thuần túy về đức hạnh, nhưng điều ấy không hề chứng tỏ chỉ có một cái gì hư ảo trong Ý niệm này. Bởi vì chỉ có thông qua Ý niệm này, mọi phán đoán xem hành vi nào là có giá trị đạo đức, hành vi nào không mới có thể có được. Như vậy, Ý niệm là nền tảng tất yếu của mọi nỗ lực vươn đến sự toàn hảo về đạo đức, tuy vậy, biết bao trở lực trong bản tính tự nhiên của con người - không xác định được về mức độ- làm ta luôn có khoảng cách với nó.

Nước cộng hoà lý tưởng của PLATON (2) đi vào tục ngữ như điển hình kỳ quặc của một sự hoàn hảo

hoàng tưởng, chỉ có thể tồn tại trong đầu óc của một triết gia nhân rồi, và Brucker đã chế nhạo khi cho rằng theo Platon, một ông vua không thể cai trị giỏi nếu bản thân không "thông dự" vào các linh tượng! Nhưng thực ra, ta rất nên trầm tư sâu hơn về tư tưởng của bậc hiền triết vĩ đại này, và (ở điểm nào ông không nói ra và bỏ ta bơ vơ không chỉ dạy), ta cần tự gắng sức chiếu rọi ánh sáng vào, hơn là núp dưới chiêu bài hết sức tầm thường và tai hại về tính bất khả thi của nó để gạt bỏ nó, xem nó là vô dụng.

Thực vậy, việc kiến lập một nền tự do tối đa cho con người theo luật pháp, làm cho tự do của mỗi người chỉ có thể đứng vững cùng chung với tự do của mọi người (chứ không phải sự hạnh phúc tối đa vì hạnh phúc chỉ là kết quả đương nhiên của tự do) ít ra cũng là một Ý niệm tất yếu được đặt làm nền tảng và ở vị trí hàng đầu không những trong hiến pháp của một nhà nước mà cả trong toàn bộ luật pháp của nó, và đó là lúc ngay từ đầu, người ta đã phải trừu tượng hoá khỏi mọi trở lực trước mắt, những trở lực có lẽ không chỉ nảy sinh một cách không thể tránh khỏi do bản tính tự nhiên của con người, mà đúng hơn là do sự xao nhãng đối với những Ý niệm chân chính khi tiến hành việc lập pháp. Bởi vì không gì tai hại hơn và bất xứng hơn đối với một triết gia cho bằng cứ viện dẫn một cách tầm thường đến cái gọi là "kinh nghiệm ngược lại", kinh nghiệm này ắt cũng sẽ không tồn tại nếu các định chế kia được thực hiện kịp thời đúng theo các Ý niệm để không phải thay vào đó bằng những khái niệm thô thiển - bởi bị rút ra từ kinh nghiệm- nên làm thui chột hết mọi ý định tốt đẹp. Việc lập pháp và cầm quyền càng được thiết kế trùng hợp với Ý niệm này bao nhiêu, hình phạt càng hiếm hoi bấy nhiêu, và hoàn toàn hữu lý (như PLATON nói) trong một nhà nước hoàn hảo, hình phạt không còn cần thiết nữa. Mặc dù một nhà nước hoàn hảo như thế có thể không bao giờ có thật, nhưng Ý niệm ấy vẫn hoàn toàn đúng đắn vì nó kêu đòi cái tối đa làm nguyên mẫu nhằm mang hiến pháp và pháp luật càng ngày càng tiến gần đến sự hoàn hảo tối đa có thể có được. Trong tiến trình của loài người, đâu là mức độ cao nhất mà nhân loại đành phải dừng lại không tiến lên hơn được nữa; đâu là khoảng cách nhất thiết vẫn còn lại giữa Ý niệm và sự thực hiện nó, là những vấn đề không thể và cũng không nên xác định một cách rạch ròi. - chính là vì, [ý hướng của] Tự Do bao giờ cũng có thể vượt lên trên mọi ranh giới đang có.

KANT, Phê phán lý tính thuần túy, Biện chứng pháp siêu nghiệm.

1. PLATON thật ra cũng mở rộng khái niệm [Ý niệm] của ông vào các nhận thức tư biện, nếu các nhận thức này chỉ được mang lại một cách thuần túy và hoàn toàn tiên nghiệm, kể cả trong toán học, dù toán học không thể có đối tượng nào ngoài lãnh vực kinh nghiệm khả hữu. Đây là điểm tôi không thể tin theo ông, cũng như không thể tán thành sự diễn dịch [sự chứng minh] thần bí của ông về những ý niệm hoặc các sự cường điệu trong việc hầu như muốn hữu thể hoá (Hypostation) chúng [tức biến các Ý niệm thành các hữu thể tồn tại hiện thực], dù rằng ngôn ngữ thâm viển mà ông dùng trong lãnh vực này quả thật đủ sức để lý giải một cách thích hợp và tinh tế bản tính sâu xa của sự vật. (Chú thích của tác giả).

Thực hành (praktisch): theo Kant, là tất cả những gì được thực hiện từ Tự do của ý chí. Có hai cấp độ: "thực tiễn, thực dụng" (pragmatisch) của các kỹ năng theo các quy tắc của sự khôn ngoan (Klugheitsregeln) và "thực hành" (praktisch) của sinh hoạt đạo đức theo các mệnh lệnh tuyệt đối (Imperativen) của lý tính thuần túy.

2. Được bàn trong tác phẩm: "Politeia" (Nhà nước) của Platon.

Ảo tượng siêu nghiệm, ba loại suy luận biện chứng

Ảo tượng biện chứng hay ảo tượng tự nhiên và không thể tránh hệ tại chỗ coi những Ý thể này, nghĩa là những khái niệm mà lý tính tất yếu tạo ra, và bởi chúng, nó vượt qua mọi kinh nghiệm khả hữu, như là những khái niệm có giá trị khách quan. Thế mà đó là điều mọi siêu hình học đều làm. Tuy nhiên những Ý thể của lý tính, dầu đáng quý với tư cách là những khái niệm điều hành, vẫn không thể được dùng làm nguyên lý cho bất kỳ tri thức khách quan nào: nhất là không thể có một chứng minh khả thi nào liên quan đến tính phi vật thể và tính bất tử của linh hồn, đến tự do của con người cũng như hiện hữu của Thượng đế. Mọi lập luận của siêu hình học giáo điều đều là trá ngụy. Cũng như những lập luận mà chúng ta rèn đúc nên về cái "Tôi suy tư" và về thế giới, chúng có nét đặc thù đáng lưu ý này là làm cho lý tính rơi vào trong những đối luận (antinomies) - những xung đột không thể giải quyết- cũng như những lập luận qua đó chúng ta nghĩ rằng thiết định được hiện hữu của Thượng đế.

Còn ảo tượng lôgích chỉ là sự bắt chước đơn thuần mô thức của lý tính (ảo tượng của các quy luật (1) (Trugschlüsse)) nảy sinh hoàn toàn do việc thiếu lưu ý đến quy luật lôgích. Do đó, nếu sự lưu ý được mài sắc trong từng trường hợp cụ thể, ảo tượng [lôgích] sẽ biến mất hoàn toàn. Những ảo tượng siêu nghiệm, ngược lại, vẫn tồn tại dù đã được môn phê phán siêu nghiệm phát hiện và vạch rõ tính vô hiệu của nó, (chẳng hạn ảo tượng trong mệnh đề sau: "Thế giới phải có một khởi đầu về mặt thời gian"). Lý do như sau: Trong lý tính (Vernunft) của ta (được xem về mặt chủ quan như là một quan năng nhận thức của con người) luôn có mặt những nguyên tắc nền tảng và các châm ngôn (Maximen) sử dụng hoàn toàn có quyền uy [Ansehen/ thế giá] của những nguyên tắc khách quan, vì vậy, xảy ra tình hình là: sự tất yếu chủ quan của một sự nối kết nào đó các khái niệm của ta cho giác tính lại được xem là một sự tất yếu khách quan cho việc quy định những vật_tự thân. Đây là một ảo tượng (Illusion) không thể tránh khỏi cũng giống như ta không thể tránh khỏi ảo giác rằng mặt biển ở ngoài khơi có vẻ không cao hơn mặt biển ở gần sát bờ vì ta nhìn cái trước với các tia sáng cao hơn cái sau hoặc rõ ràng hơn nữa, khi nhà thiên văn cũng không khỏi thấy mặt trăng khi mới mọc lớn hơn khi mặt trăng lên cao dù ông không bị ảo tượng ấy lừa gạt.

Vì thế, Biện chứng pháp siêu nghiệm tự hài lòng với việc khám phá ảo tượng của các phán đoán siêu việt và đồng thời ngăn ngừa ảo tượng ấy lừa bịp, chứ không thể -như trong trường hợp ảo tượng lôgích- làm cho nó hoàn toàn biến mất và không còn là ảo tượng nữa; đó là điều Biện chứng pháp siêu nghiệm không bao giờ có thể làm được. Bởi vì ta đang gặp phải một loại ảo tượng (Illusion) tự nhiên, không thể tránh khỏi, và bản thân nó đặt nền tảng trên các nguyên tắc chủ quan và đánh tráo thành các nguyên tắc khách quan. Trong khi đó, Biện chứng pháp lôgích - trong việc giải quyết các vòng luận- chỉ liên quan đến một sai lầm lôgích trong khi tuân theo các nguyên tắc hoặc với ảo tượng được hình thành một cách giả tạo, do bắt chước các nguyên tắc ấy. Vậy là có một phép biện chứng tự nhiên và không tránh khỏi của lý tính thuần lý, một phép biện chứng không phải là do ai đó cấu tạo, thiếu kiến thức phạm phải, cũng không phải do một tay ngụy biện bịa đặt ra một cách giả tạo để làm rối các người có đầu óc tỉnh táo, trái lại, là phép biện chứng không thể tách rời của lý tính con người. Phép biện chứng ấy, dù đã bị vạch rõ sự lừa dối của nó, vẫn cứ tiếp tục lừa phỉnh, xô đẩy lý tính vào những lầm lạc nhất thời, do đó cần phải được liên tục khắc phục...

... Người ta có thể nói, đối tượng của một ý niệm siêu nghiệm đơn thuần là cái gì người ta không có một khái niệm nào về nó [không có hiểu biết gì], mặc dù Ý niệm này được tạo ra một cách hoàn toàn tất yếu trong lý tính theo các quy luật nguyên thủy của nó. Vì, trong thực tế, cũng không thể có một khái

niệm nào của giác tính về một đối tượng tương ứng trọn vẹn được (adquat) với đòi hỏi của lý tính, tức là, một khái niệm có thể được chứng minh và được trực quan trong một kinh nghiệm khả hữu. Do đó, để diễn tả chính xác hơn và ít nguy cơ bị hiểu lầm, ta có thể nói: ta không thể có một nhận thức về một đối tượng tương ứng với một Ý niệm, dù có thể có một khái niệm nghi vấn (problematisch) về nó.

Tính thực tại siêu nghiệm (chủ quan) (2) của các khái niệm thuần túy của lý tính ít nhất là chỉ dựa vào chỗ chúng ta bị dẫn dắt đến các Ý niệm như thế thông qua một suy luận tất yếu của lý tính. Vậy là có những suy luận không chứa đựng các tiền đề thường nghiệm nào cả, và thông qua chúng mà chúng ta đi từ cái gì đã biết suy luận ra một cái gì khác ta hoàn toàn không có khái niệm nào, rồi gán cho nó tính thực tại khách quan do một ảo tượng không thể tránh được. Các suy luận như thế, xét về mặt kết quả, nên gọi là các nguy biện hơn là các suy luận, mặc dù xét về nguồn gốc phát sinh, chúng vẫn xứng danh là các suy luận trong chừng mực chúng không phải là do bịa đặt hoặc ra đời một cách ngẫu nhiên, trái lại, thoát thai từ bản tính tự nhiên của lý tính.

Chúng quả là những nguy biện, nhưng không phải của con người, mà của bản thân lý tính thuần túy và ngay người thông thái nhất trong chúng ta cũng không thể thoát khỏi và có lẽ sau nhiều nỗ lực, nhà thông thái có thể tránh sai lầm nhưng không đời nào có thể từ bỏ hẳn ảo tượng luôn bám theo ông để trừu tượng và dụ dỗ.

Chỉ có ba loại (Klassen) suy luận mang tính biện chứng [ảo tượng] bằng số lượng các Ý niệm mà những kết luận của chúng nhắm đến:

[-] Trong loại suy luận thứ nhất, từ khái niệm siêu nghiệm về chủ thể không chứa đựng cái đa tạo nào, tôi suy luận ra sự thống nhất [hay nhất thể] tuyệt đối của bản thân chủ thể này mà tôi không có khái niệm nào [sự hiểu biết nào] về nó theo kiểu đó được. Tôi gọi lập luận biện chứng này là **VÔNG LUẬN SIÊU NGHIỆM CỦA LÝ TÍNH THUẦN TUÝ (TRANSZENDENTALER PARALOGISMUS)** (3).

[-] Loại suy luận nguy biện thứ hai liên quan đến khái niệm siêu nghiệm về cái toàn thể tuyệt đối của những điều kiện cho một hiện tượng được mang lại nói chung. Tức là từ chỗ tôi luôn luôn có một khái niệm bị tự-mâu thuẫn về sự nhất thể tổng hợp tuyệt đối ở mặt này, tôi suy luận ra sự đúng đắn của sự nhất thể ngược lại mà tôi cũng không có khái niệm nào về nó. Tôi gọi tình trạng của lý tính trong các loại lập luận biện chứng này là **NGHỊCH LÝ CỦA LÝ TÍNH THUẦN TUÝ (ANTINOMIE)** (4).

[-] Sau cùng, theo loại lập luận nguy biện thứ ba, từ cái toàn thể những điều kiện để có thể tư duy về những đối tượng nói chung trong chừng mực chúng có thể được mang lại cho tôi, tôi suy luận ra nhất thể tổng hợp tuyệt đối của mọi điều kiện cho khả thể của mọi sự vật nói chung, nghĩa là, từ những sự vật tôi không nhận thức được theo khái niệm siêu nghiệm đơn thuần về chúng, tôi suy luận ra một Hữu thể của mọi hữu thể mà tôi càng không biết gì bằng một khái niệm siêu nghiệm về nó, cũng như không thể hình thành được khái niệm nào [không có hiểu biết gì] về tính tất yếu vô điều kiện của nó. Tôi gọi loại lập luận này là **Ý THỂ CỦA LÝ TÍNH THUẦN TUÝ (DAS IDEAL DER REINEN VERNUNFT)** (5) [Thượng đế].

KANT, *Phê phán lý tính thuần túy, Biện chứng pháp siêu nghiệm*.

1. *Trugschlüsse*: các nguy luận: các suy luận nguy biện: các vông luận (*Fehlschlüsse*,

Paralogismus) tức các suy luận sai lầm, bất thành, vi phạm các quy luật lôgích sẽ được gọi là các Ngụy luận (Trugschlüsse, Sophismata, Fangschlüsse) khi chúng cố tình có vẻ hợp lôgích, vd: "Trời ấm lên nên tôi cũng phải mặc ấm hơn"; "Nếu trời mưa, đất sẽ ướt. Nếu trời không mưa, đất sẽ không ướt". Thông thường có 4 dạng "ngụy luận":

- quaternio terminorum (bốn hạn từ): suy luận (diễn dịch) dựa trên sự so sánh hai hạn từ với cùng một hạn từ trung giới thứ ba. Nếu hạn từ trung giới có hai ý nghĩa khác nhau (quivokation), ta có 4 hạn từ và suy luận là ngụy biện. Vd: ngụy luận: "1) Biểu tượng chỉ tồn tại trong ý thức; ; 2) Thế giới bên ngoài là một biểu tượng; 3) Vậy (kết luận) thế giới chỉ tồn tại trong ý thức". Hạn từ thứ ba ("biểu tượng" trước được hiểu theo nghĩa "ý thức về đối tượng", sau lại hiểu theo nghĩa "đối tượng của ý thức".

- petitio principii (tiền giả định của cái phải chứng minh): cái phải chứng minh được tiền giả định như là khởi điểm hay phương tiện để chứng minh.

- circulus vitiosus (suy luận lòng vòng, lẫn lộn) (Diallele): suy ra cái này từ cái kia và lại suy ra cái kia từ cái này.

- ignoratio elenchi (sai vấn đề, lạc đề): lạc đề khi tranh biện/ chứng minh một mệnh đề không đồng nhất (hay không phải là hệ luận tất yếu) với mệnh đề phải chứng minh.

Thông thường, ta gọi "ngụy luận" là suy luận sai một cách cố ý; còn không cố ý thì gọi là "võng luận" (Fehlschluss, Paralogismus) hay suy luận sai lầm, bất thành ("võng": sai lầm. "Học nhi bất tư, tắc võng": học mà không suy xét ắt sẽ sai lầm (Luận ngữ)). (các dạng ngụy luận hay ngụy biện trên đây chỉ được xét về mặt lôgích hình thức. Chúng có thể có ý nghĩa khác trong môn lôgích học phi hình thức, tức trong việc sử dụng trên thực tế).

2. Trong triết học Kant và nhất là trong phần Biện chứng pháp siêu nghiệm này, cần ghi nhớ và phân biệt tính thực tại (Realitt) (chủ quan) là sự khẳng định (assertio) của phán đoán thuộc phạm trù Chất với tính hiện thực (Wirklichkeit) (khách quan) của sự vật hay đối tượng thuộc phạm trù hình thái (Modalitt), tương đương với các thuật ngữ "sự tồn tại" (Dasein, Existenz) hay tính thực tại khách quan (objektive Realitt).

3. Paralogismus: (gốc Hy Lạp: para: bên cạnh, cận; logismos: suy luận) Võng luận (Fehlschluss): suy luận sai lầm, ảo tưởng. "Võng luận lô-gích" là sai lầm về mặt hình thức. "Võng luận siêu nghiệm" là sai lầm do việc sử dụng sai phạm trù (ở đây là áp dụng phạm trù "bản thể" một cách sai lầm vào cho các phán đoán: "Tôi tư duy", xem nó là "linh hồn", tồn tại hiện thực như một "bản thể") (B399-432).

4. Antinomie: (gốc Hy Lạp: anti: trái, ngược; Nomos: quy luật): gồm hai khẳng định (phán đoán) tương phản, trái ngược nhau nhưng đều có thể được chứng minh một cách "hợp lý" và tất yếu. Dịch sang tiếng Việt, có thể giữ nguyên là "Antinomie" hoặc "các tương phản của lý tính thuần túy" (Trần Thái Đĩnh, Triết học Kant, NXB Văn Mới, 1974). Chúng tôi dịch

là "các nghịch lý" vì Kant hiểu *Antinomie* đồng nghĩa với "nghịch lý" (*Paradox*).

5. Ý thể (*das Ideal*): chúng tôi theo cách dịch của Trần Thái Đĩnh (Sở Đ).

Nguy biện của chứng cứ hữu thể luận

Các chứng cứ về hiện hữu của Thượng đế mà thần học siêu nghiệm đã cung cấp gồm có ba (chứng cứ hữu thể luận, chứng cứ vũ trụ luận hay vật lý_ thần luận, chứng cứ mục đích luận). Hai chứng cứ sau đây đều dựa trên chứng cứ hữu thể luận. Làm như Kant ở đây là chỉ ra tính phù hợp của chứng cứ này thì, bởi thực tế này (*ipso facto*) cũng tước bỏ mọi giá trị đối với hai chứng cứ kia.

Song le người ta không nên coi việc tố cáo những nguy biện của thần học giáo điều như là một phản bác hiện hữu của Thượng đế.

Nếu tôi thủ tiêu vị ngữ trong một phán đoán đồng nhất và vẫn giữ lại chủ ngữ thì sẽ nảy sinh một mâu thuẫn, và vì thế tôi nói: vị ngữ này thuộc về chủ ngữ kia một cách tất yếu. Thế nhưng nếu tôi thủ tiêu cả chủ ngữ lẫn vị ngữ thì không nảy sinh mâu thuẫn nào cả, bởi lẽ không còn có gì để có thể mâu thuẫn lại với chủ ngữ cả. Thiết định một hình thức tam giác rồi thủ tiêu ba góc của nó, là mâu thuẫn; nhưng thủ tiêu cả hình tam giác cùng với ba góc của nó thì không có mâu thuẫn nào. Tình hình cũng giống hệt như vậy với khái niệm về một Hữu thể tất yếu tuyệt đối. Nếu các bạn thủ tiêu sự tồn tại của Hữu thể ấy, các bạn vừa thủ tiêu bản thân sự vật cùng với tất cả những thuộc tính của nó, trong trường hợp đó, mâu thuẫn từ đâu mà đến được? Không có gì từ bên ngoài mâu thuẫn được với nó, vì sự vật không phải là tất yếu về bên ngoài; cũng không có gì mâu thuẫn từ bên trong, vì qua việc thủ tiêu bản thân sự vật, các bạn đồng thời thủ tiêu mọi cái bên trong. Thượng đế là toàn năng, đó là một phán đoán tất yếu. Sự toàn năng không thể được thủ tiêu, nếu các bạn thiết định một đáng thần linh, tức là một Hữu thể vô tận, đồng nhất với khái niệm về Hữu thể này. Nhưng, nếu các bạn nói: Thượng đế không có (*Gott ist nicht*), thì sự toàn năng cũng như bất kỳ một thuộc tính nào khác cũng đều không được mang lại, vì những thuộc tính này cùng với chủ thể đã bị thủ tiêu, và như thế không có một mâu thuẫn nào cả trong ý tưởng này.

Như vậy, các bạn đã thấy rằng, nếu tôi thủ tiêu vị ngữ của một phán đoán cùng với chủ ngữ một mâu thuẫn bên trong không bao giờ có thể nảy sinh, bất kể vị ngữ ấy là gì. Vậy, hẳn các bạn không còn đường tránh né nào khác ngoài việc phải nói: "Có một số chủ thể không thể nào thủ tiêu được, nên phải tồn tại". Nhưng nói như vậy cũng như nói rằng: có những chủ thể tất yếu_ tuyệt đối; một tiền đề mà tôi đã nghi ngờ tính đúng đắn của nó và chính các bạn đã muốn chỉ cho tôi thấy khả thể của chúng. Bởi vì, tôi không thể tạo ra một khái niệm tối thiểu nào cả về một sự vật mà khi bản thân nó cùng với tất cả những thuộc tính của nó đều bị thủ tiêu vẫn để lại một đặc điểm nào về tính bất_khả thể, thông qua các khái niệm thuần túy tiên nghiệm đơn thuần.

Trái ngược với tất cả các suy luận phổ biến trên đây (mà không ai có thể phản đối được), các bạn yêu cầu tôi để các bạn nêu ra chỉ một trường hợp như là một bằng chứng bằng thực tế, là: vẫn còn có một và chỉ Một khái niệm mà thôi, - trong đó sự không tồn tại hay là sự thủ tiêu đối tượng của nó là tự mâu thuẫn, và đó chính là khái niệm về Hữu thể có tất cả tính thực tại [*Ens realissimum*]. Các bạn bảo rằng, Hữu thể ấy có tất cả tính thực tại, và các bạn có quyền giả định một Hữu thể như thế là có thể có được (điều này tôi tạm thời chấp nhận, mặc dù một khái niệm không tự mâu thuẫn còn lâu mới chứng minh được khả thể của đối tượng) (1). Theo đó, trong tất cả tính thực tại hẳn nhiên cũng phải bao hàm

sự tồn tại; vậy là có sự tồn tại trong khái niệm về một cái có thể có. Nếu sự vật này bị thủ tiêu, thì khả thể bên trong của sự vật [sự tồn tại] cũng bị thủ tiêu, đó là điều mâu thuẫn.

Tôi xin trả lời: Các bạn đã phạm phải một mâu thuẫn, khi đưa khái niệm về sự tồn tại [hiện thực] vào trong khái niệm về một sự vật mà các bạn mới chỉ đơn thuần suy tưởng về nó về mặt khả thể, dù nắp dưới bất kỳ tên gọi gì. Nếu người ta thừa nhận điều ấy, các bạn chỉ có một thắng lợi giả tạo, nhưng trong thực tế không nói lên được gì cả, vì các bạn chỉ mang lại một sự lặp thừa (Tautologie) đơn thuần. Tôi xin hỏi: mệnh đề: "sự vật này hay sự vật kia tồn tại (existiert)" (tôi thừa nhận sự vật này là có thể có, bất kể nó là gì), là một mệnh đề phân tích hay là một mệnh đề tổng hợp? Nếu nó là một mệnh đề phân tích, thì thông qua sự tồn tại của sự vật, các bạn không thêm được điều gì cho ý tưởng về sự vật cả, trái lại, trong trường hợp đó, hoặc là chính ý tưởng đang có trong đầu óc các bạn là bản thân sự vật, hoặc các bạn giả định tiên quyết một sự tồn tại như là thuộc về khả thể [của sự vật] và như vậy, sự tồn tại chỉ được suy ra từ khả thể bên trong theo như tuyên bố của các bạn sẽ không gì khác hơn là một sự lặp thừa thảm hại. Thuật ngữ: "Thực tại" (Realitt) trong khái niệm về sự vật tuy nghe có vẻ khác với thuật ngữ "Tồn tại" (Existenz) trong khái niệm về thuộc tính [của sự vật], nhưng chẳng làm nên được việc gì. [Chẳng giúp gì cho các bạn ra khỏi khó khăn này]. Bởi vì, nếu các bạn cứ gọi mọi sự thiết định (Setzen) (cái gì các bạn thiết định đều là bất định [tức muốn thiết định trong đầu óc cái gì cũng được]) là Thực tại, tức là đã thiết định sự vật với tất cả mọi thuộc tính của nó ở trong khái niệm về chủ thể và giả định như là hiện thực, các bạn cũng chỉ lặp lại điều ấy [thực tại] trong thuộc tính mà thôi. Ngược lại, nếu các bạn thừa nhận - như mọi người có đầu óc hợp lý đều phải thừa nhận- rằng, bất kỳ mệnh đề về tồn tại (Existenzialsats) [hay về "hiện hữu"] nào cũng đều là mệnh đề tổng hợp, vậy làm sao các bạn lại có thể khẳng định rằng thuộc tính về sự tồn tại (Existenz) là không thể nào bị thủ tiêu mà không gặp mâu thuẫn, bởi ưu thế này chỉ có riêng nơi các mệnh đề phân tích khi tính năng (Charakter) của chúng đặt cơ sở trên ưu thế này? [Phủ định thuộc tính là tự mâu thuẫn].

Tôi đã từng hy vọng có thể [dễ dàng] dẹp bỏ vĩnh viễn lập luận nguy hiểm trên đây bằng một sự xác định chính xác về khái niệm "tồn tại" ["hiện hữu"] (Existenz), nếu tôi không nhận ra rằng ảo tưởng gây ra do sự lẫn lộn giữa một thuộc tính lôgic với một thuộc tính hiện thực (tức là thuộc tính trong việc xác định một sự vật) quả thật đã bám rễ [rất sâu] hầu như trong mọi nỗ lực minh giải [về sự tồn tại của Thượng đế]. Để trở thành thuộc tính lôgic, người ta có thể dùng tất cả mọi thứ người ta muốn: thậm chí bản thân chủ thể [chủ ngữ] có thể tự mình đề ra các thuộc tính cho mình, vì môn lôgic học trừu tượng hoá khỏi mọi nội dung. Thế nhưng, sự xác định (Bestimmung) lại là một thuộc tính [hiện thực] được thêm vào cho khái niệm về chủ thể và mở rộng chủ thể. Do đó, tính quy định [hiện thực] này không được chứa đựng sẵn bên trong khái niệm.

Rõ ràng "tồn tại" [động từ "LÀ" - (Sein)] không phải là một thuộc tính hiện thực, tức là không phải một khái niệm về một cái gì có thể thêm vào cho khái niệm về một sự vật. Nó đơn thuần là sự thiết định (Position) một sự vật, hay thiết định một số tính quy định nào đó trong sự vật. Trong việc sử dụng lôgic, nó chỉ là Hệ từ (Copula) (2) của một phán đoán. Mệnh đề: "Thượng đế là toàn năng", chứa đựng hai khái niệm có đối tượng của chúng, đó là: "Thượng đế" và "sự toàn năng"; còn chữ hệ từ bé nhỏ: "LÀ" không phải một vị ngữ được thêm vào mà chỉ là cái thiết định mối quan hệ của vị ngữ vào cho chủ ngữ. Khi tôi gộp chung chủ ngữ (Thượng đế) với tất cả vị ngữ của chủ ngữ ấy (trong đó có vị ngữ "tính toàn năng") và nói: "Thượng đế là" hay "Có một Thượng đế", tôi không thiết định một vị ngữ nào mới vào cho khái niệm về Thượng đế, mà chỉ thiết định bản thân chủ ngữ với tất cả những vị ngữ của nó, nghĩa là chỉ thiết định đối tượng trong quan hệ với khái niệm của tôi. Nội dung của cả hai [đối

tượng và khái niệm] phải giống hệt nhau, và vì thế không có gì mới được thêm vào cho khái niệm vốn chỉ diễn tả khả thể nhờ đó tôi suy tưởng được về đối tượng của nó như là được mang lại một cách tuyệt đối (thông qua cách nói: "nó là". [hay: "có một đối tượng như thế"]). Và như vậy, cái hiện thực (das Wirkliche)[về mặt phân tích lôgích] không chứa đựng cái gì nhiều hơn là cái đơn thuần có thể có. Một trăm đồng taler (3) hiện thực không chứa đựng cái gì nhiều hơn một trăm đồng có thể có. Bởi vì, cái sau biểu thị khái niệm còn cái trước biểu thị đối tượng và sự thiết định nơi chúng, cho nên, nếu cái sau chứa đựng cái gì nhiều hơn cái trước, hoá ra khái niệm của tôi không diễn đạt được toàn bộ đối tượng và do đó, cũng không phải là khái niệm tương ứng về đối tượng. Nhưng trong tình trạng tài sản của tôi, khi có một trăm đồng taler thật, tôi giàu hơn là khi chỉ có khái niệm đơn thuần về chúng (tức là chỉ có khái niệm về khả thể của chúng)!. Bởi vì, đối tượng - trong tính hiện thực (Wirklichkeit) của nó -, không được chứa đựng trong khái niệm đơn thuần của tôi một cách phân tích, mà là được thêm vào cho khái niệm của tôi (khái niệm chỉ là một quy định của trạng thái tinh thần) một cách tổng hợp, và sự tồn tại [thực] của chúng ở bên ngoài khái niệm của tôi không hề làm tăng thêm gì cho bản thân một trăm đồng taler được suy tưởng cả.

Vậy, khi tôi suy tưởng một sự vật thông qua các thuộc tính và thông qua bao nhiêu thuộc tính mà tôi muốn (kể cả trong sự xác định trọn vẹn) vẫn không có gì được thêm vào cho sự vật khi tôi nói thêm rằng: sự vật ấy tồn tại. Bởi vì nếu không, không phải chính sự vật ấy tồn tại mà là cái gì nhiều hơn những điều tôi đã suy tưởng trong khái niệm, và tôi ắt không thể nói rằng chính đối tượng của khái niệm của tôi tồn tại. Thậm chí, khi tôi suy tưởng mọi tính thực tại ở trong một sự vật ngoại trừ một sự tồn tại [thực], tính thực tại bị thiếu này cũng không thêm vào, khi tôi nói một sự vật còn khiếm khuyết như thế tồn tại; trái lại, sự vật ấy vẫn cứ tồn tại với sự thiếu thốn ấy như khi tôi suy tưởng về nó, bởi vì nếu không, sẽ là một cái khác tồn tại chứ không phải sự vật tôi đã suy tưởng. Cho nên, dù tôi suy tưởng một hữu thể như là Thực tại tối cao (không thiếu thốn gì), câu hỏi còn lại vẫn luôn luôn là: liệu nó có tồn tại [thực] hay là không.

KANT, *Phê phán lý tính thuần túy, Các suy luận Biện chứng, Ch.III.*

1. Khái niệm là luôn luôn có thể có được, nếu nó không tự mâu thuẫn. Đó là đặc điểm lôgích của khả thể, và qua đó đối tượng của nó được phân biệt với cái nihil negativum [đối tượng rỗng không có khái niệm. Xem lại B348]. Chỉ có điều nó vẫn có thể là một khái niệm rỗng, nếu tính thực tại khách quan của sự tổng hợp - qua đó khái niệm được tạo ra - không được chứng minh một cách đặt thù; thế nhưng điều này, như đã chỉ ra trước đây - phải dựa trên các nguyên tắc của kinh nghiệm khả hữu, chứ không phải trên nguyên tắc của việc phân tích (Analysis)(theo nguyên tắc mâu thuẫn). Đó là một sự cảnh báo để dừng từ khả thể của những khái niệm (khả thể lôgích) lập tức suy luận ra khả thể của những sự vật (khả thể hiện thực).

2. Hệ từ: (die Copula): loại động từ nối kết chủ ngữ và vị ngữ, ở đây là động từ "là".

3. Taler: tên gọi một đơn vị tiền tệ thời Kant. Hiểu chung là "đồng tiền".

Ích lợi của Phê phán: hướng về một nền siêu hình học thoát thai từ lý tính thực tiễn.

Người ta đã ngộ nhận trầm trọng về bộ Phê phán lý tính thuần túy, khi coi nó là một tác phẩm hoài

ngghi, hư vô chủ nghĩa, nhằm phá hoại niềm tin từ nền tảng. Trái lại, việc hạn chế tri thức tư biện vào những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu đã làm công việc dẹp bỏ chướng ngại mà cái gọi là khả tính về một tri thức sẽ thâm nhập vào hữu thể tự thân của sự vật - đe dọa đè nặng lên việc sử dụng lý tính thực tiễn (đạo đức). Chỉ có siêu hình học của các trường phái là bị thương tổn bởi sự hạn chế này.

Nhưng người ta sẽ hỏi, di sản quý báu mà ta dự tính trao lại cho hậu thế là di sản gì đây một khi siêu hình học tuy đã được sự phê phán làm trong sạch nhưng qua đó cũng được đưa vào tình trạng thường tồn (beharrlich) [bất biến] như vậy? Nếu chỉ nhìn lướt qua công trình này một cách hời hợt, người ta tưởng đã nhận ra được rằng ích lợi của nó chỉ là tiêu cực (negativ), tức là, với lý tính tư biện ta không bao giờ được phép liều lĩnh vượt qua các ranh giới của kinh nghiệm; và quả thật, trong thực tế, đó cũng là ích lợi đầu tiên của nó. nhưng, ích lợi này sẽ trở thành tích cực (positiv) ngay, nếu người ta nhận ra rằng các nguyên tắc mà lý tính tư biện sử dụng để vượt ra khỏi ranh giới của nó nhất định sẽ không dẫn đến sự mở rộng mà thực ra là bó hẹp việc sử dụng lý tính của chúng ta, vì khi các nguyên tắc ấy mở rộng thực sự các ranh giới của cảm năng - là lãnh vực đích thực của nó - bao trùm ra toàn bộ mọi lãnh vực, chúng sẽ đe dọa đẩy lùi việc sử dụng lý tính thuần túy (thực hành). Vì thế, một sự Phê phán hạn định lý tính tư biện [trong khuôn khổ của nó] là tiêu cực, nhưng đồng thời, khi qua đó dẹp bỏ được trở ngại đã hạn chế hay thậm chí đe dọa thủ tiêu việc sử dụng lý tính thực hành, sự Phê phán mang lại ích lợi tích cực và hết sức quan trọng, bao lâu ta ý thức rõ ràng phải có một sự sử dụng tuyệt đối tất yếu về mặt thực hành của lý tính thuần túy (sử dụng về mặt đạo đức), trong đó lý tính tự mở rộng ra khỏi các ranh giới của cảm năng một cách không thể tránh được nhưng lại không cần sự trợ giúp nào của lý tính tư biện, trái lại còn được đảm bảo an toàn chống lại phản tác dụng của lý tính tư biện để lý tính không bị rơi vào mâu thuẫn với đóng góp này của công cuộc Phê phán thì cũng giống như bảo rằng lực lượng cảnh sát chẳng có lợi ích tích cực nào cả, vì các công việc chính của nó chỉ là ngăn chặn hành động bạo lực xảy ra giữa những công dân với nhau để ai nấy có thể làm công việc của mình một cách yên ổn và an toàn.

Trong phần Phân tích pháp của quyển Phê phán này, ta sẽ chứng minh rằng:

[-] Không gian và thời gian chỉ là các mô thức của trực quan cảm tính, do đó chỉ là các điều kiện cho sự tồn tại của sự vật như là những hiện tượng;

[-] Ta không có các khái niệm của giác tính, tức không có các yếu tố để nhận thức sự vật nào khác hơn là khi trực quan tương ứng có thể được mang lại cho các khái niệm này; do đó ta không thể có nhận thức về những đối tượng như là những vật tự thân, mà chỉ trong chừng mực là đối tượng của trực quan cảm tính, tức là như hiện tượng. từ những chứng minh đó suy ra sự giới hạn của mọi nhận thức tư biện khả hữu của lý tính vào những đối tượng đơn thuần của kinh nghiệm mà thôi. Nhưng đồng thời, điều cần cẩn thận ghi nhớ là: tuy ta không thể nhận thức được chính những đối tượng ấy như là những vật tự thân thì ít nhất ta cũng phải có thể suy tưởng về chúng [như là những vật tự thân] (1).vì nếu không, sẽ dẫn đến mệnh đề vô lý rằng hiện tượng là cái gì xuất hiện ra mà lại không có cái xuất hiện.

Bây giờ ta thử giả định không làm việc phân biệt mà công cuộc Phê phán của ta nhất thiết phải làm về sự vật, [tức xem chúng] vừa như là những đối tượng của kinh nghiệm đồng thời như là những vật tự thân, ắt rằng nguyên tắc về tính nhân quả, và do đó, cơ chế [tất định] của Tự nhiên quy định nguyên tắc ấy phải có giá trị đối với toàn thể mọi sự vật như là các nguyên nhân tác động. Như vậy, về cùng một sự vật, chẳng hạn như linh hồn con người, tôi sẽ không thể nói rằng ý chí của con người là tự do, đồng thời nó lại phải phục tùng sự tất yếu tự nhiên, tức không phải tự do mà không bị rơi vào một mâu thuẫn

rõ ràng; bởi lẽ trong hai mệnh đề trên, tôi đã hiểu "linh hồn" trong cùng một ý nghĩa, tức là như sự vật nói chung (như một vật tự thân); điều này tôi không thể nào làm khác nếu không có sự Phê phán đi trước đó. Nhưng, nếu sự Phê phán đã không làm khi dạy rằng phải hiểu đối tượng trong ý nghĩa hai mặt, tức hoặc như là hiện tượng hoặc như là vật tự thân; và nếu như sự diễn dịch các khái niệm của giác tính là đúng đắn, do đó, nguyên tắc về tính nhân quả chỉ được dùng cho sự vật trong nghĩa thứ nhất thôi, nghĩa là trong chừng mực sự vật là đối tượng của kinh nghiệm, nhưng cũng chính sự vật ấy trong ý nghĩa thứ hai lại không phục tùng nguyên tắc này, thế thì chính ý chí của con người trong hiện tượng (trong những hành vi hữu hình) phải tất yếu phù hợp với quy luật tự nhiên, trong chừng mực đó là không tự do; nhưng mặt khác, như là thuộc về một vật tự thân, lại không phục tùng quy luật tự nhiên, do đó được suy tưởng là tự do, mà không xảy ra mâu thuẫn nào cả. Mặc dù tôi không thể nào dùng lý tính tư biện (càng không thể dùng sự quan sát thường nghiệm) để nhận thức linh hồn của tôi dưới giác độ là vật tự thân, do đó cũng không thể nhận thức tự do như một thuộc tính của một bản chất [vật tự thân] mà lại được tôi xem là có những tác động trong thế giới cảm tính, vì muốn làm được điều đó, tôi phải nhận thức một cách xác định về vật tự thân này [tức linh hồn và ý chí tự do của tôi] về mặt tồn tại thực (Existenz) của nó, nhưng lại không tồn tại trong thời gian (bởi tôi không có trực quan nào để làm chỗ dựa cho khái niệm trên của tôi, và [nhận thức một cái gì không ở trong thời gian] là điều vô lý, không thể có được), tôi vẫn hoàn toàn có thể suy tưởng về tự do, theo nghĩa biểu tượng của tôi về tự do ít ra không chứa đựng mâu thuẫn nào, nếu có được sự phân biệt có tính phê phán về hai phương cách biểu tượng khác nhau (phương cách biểu tượng cảm tính và phương cách biểu tượng trí tuệ) cũng như từ đó có được sự giới hạn (Einschränkung) của các khái niệm thuần túy của giác tính cũng như của các nguyên tắc rút ra từ các khái niệm thuần túy ấy. [Xem "Phân tích pháp siêu nghiệm": Phân tích pháp các khái niệm và Phân tích pháp các nguyên tắc. B91 - B349]. Bây giờ giả thiết rằng, đạo đức tất yếu phải lấy Tự do (theo nghĩa chặt chẽ nhất) như là đặc tính của ý chí chúng ta làm tiền đề, và khi Đạo đức đề ra một cách tiên nghiệm các Nguyên tắc thực hành có nguồn gốc nguyên thủy trong lý tính chúng ta như là các dữ liệu (Data) của lý tính [thực hành] vốn cũng không thể có được nếu không có tiền đề này [Tự do]; trong khi đó lý tính tư biện đã chứng minh rằng Tự do là không thể suy tưởng được [vì lý tính sẽ rơi vào tự mâu thuẫn] thế thì tiền đề này [Tự do], tức tiền đề đạo đức phải tất yếu nhường chỗ cho tiền đề khác, vì ngược lại là sẽ chứa đựng mâu thuẫn rõ ràng, do đó Tự do, và cùng với nó là đạo đức cũng phải nhường chỗ cho cơ chế [tất định] của Tự nhiên (vì lẽ cái trái ngược lại [tức sự phủ định của lý tính tư biện] đối với Tự do và Đạo đức không chứa đựng mâu thuẫn nào cả, trừ khi chịu lấy Tự do làm tiền đề). Thế nhưng, vì lẽ để có được Đạo đức, tôi không cần điều gì khác hơn là Tự do không tự mâu thuẫn với chính nó, nghĩa là ít nhất Tự do cũng có thể chỉ được suy tưởng chứ không cần phải nhận thức thêm gì về nó cả, khiến cho trong cùng một hành vi (nếu được nhìn từ mỗi quan hệ khác), Tự do không phải là một cản trở đối với cơ chế của Tự nhiên, thế là học thuyết về đạo đức có chỗ đứng riêng và học thuyết về tự nhiên cũng có vị trí riêng của nó; điều ắt đã không thực hiện được nếu không nhờ có sự Phê phán trước đó dạy cho ta biết về sự bất tri không thể tránh được của ta đối với những vật tự thân, và rằng tất cả những gì ta có thể nhận thức được về mặt lý thuyết chỉ giới hạn trong những hiện tượng đơn thuần mà thôi. Sự khảo sát như trên về ích lợi tích cực của các Nguyên tắc phê phán của lý tính thuần túy cũng thể hiện rõ đối với các khái niệm về Thượng đế và về bản tính đơn thuần (2) của linh hồn chúng ta, nhưng để ngắn gọn, tôi xin lướt qua. Như vậy, để bảo vệ việc sử dụng lý tính của tôi một cách tất yếu về mặt thực hành, tôi thậm chí không thể giả định về sự tồn tại của Thượng đế, Tự do và sự Bất Tử [của linh hồn], nếu tôi không đồng thời tước bỏ tham vọng nhận thức mang tính siêu việt của lý tính tư biện [về các chủ đề ấy], bởi lẽ để vươn tới các nhận thức ấy, lý tính tư biện buộc phải sử dụng chính những nguyên tắc trong thực tế chỉ đủ để áp dụng cho những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu; cho nên khi nó áp dụng các nguyên tắc này vào đối tượng vốn

không thể là đối tượng của kinh nghiệm, nó thực sự đã biến đổi tượng ấy thành hiện tượng, và như thế là xem mọi sự mở rộng lý tính thuần túy về mặt thực hành là không thể làm được. Vì thế tôi phải dẹp bỏ nhận thức [sai lầm] đi để dành chỗ cho lòng tin.

KANT, *Phê phán lý tính thuần túy*, Lời tựa cho lần

xuất bản thứ hai (Bản B).

1. Để nhận thức một đối tượng, điều đòi hỏi là tôi có thể chứng minh được khả thể của nó (hoặc bằng tính thực tại của nó do kinh nghiệm xác nhận, hoặc một cách tiên nghiệm bằng lý tính). Còn suy tưởng về một đối tượng, tôi có thể suy tưởng cái gì tôi muốn, miễn là không tự mâu thuẫn với chính mình, tức miễn là khái niệm của tôi là một ý tưởng khả hữu nào đó, dù tôi không thể chứng minh được có một đối tượng nào tương ứng với nó hay không trong toàn bộ mọi khả thể. Nhưng, để gán cho khái niệm như thế tính giá trị khách quan (tức khả năng hiện thực, vì khả năng trước chỉ là khả năng thuần túy lôgích), lại cần phải có cái gì nhiều hơn nữa. Nhưng, cái nhiều hơn này không cần phải được tìm thấy trong các nguồn nhận thức lý thuyết; nó cũng có thể nằm ngay trong các nguồn thực hành.

2. Bản tính đơn thuần (của linh hồn): *Einfache Natur (der Seele)*: Siêu hình học cổ truyền (tâm lý học thuần túy) xem bản lĩnh của linh hồn là "einfach" (đơn thuần, đơn tính, đơn tố), tức đối lập với tính đa tạp (*mannigfaltig*), đa hợp (*zusammengesetzt*) gồm nhiều bộ phận của vật thể có quảng tính. Xem thêm "*Biện chứng pháp siêu nghiệm*".

SƠ LUẬN CHO MỌI SIÊU HÌNH HỌC TƯƠNG LAI (Đức: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können - Pháp: Prolégomènes à toute métaphysique future)

Sau khi tác phẩm Phê phán lý tính thuần túy được xuất bản lần đầu (1781) song gặp sự hờ hững của người đọc (vì quá đồ sộ- hơn ngàn trang chữ dày chi chít - vì quá khó, hay vì tác giả lúc đó còn chưa mấy tiếng tăm?) Kant viết quyển Prolegomena này, ngắn gọn hơn (chỉ độ hai trăm trang) - song không chắc đã dễ hiểu hơn! Để mong người đọc lãnh hội những ý chính của ông thuận lợi hơn (1783). Hai năm sau (1785) ông cho ra mắt quyển Những nền tảng của siêu hình học đạo đức. Và hai năm sau nữa - 1787 - khi tái bản quyển Phê phán lý tính thuần túy thì khác hẳn lần xuất bản đầu tiên, nó đã tạo nên cơn nhiệt hứng triết học khó thể so sánh trong lịch sử tư tưởng. Vậy, có thể nói, tác phẩm này như một lời giới thiệu và chất men kích thích nhiệt tình hiếu tri nơi người đọc để đến với những tác phẩm đồ sộ hơn của Kant.

Đi theo ý đồ đó của tác giả, ở đây chúng tôi cũng mạn phép trích vài trang từ quyển Prolegomena này để bạn đọc thưởng thức và hy vọng nhờ đó sẽ có thêm hứng thú để tiếp tục nghiên ngẫm các trích đoạn từ những tác phẩm khác nữa của Kant.

Lời nói đầu của Sơ luận cho mọi siêu hình học tương lai.

Các Lời mở đầu (Prolegomena) này không phải dành cho các độc giả bình thường, nhưng cho các người giảng dạy trong tương lai, và ngay cả đối với những người này, họ cũng sẽ không mong đợi tìm được lợi ích của nó như là một trình bày về một khoa học đã làm sẵn, nhưng chỉ để họ khám phá ra chính khoa học ấy.

Có những học giả coi lịch sử triết học (cổ đại và hiện đại) như là chính triết học; các Lời mở đầu này không viết cho họ. Họ phải chờ đợi cho đến khi những người ra sức tìm hiểu nguồn mạch của chính lý trí đã hoàn tất công việc của họ; chỉ lúc ấy các học giả kia mới bắt đầu thông tin cho thế giới về những gì đã đạt được. Tiếc thay, theo ý kiến họ, không thể nói điều gì nếu trước kia đã không có người nói ra, và quả thực cũng lời tiên tri này cũng áp dụng cho mọi thời đại tương lai; bởi vì lý trí con người từ nhiều thế kỷ đã suy tư về vô vàn đối tượng theo nhiều cách khác nhau; cho nên khó có thể nghĩ rằng chúng ta lại không thể khám phá ra những điều tương tự cho mỗi ý niệm mới trong số các phát biểu của các thời đại trong quá khứ.

Mục đích của tôi là thuyết phục tất cả những ai nghĩ siêu hình học là môn học đáng học, để họ thấy tuyệt đối cần thiết phải dừng lại chốc lát coi tất cả những gì đã làm như thể là chưa làm, và đặt câu hỏi sơ khởi đầu tiên "Có thể có cái gọi là siêu hình học không?"

Nếu nó là khoa học, tại sao nó không thể đạt được sự nhìn nhận phổ quát và lâu dài như các khoa học khác? Nếu không, tại sao nó có thể duy trì các tham vọng của nó và làm cho tâm trí con người luôn thao thức với những niềm hy vọng không bao giờ nguôi nhưng cũng không bao giờ hoàn thành? Vì vậy cho dù chúng ta chứng minh được sự hiểu biết hay ngu dốt của chúng ta trong lãnh vực này, chúng ta phải dứt khoát một lần đi đến một kết luận nhất định liên quan đến bản chất của cái gọi là khoa học này, chứ không thể để nó mãi mãi ở tình trạng như hiện nay. Một điều có vẻ nực cười là trong khi mọi khoa học khác không ngừng tiến triển, thì trong khoa học này mà chúng ta coi là sự khôn ngoan nhập thể, chúng ta lại cứ loay hoay mãi quanh một điểm mà không tiến thêm được một bước nào.

Tôi dám mạnh bạo tiên đoán rằng những người đọc các Lời mở đầu này với một trí óc độc lập sẽ không chỉ hoài nghi khoa học trước đây của họ, nhưng cuối cùng cũng sẽ hoàn toàn xác tín rằng khoa học ấy không thể tồn tại trừ khi các đòi hỏi được nêu lên ở đây được thoả mãn. Nhưng vì nó không bao giờ hết đòi hỏi, nên họ phải thú nhận rằng một cuộc cải cách triệt để hay đúng hơn một sự ra đời mới của khoa học, theo một kế hoạch mới, là điều không thể tránh, cho dù người ta có thể chống lại nó trong một thời gian.

Kể từ các Tiểu luận của Locke và Leibniz, hay đúng hơn kể từ khởi nguyên của khoa siêu hình học như chúng ta biết đến trong lịch sử, không có gì đã xảy ra có tính quyết định cho số phận của nó cho bằng sự công kích của David Hume đối với nó. Ông không rọi ánh sáng nào trên loại tri thức này, nhưng chắc chắn ông đã bật lên một tia lửa nhờ đó một ánh sáng nào đó có thể được chiếu lên nếu như nó gặp một chất liệu dễ cháy và ngọn lửa âm ỉ của nó được chăm chút và phát triển.

Hume bắt đầu từ một ý niệm duy nhất nhưng quan trọng trong siêu hình học, đó là quan hệ giữa nguyên nhân và hậu quả. Ông thách thức lý trí, là cái đã tự cho là khai sinh ra khái niệm này, để nó phải trả lời với ông rằng với quyền nào nó nghĩ bất cứ cái gì có thể được cấu tạo sao cho nếu giả định có nó, thì một cái gì khác tất yếu phải có; bởi vì đây là ý nghĩa của khái niệm về nguyên nhân. Ông chứng minh một cách không thể bắt bẻ rằng lý trí hoàn toàn không thể nghĩ về một sự kết hợp như thế một cách "tiên nghiệm" (a priori) và nhờ các khái niệm, vì nó bao hàm tính tất yếu. Chúng ta hoàn toàn không

thể thấy tại sao, do hậu quả của sự hiện hữu của một vật, mà một vật khác tất yếu phải hiện hữu, hay làm thế nào khái niệm về sự kết hợp như thế có thể phát sinh một cách a priori. Do đó ông kết luận rằng lý trí hoàn toàn bị ảo tưởng về khái niệm này, mà nó lầm tưởng là một trong những đứa con ruột của nó, trong khi trên thực tế nó chỉ là một đứa con hoang của trí tưởng tượng, được thấm nhuần bởi kinh nghiệm, là cái kết hợp một số biểu thị nào đó theo luật liên tưởng và ngộ nhận một sự tất yếu chủ quan (thói quen) như là một sự tất yếu khách quan phát xuất từ trực giác. Vì vậy ông kết luận rằng lý trí không có khả năng suy nghĩ các sự kết hợp như thế, bởi vì trong trường hợp ấy các khái niệm niệm của nó sẽ thuần túy là giả tưởng và tất cả những gì nó cho là tri thức a priori đều chỉ là các kinh nghiệm thông thường với một cái nhãn sai. Nói một cách đơn giản, điều này có nghĩa là hoàn toàn không có và không thể có cái gọi là siêu hình học.

Tuy rằng kết luận của Hume có vẻ vội vã và sai lầm đến đâu, thì chí ít nó cũng đã được dựa trên sự tra cứu, và tra cứu này rất đáng được tập trung chú ý bởi các đầu óc sáng suốt hơn thời ông cũng như các cố gắng quyết tâm của họ để khám phá ra, nếu có thể, một giải pháp tốt đẹp hơn cho vấn đề theo hướng mà ông đề nghị, và lẽ ra nếu có các cố gắng như thế, chúng hẳn đã đẩy nhanh tốc độ cải cách khoa học này một cách hoàn hảo.

Nhưng Hume đã chịu chung số phận bất hạnh của các nhà siêu hình học, đó là bị hiểu lầm. Thật đau đớn khi thấy các đối thủ của ông như Reid, Oswald, Beattie, và cuối cùng là Priestley đã hoàn toàn không thấy được vấn đề; bởi vì trong khi họ luôn coi điều ông hoài nghi là chuyện đương nhiên, và họ ra sức hăng hái và thậm chí báng bổ chứng minh cái mà ông hoài nghi, cho nên họ đã không thấy được gợi ý quý giá của ông rằng mọi sự vẫn còn ở nguyên trạng cũ của chúng, như thể không có gì xảy ra. Vấn đề không phải là liệu khái niệm nguyên nhân có đúng, ích lợi, và thậm chí cần thiết cho tri thức của chúng ta về tự nhiên hay không, điều này Hume không bao giờ hoài nghi; những vấn đề là liệu khái niệm này có thể được nghĩ bởi lý trí a priori hay không, và do đó liệu nó có một sự thật nội tại, độc lập với mọi kinh nghiệm, có thể áp dụng rộng rãi hơn chứ không chỉ giới hạn vào các đối tượng của kinh nghiệm hay không. Đây mới chính là vấn đề của Hume. Nó chỉ là vấn đề liên quan đến nguồn gốc, không liên quan tới nhu cầu thiết yếu phải sử dụng khái niệm ấy. Nếu như vấn đề trước được quyết định, thì các điều kiện cho việc sử dụng và lãnh vực áp dụng hợp pháp của nó cũng sẽ được quyết định một cách tất yếu.

Tôi công khai thừa nhận rằng ký ức của tôi về David Hume chính là điều mà nhiều năm trước đã kéo tôi ra khỏi giấc ngủ giáo điều và cống hiến một hướng đi mới cho những tra cứu của tôi trong lãnh vực triết học lý thuyết. Tôi hoàn toàn không đi theo các kết luận mà ông đã đạt tới bằng cách coi không phải toàn thể vấn đề của ông, nhưng chỉ một phần của vấn đề, nên tự nó không thể cho chúng ta thông tin nào. Nếu chúng ta bắt đầu từ một tư tưởng có cơ sở vững chắc nhưng không được cho chúng ta, chúng ta có thể hy vọng rằng với sự suy tư liên tục chúng ta có thể đi xa hơn người có đầu óc sâu sắc đã để lại cho chúng ta tia lửa ban đầu.

KANT, Sơ luận cho mọi siêu hình học tương lai, Phần mở đầu.

Có thể có khoa siêu hình học không?

Giả như một khoa siêu hình học có thể duy trì địa vị của nó như một khoa học thực sự tồn tại, phải chăng chúng ta có thể nói: "Đây là siêu hình học; hãy học nó và nó sẽ thuyết phục bạn một cách chắc chắn không thể cưỡng lại về chân lý của nó?" Khi ấy câu hỏi này sẽ là vô dụng, và sẽ chỉ còn lại một

câu hỏi khác (đúng hơn là một thách thức về trí tuệ sâu sắc hơn là chứng minh sự tồn tại của chính sự vật): "Làm thế nào có thể có khoa học này, và làm thế nào lý trí đạt tới nó?" Nhưng lý trí con người đã không may mắn như thế trong trường hợp này. Không có một cuốn sách duy nhất nào mà bạn có thể nêu ra giống như bạn có thể nêu ra quyển sách của Euclide để có thể nói: "Đây là siêu hình học; ở đây bạn có thể tìm thấy những đối tượng cao quý nhất của khoa học này, sự hiểu biết về một hữu thể cao nhất và một sự tồn tại trong tương lai được chứng minh bởi các nguyên lý của lý trí thuần túy". Thực ra, chắc chắn chúng ta có thể tìm thấy nhiều mệnh đề được chứng minh chắc chắn không thể chối cãi; nhưng tất cả các mệnh đề này đều là phân tích và liên quan đến các chất liệu và cái khung cho siêu hình học hơn là sự mở rộng tri thức đối tượng chính của chúng ta khi học nó (§2). Cả khi giả sử bạn tạo ra những phán đoán tổng hợp đi nữa (như luật túc lý mà bạn chưa bao giờ chứng minh một cách tiên nghiệm từ lý trí thuần túy như lẽ ra bạn phải chứng minh, mặc dù chúng ta sẵn lòng chấp nhận sự thật của nó), khi bạn cố gắng sử dụng chúng cho mục đích chính của bạn, bạn vẫn rơi vào những khẳng định rất đáng ngờ khiến cho trong mọi thời đại, luôn luôn có khoa siêu hình học này trái ngược với khoa siêu hình học khác trong các khẳng định của nó hay các chứng minh về các khẳng định ấy, và như thế nó tự huỷ diệt giá trị vĩnh hằng của nó như nó từng tuyên bố. Hơn nữa, chính các cố gắng nhằm thiết lập một khoa học như thế lại chính là nguyên nhân cho sự xuất hiện ngay từ đầu thuyết hoài nghi, một thái độ tinh thần trong đó lý trí tỏ ra quá hung hăng khiến nó chỉ có thể dẫn đến sự thất vọng hoàn toàn trong việc thoả mãn những khát vọng quan trọng nhất của nó. Bởi vì từ lâu trước khi con người bắt đầu tra cứu thiên nhiên một cách có phương pháp, họ đã dựa trên sự hướng dẫn của lý trí trừu tượng, vốn buộc phải hoạt động dựa trên kinh nghiệm thông thường; vì lý trí luôn luôn hiện diện, trong khi các luật tự nhiên thường phải được khám phá với rất nhiều công sức. Thế nên siêu hình học nổi lên trên bề mặt giống như bọt nước vừa đọng vào là tan biến ngay. Nhưng trên bề mặt lập tức xuất hiện một nguồn cung cấp mới mà một số người hăng hái hót lấy trong khi những người khác, thay vì truy tìm nguyên nhân sâu xa của hiện tượng, họ lại nghĩ là chứng tỏ sự thông thái của họ bằng cách chế giễu các cố gắng uổng công của những người đồng nghiệp.

Vì vậy, thất vọng với thuyết giáo điều là cái chẳng dạy chúng ta được gì, và chán nản với thuyết hoài nghi là cái thậm chí không hứa hẹn điều gì - dù chỉ là tình trạng坦然 nhiên của sự bằng lòng với sự mê muội-cảm thấy bức xúc vì tầm quan trọng của tri thức quá cần thiết và đã trở thành hoài nghi vì kinh nghiệm lâu đời của mọi tri thức mà chúng ta tin rằng mình có hay tưởng là có nhân danh lý trí thuần túy, cho nên chỉ còn một câu hỏi có tính quyết định mà phương pháp tương lai của chúng ta lệ thuộc vào, đó là, "Có thể có khoa siêu hình học không?" Nhưng câu hỏi này không thể được trả lời bởi các vấn nạn hoài nghi đối với các lời khẳng định của một số hệ thống siêu hình hiện có (vì chúng ta vẫn chưa nhìn nhận có sự tồn tại của một khoa siêu hình như thế), nhưng phải được trả lời từ chính khái niệm về một khoa học loại này.

Trong Phê bình lý trí thuần túy, tôi đã khai triển câu hỏi này một cách tổng hợp, bằng cách tra cứu về chính lý trí thuần túy và cố gắng từ nguồn này xác định các yếu tố cũng như các luật sử dụng nó theo các nguyên lý. Công việc này khó và đòi hỏi người đọc cương quyết đi sâu từng bước vào một hệ thống không dựa trên dữ liệu nào khác ngoài lý trí, và vì thế họ phải tìm cách để khai mở tri thức từ các mầm mống nguyên thủy của nó, chứ không dựa trên một sự kiện nào khác. Tuy nhiên, cuốn Prolegomena (Sơ luận) này có mục đích như những luyện tập chuẩn bị; nó vạch ra điều chúng ta phải làm để tạo ra một khoa học thực sự nếu có thể có khoa học như thế, hơn là triển khai nó. Do đó Prolegomena này phải dựa trên một cái gì được biết một cách đáng tin cậy, từ đó chúng ta có thể tin tưởng tiến hành và đi lên tận các nguồn mạch còn chưa biết, và sự khám phá này sẽ không những cắt

nghĩa cho chúng ta những gì chúng ta đã biết mà còn tỏ lộ một lãnh vực rất nhiều tri thức cùng bắt nguồn từ cùng những nguồn mạch này. Phương pháp của Prolegomena này, đặc biệt những phần nhằm chuẩn bị cho khoa siêu hình học tương lai, do đó mang tính phân tích.

KANT, Sơ luận cho mọi siêu hình học tương lai, Phần mở đầu.

NHỮNG NỀN TẢNG CỦA SIÊU HÌNH HỌC ĐẠO ĐỨC (Đức: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* - Pháp: *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*)

Trong tiểu phẩm này, mà tham vọng không phải là phát minh một đức lý mới; nhưng chỉ có đối tượng là "sự tìm kiếm và thiết lập nguyên lý tối thượng của tính đạo đức", Kant đặc trưng hoá một cách nổi bật bản tính của mệnh lệnh đạo đức và xác định chính công thức của tính đạo đức.

Thiện chí (la bonne volonté)

Cái gì làm cho một ý chí trở thành tốt? Kant, khởi đi từ chính câu hỏi này; ông trả lời nó bằng cách phân tích ý thức đạo đức chung (la conscience morale commune).

Không gì có thể được quan niệm trong thế giới, hay thậm chí ngoài thế giới, mà có thể được gọi là tốt vô điều kiện, trừ THIÊN CHÍ. Trí thông minh, sự lanh lợi, phán đoán, và các năng khiếu khác của trí khôn, bất kể chúng được gọi bằng tên gì, hay can đảm, quyết tâm, kiên trì, như các phẩm chất của tính khí, chắc chắn là tốt và đáng ao ước về nhiều phương diện; nhưng những quà tặng của thiên nhiên này cũng có thể trở thành vô cùng xấu và gian ác nếu ý chí sử dụng nó là một ý chí xấu. Nó cũng giống như quà tặng của vận may. Quyền lực, giàu sang, danh giá, thậm chí sức khoẻ, và sự sung sướng thoả mãn với số phận của mình vốn được gọi là hạnh phúc, thường khơi dậy tính kiêu ngạo và tự phụ, nếu không có thiện chí để sửa sai những ảnh hưởng của chúng đối với trí khôn, và đồng thời cũng uốn nắn toàn thể nguyên tắc hành động, và thích nghi nó với cùng đích của nó. Hình ảnh của một người không được trang điểm bằng một nét nào của một thiện chí và tinh tuyền, vui hưởng sự thịnh vượng liên tục, không bao giờ có thể tạo sự thích thú cho một người quan sát vô tư và có suy xét. Vậy một thiện chí có vẻ chính là điều kiện thiết yếu để đáng được hạnh phúc (1).

Cũng có một số đức tính có ích cho thiện chí, và có thể giúp cho hành động của nó, nhưng chúng không có giá trị tuyệt đối tự tại (2) mà luôn luôn giả thiết một thiện chí, vì thiện chí làm chúng ta đánh giá đúng về chúng, và không cho phép chúng ta coi chúng là tốt tuyệt đối. Sự chùng mịch trong tình cảm và đam mê, tự chủ, bình tĩnh trong quyết định là những đức tính không chỉ tốt về nhiều phương diện, mà hình như còn là thành phần tạo nên giá trị nội tại của một người; nhưng chúng hoàn toàn không thể được gọi là tốt vô điều kiện, mặc dù chúng từng được các triết gia thời cổ ca ngợi như thế. Bởi vì nếu không có các nguyên tắc của một thiện chí, chúng có thể trở thành xấu xa vô cùng; và tính lạnh lùng của một tên côn đồ không chỉ làm hấn trở nên nguy hiểm gấp bội, mà còn trực tiếp làm cho hấn trở nên ghê tởm trước mắt chúng ta hơn là nếu hấn không có tính lạnh lùng đó.

Một ý chí là tốt không phải vì những gì nó thực hiện hay tạo ra, cũng không phải vì nó thích hợp để đạt tới một số mục đích được đề nghị, mà chỉ vì ý muốn (3) - nghĩa là nó tốt tự tại, và được đánh giá cao hơn bất cứ điều gì có thể có được chính nó thực hiện cho một khuynh hướng nào, thậm chí cho toàn thể các khuynh hướng. Thậm chí trong trường hợp do khiêm khuyết tự nhiên (4) khiến nó không thể hiện được mục đích của nó, và dù với tất cả cố gắng nó vẫn không đạt được gì, và vẫn chỉ còn lại thiện

chí(tất nhiên không phải chỉ là một ước muốn đơn thuần,mà là sự tập trung mọi phương tiện trong khả năng chúng ta), thì giống như một viên đá quý, nó vẫn lấp lánh bởi ánh sáng của chính nó, như một vật có toàn thể giá trị tự tại. Tính hữu ích hay vô ích của nó không thể làm tăng hay giảm giá trị này.

Chúng ta có thể sẵn sàng để phân biệt xem một hành động phù hợp với bốn phận được làm vì bốn phận hay vì một mục đích ích kỷ. Sẽ rất khó phân biệt khi hành động phù hợp với bốn phận, và chủ thể có khuynh hướng trực tiếp về hành động này. Ví dụ, một người bán hàng luôn luôn có bốn phận không được bán quá đắt cho một người mua thiếu kinh nghiệm, và ở nơi đông khách hàng, người bán hàng khôn ngoan thường không bán quá đắt, nhưng giữ một giá trị cố định cho mọi người, khiến một đứa bé cũng mua của người ấy giống như bất cứ ai khác.Người ta hưởng lợi một cách lương thiện; nhưng điều này không đủ để làm chúng ta tin rằng người bán hàng này hành động vì bốn phận và vì các nguyên tắc của sự lương thiện; lợi ích riêng của anh ta bắt buộc anh ta phải làm thế. Ở đây cũng không có vấn đề anh bán hàng có khuynh hướng trực tiếp thích làm lợi cho người mua, như thế vì yêu thương người mua mà anh không cho người này lợi hơn người khác. Như vậy, hành động của anh ta không phải vì bốn phận hay khuynh hướng trực tiếp, mà chỉ vì một mục đích ích kỷ.

Ngược lại, bảo tồn sự sống mình là một bốn phận; và hơn nữa, mọi người đều có khuynh hướng trực tiếp để làm điều này. Nhưng về phương diện này, sự chăm sóc mà đa số người ta làm cho bản thân không có giá trị nội tại, và nguyên tắc hành động của họ không có ảnh hưởng đạo đức. Họ bảo tồn sự sống họ như bốn phận đòi hỏi, chắc chắn là thế rồi, nhưng không phải bởi vì bốn phận đòi hỏi. Ngược lại, nếu nghịch cảnh và sự đau buồn thất vọng đã làm cho họ mất hết sự ham sống, nếu con người bất hạnh này có ý chí mạnh, tức giận với số phận mình thay vì buông xuôi, muốn được chết, nhưng vẫn duy trì sự sống mà không yêu nó - không phải vì khuynh hướng hay sợ hãi, nhưng vì bốn phận - lúc đó nguyên tắc của họ có một giá trị đạo đức.

Làm phúc khi chúng ta có thể là một bốn phận; ngoài ra, có nhiều người tự nhiên có lòng cảm thông với người khác, khiến họ cảm thấy vui khi làm cho những người xung quanh họ được vui, và cảm thấy hài lòng khi người khác hài lòng, mà không phải vì một động cơ nào khác như khoe khoang hay vị lợi. Nhưng tôi cho rằng trong trường hợp như thế, một hành động loại này dù đúng đắn hay đáng yêu đến mấy, cũng không có giá trị đạo đức đích thực, mà chỉ ở cùng bình diện với các khuynh hướng khác. Vì nguyên tắc hành động này thiếu ảnh hưởng đạo đức, nghĩa là, các hành động phải được làm vì bốn phận, không phải vì khuynh hướng. Đặt trường hợp tâm trí nhà từ thiện này đang có nỗi đau buồn riêng, làm tắt ngúm mọi sự cảm thông ông vốn có đối với số phận của người khác, và trong khi ông vẫn có khả năng giúp đỡ những kẻ khác trong hoạn nạn, nhưng ông không hề thấy cảm động vì sự đau khổ của người khác vì chính ông đang có nỗi khổ của mình; và giả sử bây giờ ông bứt ra khỏi sự vô cảm lạnh lùng của mình và thực hiện hành vi mà không có sự ham thích, mà chỉ vì bốn phận, thì lần đầu tiên hành động của ông có giá trị đạo đức chân chính.

[Như thế, mệnh đề thứ nhất của đạo đức là phải có giá trị đạo đức chân chính, một hành động phải được làm vì bốn phận]. Mệnh đề thứ hai là: Một hành động vì bốn phận có giá trị đạo đức không phải vì mục đích phải đạt được nhờ nó, mà vì nguyên tắc xác định nó, và vì thế tuy không thuộc về việc thể hiện đối tượng của hành động, mà chỉ vì nguyên tắc của ý muốn nhờ đó hành động đã diễn ra, mà không lệ thuộc đối tượng nào của ước muốn. Các mục đích mà chúng ta có thể nhắm tới trong các hành động, hay các kết quả của chúng mà chúng ta coi như mục đích của ý chí, không thể làm cho hành động có giá trị vô điều kiện hay đạo đức nào. Vậy giá trị của các hành động này nằm ở đâu? Nó không thể

nằm ở đâu khác ngoài chính nguyên tắc của ý chí, và không lệ thuộc vào các mục đích mà hành động có thể đạt được.

Mệnh đề thứ ba là một hệ quả của hai mệnh đề trên và tôi muốn diễn tả như sau: Bốn phận là nhu cầu hành động vì tôn trọng luật. Chắc hẳn tôi có thể có khuynh hướng về một đối tượng như hậu quả của hành động của tôi, nhưng tôi không thể kính trọng nó, đơn giản là vì nó là một hậu quả chứ không phải một năng lực của ý chí. Tương tự, tôi không thể có lòng kính trọng đối với khuynh hướng, dù là khuynh hướng của tôi hay của người khác. Chỉ có gì liên quan đến ý chí của tôi như một nguyên tắc... nói khác đi, chỉ có luật của chính nó mới có thể là một đối tượng của sự kính trọng và vì thế là một mệnh lệnh. Vậy một hành động vì bốn phận phải loại trừ ảnh hưởng của khuynh hướng, và cùng với nó, mọi đối tượng của ý chí, để cho không còn cái gì khác có thể xác định ý chí ngoại trừ về mặt khách quan là luật, về mặt chủ quan là sự kính trọng thuần túy đối với luật thực tế này, và do đó nguyên tắc là tôi phải theo luật này cho dù phải đi ngược lại các khuynh hướng của mình.

Như thế, giá trị đạo đức của một hành động không hệ tại hiệu quả được mong đợi từ hành động đó, cũng không hệ tại một nguyên tắc hành động nào đòi hỏi sự vay mượn lý do từ hiệu quả mong đợi này. Vì tất cả các hiệu quả này - đời sống dễ chịu, ngay cả việc giúp cho người khác được hạnh phúc - cũng có thể đạt được nhờ các nguyên nhân khác, nên không cần đến ý chí của một hữu thể có lý trí; trong khi sự thiện tối thượng và vô điều kiện chỉ có thể tìm được trong ý chí này mà thôi. Do đó, sự thiện tuyệt hảo mà chúng ta gọi là đạo đức chỉ duy nhất hệ tại khái niệm về luật tự tại, là điều chỉ có nơi một hữu thể có lý trí, vì khái niệm này, chứ không phải hiệu quả mong đợi, mới là cái xác định ý chí. Sự thiện tuyệt hảo này mà chúng ta gọi là đạo đức, đã có mặt trong con người hành động theo khái niệm này. Và chúng ta không cần phải tìm nó trước tiên trong kết quả.

Nhưng đó có thể là loại luật nào mà khái niệm của nó phải xác định ý chí, thậm chí không cần để ý tới hiệu quả được mong đợi từ nó, để ý chí này có thể gọi là tốt tuyệt đối và vô điều kiện? Như tôi đã gạt bỏ khỏi ý chí mọi sự thúc đẩy có thể đến với nó từ sự vâng phục luật, nên chẳng còn lại gì ngoài sự phù hợp phổ quát của các hành động với luật nói chung, là cái duy nhất phải là nguyên tắc để phục vụ ý chí, nghĩa là, tôi không bao giờ được hành động khác hơn là làm sao để tôi cũng có thể muốn rằng nguyên tắc của tôi phải trở thành một luật phổ quát.

Chúng ta hãy đặt câu hỏi, chẳng hạn: Tôi có thể trong lúc khó khăn tuyên hứa với ý định không giữ nó không? Ở đây tôi sẵn sàng phân biệt giữa hai ý nghĩa mà câu hỏi có thể có: liệu có phải là khôn ngoan hay tuân theo bốn phận khi hứa một lời hứa sai? Chắc hẳn trường hợp thứ nhất thường có thể xảy ra hơn. Thực vậy, tôi thấy rõ rằng tìm cách lẩn tránh thì không đủ, nhưng tôi phải suy xét kỹ xem liệu sau lời nói dối này tôi có thể sẽ gặp rắc rối còn lớn hơn cái mà tôi muốn tránh bây giờ, và vì, dù tôi có mưu mẹo đến đâu, tôi cũng không dễ gì thấy trước được các hậu quả ngoại trừ sự tín nhiệm một khi đã mất có thể còn tai hại cho tôi hơn là bất cứ sự thiệt hại nào tôi tìm cách tránh bây giờ; tôi phải xét xem liệu có là khôn ngoan hơn hay không, nếu hành động trong lúc này theo nguyên tắc phổ quát, và tập có thói quen không bao giờ hứa điều gì nếu không có ý định giữ lời hứa đó. Nhưng tôi thấy rõ ngay rằng một nguyên tắc như thế vẫn còn chỉ dựa trên sự sợ hậu quả.

Tuy nhiên, chắc chắn có sự khác biệt hoàn toàn giữa việc hành động chân thật vì bốn phận, và việc hành động vì sợ các hậu quả tai hại. Trong trường hợp thứ nhất, chính khái niệm về hành động đó đã là một luật đối với tôi; trong trường hợp thứ hai, tôi phải tìm nơi khác xem có thể có những kết quả khác đi kèm mà có thể ảnh hưởng tới tôi hay không. Vì xa rời nguyên tắc bốn phận của tôi thì rõ ràng là điều

xấu; nhưng bỏ nguyên tắc khôn ngoan của tôi thường có thể rất có lợi cho tôi, mặc dù giữ nguyên tắc ấy chắc chắn là an toàn hơn. Tuy nhiên, con đường ngắn nhất và không thể sai lầm là khám phá câu trả lời cho câu hỏi liệu một lời hứa dối trá có phù hợp với bốn phận hay không, là tự hỏi mình, Tôi có nên hài lòng rằng nguyên tắc của tôi (tránh hoàn cảnh khó khăn bằng một lời hứa sai) có được coi như một nguyên tắc phổ quát cho tôi cũng như cho người khác hay không; và tôi có thể nói với mình, "Ai ai cũng thốt ra lời hứa dối trá khi gặp hoàn cảnh khó khăn không thể giải quyết được?" Rồi tôi nhận ngay ra rằng, trong khi tôi có thể muốn lời nói dối, tôi hoàn toàn không thể muốn rằng lời nói dối phải trở thành một luật phổ quát. Vì với một luật như thế, sẽ không có lời hứa nào, vì sẽ vô ích khi viện có ý hướng của tôi về các hành động tương lai của tôi đối với những ai không tin vào lời viện có này, hay nếu họ hấp tấp tin như thế, họ sẽ lại đối xử với tôi theo kiểu đồng căm ném qua đồng xu ném lại. Do đó, nguyên tắc của tôi, ngay khi tôi muốn nó trở thành một luật phổ quát, sẽ tất yếu tự huỷ diệt chính nó.

KANT, *Những nền tảng của siêu hình học về đạo đức*.

- 1. Đức hạnh không tạo nên hạnh phúc nhưng nó làm chúng ta trở thành xứng đáng để được hưởng hạnh phúc.*
- 2. Bên trong, riêng.*
- 3. Thiện chí không được định nghĩa bởi tính hiệu quả của nó nhưng bởi phương châm gọi hướng hành động.*
- 4. Thoái hoá, biến chất. Làm sai lệch.*

Mệnh lệnh tuyệt đối (l'impératif catégorique)

Mệnh lệnh đạo đức là một mệnh lệnh tuyệt đối: nó ra lệnh một cách tuyệt đối, nó khiến ta theo đuổi một cứu cánh chứ không phải cầu viện đến một phương tiện nào để đạt đến một cứu cánh.

Khái niệm đơn giản về một mệnh lệnh tuyệt đối cũng cung cấp công thức của mệnh lệnh đó bởi nó không đề xuất một cứu cánh bên ngoài nó: chỉ còn lại tính phổ quát của một định luật chung.

Mọi mệnh lệnh đều được diễn tả bởi một từ "phải" và vì thế cho thấy quan hệ giữa một luật khách quan của lý trí với một ý chí mà trong cơ cấu chủ quan của nó không bị quyết định một cách tất yếu bởi luật này. Quan hệ này là quan hệ của sự bó buộc. Các mệnh lệnh tuyệt đối nói rằng làm hay tránh một điều gì là tốt, nhưng chúng nói điều đó cho một ý chí không luôn luôn làm điều đó vì điều đó tỏ ra là tốt đối với nó. Cái tốt thực hành là cái quyết định ý chí nhờ khái niệm của lý trí và vì thế không phải vì các nguyên nhân chủ quan nhưng khách quan, dựa trên các cơ sở có giá trị cho hết mọi hữu thể có lý trí. Nó khác với cái dễ chịu, là cái chỉ ảnh hưởng ý chí nhờ cảm giác do các nguyên nhân hoàn toàn chủ quan, có giá trị đối với giác quan của người này hay người khác chứ không như là một nguyên tắc của lý trí có giá trị cho hết mọi người.

Vậy mà mọi mệnh lệnh đều hoặc là giả thiết hoặc là tuyệt đối. Các mệnh lệnh giả thiết diễn tả nhu cầu thực tiễn của một hành động có thể làm như phương tiện để đạt một điều gì khác được mong muốn (hay ít là có thể mong muốn). Mệnh lệnh tuyệt đối là mệnh lệnh diễn tả một hành động tự nó là cần thiết một cách khách quan mà không quy chiếu về một mục đích nào khác.

Nếu một hành động chỉ là tốt như một phương tiện để đạt một điều gì khác, mệnh lệnh ấy có tính giả thiết; nếu nó được hiểu như là tốt tự tại và phù hợp với lý trí, nó là mệnh lệnh tuyệt đối.

Vì vậy chỉ có một mệnh lệnh tuyệt đối mà thôi, đó là: Hãy chỉ hành động theo nguyên tắc mà bởi đó bạn đồng thời muốn rằng phải trở thành một luật phổ quát (1).

Vậy nếu một mệnh lệnh tuyệt đối của bốn phạm có thể rút ra từ mệnh lệnh tuyệt đối duy nhất này như là một nguyên tắc, chúng ta ít ra có thể chứng tỏ mình hiểu khái niệm bốn phạm là gì và nó có nghĩa gì, mặc dù vẫn chưa chắc cái được gọi là bốn phạm có phải là một khái niệm trống rỗng hay không.

Tính phổ quát của luật mà theo đó các hiệu quả được tạo ra chính là cái làm nên điều được gọi đúng là tự nhiên theo nghĩa tổng quát nhất (nghĩa là sự tồn tại của các sự vật theo như chúng được quyết định bởi các luật phổ quát) (2). Vì vậy, [qua loại suy], mệnh lệnh tuyệt đối về bốn phạm có thể được diễn tả như sau: Hãy hành động như thể nguyên tắc hành động của bạn được bạn muốn trở thành một luật tự nhiên phổ quát.

Giả sử có điều gì đó mà sự tồn tại của nó tự nó có một giá trị tuyệt đối, một điều gì mà, vì là một mục đích tự tại, có thể là một nguồn của các luật nhất định, thì trong điều đó và chỉ trong điều đó mới có thể tìm thấy nguồn gốc của một mệnh lệnh tuyệt đối, nghĩa là, một luật thực hành.

Vậy tôi nói: con người, và nói chung mọi hữu thể có lý trí, tồn tại như một mục đích tự tại chứ không chỉ như là một phương tiện sử dụng bởi ý chí này hay ý chí khác. Trong mọi hành động của nó, dù các hành động này liên quan đến người ấy hay các người khác phải luôn luôn được coi như một mục đích. Mọi đối tượng của các khuynh hướng chỉ có một giá trị có điều kiện; vì nếu các khuynh hướng và ước muốn dựa trên chúng không tồn tại, thì đối tượng của chúng sẽ không có giá trị. Nhưng là các khuynh hướng, vì là nguồn gốc của ước muốn, thì rất khó có một giá trị tuyệt đối để đáng ước muốn, ngược lại, ước muốn phổ quát của mọi hữu thể có lý trí phải được hoàn toàn giải thoát khỏi các khuynh hướng ấy. Như vậy giá trị của mọi đối tượng mà hành động của chúng ta nhắm tới thì luôn luôn là có điều kiện. Tuy nhiên, các hữu thể mà sự tồn tại của chúng không tùy thuộc ý muốn của chúng ta nhưng tùy thuộc ý muốn của thiên nhiên, nếu chúng không phải là hữu thể có lý trí, thì chỉ có một giá trị tương đối như là phương tiện và vì thế được gọi là các sự vật, ngược lại, các hữu thể có lý trí được gọi là con người cho thấy họ là những mục đích tự tại, nghĩa là không được sử dụng như chỉ là phương tiện. Vì vậy đây không phải là các mục đích chủ quan mà sự tồn tại của chúng có một giá trị cho chúng ta như một hiệu quả của hành động, nhưng là các mục đích khách quan, nghĩa là sự tồn tại của chúng là một mục đích tự tại - hơn nữa, là mục đích mà không gì khác có thể thay thế nó, nếu không, sẽ chẳng có gì có thể có giá trị tuyệt đối; nhưng nếu mọi giá trị đều là có điều kiện và tùy thuộc, thì sẽ không thể có một nguyên tắc thực hành tối thượng của lý trí nào cả.

Vì vậy, nếu có một nguyên tắc thực hành tối thượng, hay trên bình diện ý chí con người, một mệnh lệnh tuyệt đối, thì có phải là cái tạo thành một nguyên tắc khách quan của ý chí, và có thể dùng làm một luật thực hành phổ quát, bởi vì nó được rút ra từ khái niệm về cái tất yếu là mục đích cho mọi người bởi nó là một mục đích tự tại. Nền tảng của nguyên tắc này là: bản tính của hữu thể có lý trí tồn tại như một mục đích tự tại. Con người tất yếu quan niệm sự tồn tại của chính mình như một mục đích tự tại; cho nên đây là một nguyên tắc chủ quan của hành động của con người. Nhưng mọi hữu thể có lý trí khác cũng coi sự tồn tại của họ như thế, cũng dựa trên cùng nguyên tắc lý trí giống như tôi; cho nên nó đồng thời là một nguyên tắc khách quan từ đó mọi luật lệ của ý chí phải có thể được rút ra như là một luật

thực hành tối thượng. Do đó, mệnh lệnh thực hành sẽ là thế này: Hãy hành động thế nào để bạn đối xử với bản tính con người, dù là nơi bản thân bạn hay nơi bất cứ ai khác, trong mọi trường hợp, như là một mục đích tự tại, không bao giờ chỉ như là phương tiện.

KANT, *Những nền tảng của siêu hình học đạo đức*.

PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THỰC HÀNH (Đức: Kritik der praktischen Vernunft - Pháp: Critique de la Raison pratique)

Quyển Những nền tảng của siêu hình học đạo đức cho biết, trong phần ba, tự do như là điều kiện của đời sống đạo đức, nhưng nó tự giới hạn vào việc xác định với những điều kiện nào thì mệnh lệnh tuyệt đối có thể trở thành thực sự. Vẫn còn phải tìm xem có đúng là thế không. Quyển Phê phán lý tính thuần túy lấy tự do làm chính nền tảng cho tính đạo đức. Nếu tự do không ở trong chúng ta, thì chúng ta cũng sẽ không mang sẵn quy luật đạo đức trong chúng ta. Quy luật đạo đức là một đối tượng kinh nghiệm. Nó cho phép khẳng định tự do.

Những định đề của lý tính thực hành (Les postulats de la Raison pratique)

Tự do mà quyển Phê phán lý tính thuần túy trong phần Biện chứng pháp siêu nghiệm, tách rời khỏi các hiện tượng, nhưng cho phép suy tư về các sự vật như chúng có thể có hiện hữu tự thân, xuất hiện trong quyển Phê phán lý tính thực hành như là một tiền_giả_định mô thức (un requisit formel) của lý tính (thực hành). Đúng vậy, lý tính thực hành đề xuất (postuler) tự do của con người với tư cách là quyền lực của chủ thể trên chính mình để hoàn thành nhiệm vụ đạo đức; sự bất tử của linh hồn để cho phép tiến bộ vô tận hướng đến sự tương thích hoàn toàn của ý chí đối với quy luật đạo đức, tiến bộ vô định chỉ khả hữu nếu như người ta giả thiết "hữu thể có lý tính như là nhân cách tồn lưu vô hạn định" (l'être raisonnnable comme personnalité persistant indéfiniment); hiện hữu của Thượng đế không phải như suối nguồn của quy luật đạo đức, nhưng như điều kiện của sự Chí Thiện (le souverain Bien), sự hoà hợp giữa trật tự thiên nhiên với quy luật đạo đức, chỉ có Thượng đế mới có thể đảm bảo cho con người một hạnh phúc tương xứng với đạo đức của người ấy. Như thế, chúng ta tìm gặp lại, dưới hình thức một tri thức thực hành, và dưới mắt Kant, với một giá trị được bảo đảm cách khác, những đối tượng mà chúng ta không thể biết được bằng phương pháp tư biện.

Thực hiện điều Chí Thiện nơi thế giới này là đối tượng tất yếu của một ý chí có thể được quy định bởi luật tắc đạo đức. Nhưng trong ý chí này sự tương thích hoàn toàn của các ý hướng đối với quy luật đạo đức là điều kiện tối cao của sự chí thiện. Như vậy nó phải cũng khả hữu như đối tượng của nó, bởi vì nó được chứa đựng trong chính trật tự để thực hiện đối tượng này. Vậy mà sự tương thích hoàn toàn của ý chí với quy luật đạo đức là sự thánh thiện (a) một sự hoàn thiện mà không một hữu thể có lý trí nào của thế giới khả giác có khả năng đạt được, vào bất kỳ thời điểm nào trong tồn tại của mình. Tuy nhiên, bởi vì nó không vì thế mà bị đòi hỏi ít hơn như là tất yếu về mặt thực hành, nó chỉ có thể được tìm gặp trong một tiến bộ đến vô hạn hướng về sự tương thích hoàn hảo kia và theo những nguyên lý của lý tính thuần túy thực hành, nên tất yếu phải chấp nhận rằng một tiến bộ thực tiễn như thế là đối tượng thực sự của ý chí chúng ta.

Vậy mà tiến bộ vô hạn định này chỉ khả thi trong giả thuyết về một hiện hữu và một nhân cách của hữu thể có lý trí tồn lưu vô hạn định (điều mà người ta gọi là sự bất tử của linh hồn). Như vậy Chí Thiện chỉ thực sự khả thi trong giả thuyết về sự bất tử của linh hồn, do vậy điều này, như là gắn kết bất khả

phân ly với quy luật đạo đức, là một định đề của lý trí thuần túy (với từ định đề, tôi hiểu đó là một mệnh đề lý thuyết, nhưng - với tư cách đó - không thể được chứng minh, và rằng mệnh đề này thì tất yếu tùy thuộc một định luật thực hành, định luật này có giá trị vô điều kiện một cách tiên nghiệm).

Mệnh đề có tính liên quan đến vận mệnh đạo đức của bản tính chúng ta và nó thiết định rằng chúng ta chỉ có thể đạt tới sự tương thích hoàn toàn với quy luật đạo đức một tiến bộ đi đến vô hạn, thì rất là hữu ích không chỉ để thay thế cho sự bất lực của lý tính tư biện, mà còn tương quan với tôn giáo. Nếu không có mệnh đề này, thì hoặc là quy luật đạo đức sẽ hoàn toàn bị tước mất tính thánh thiện, trong khi người ta hình dung nó, vừa làm hỏng nó, như là khoan dung và do vậy thích nghi với chúng ta, hoặc là người ta cưỡng điệu bằng cách xiển dương vai trò của nó và đồng thời hy vọng đi đến một nơi chốn không thể nào đến được, nghĩa là một sự chiếm hữu hoàn toàn tính thánh thiện của ý chí và thế là người ta đắm mình vào những giấc mơ thông thiên học (*des rêves théosophiques*) (1) kỳ khôi và hoàn toàn mâu thuẫn với tri thức về tự thân. Trong cả hai trường hợp, sự cố gắng không ngừng để tuân phục phục hoàn toàn và thật chi li một huấn lệnh nghiêm ngặt và cứng nhắc của lý trí, nhưng tuy vậy lại rất thực tế và không hề lý tưởng, chỉ bị ngăn trở. Đối với một hữu thể có lý trí, nhưng hữu hạn, chỉ có khả tính là sự tiến bộ đến vô hạn từ những cấp độ thấp đến những cấp độ cao của sự hoàn thiện đạo đức. Vô hạn - mà đối với nó, thời gian chẳng có nghĩa gì - nhìn thấy trong cái dãy vô tận đó (đối với chúng ta), một sự tương thích hoàn toàn với quy luật đạo đức, và tính thánh thiện mà huấn lệnh của nó đòi hỏi gắt gao để cho phù hợp với công lý của nó trong phần mà nó ấn định cho mỗi người trong Chí Thiện, vô hạn thấy cái dãy vô tận kia hoàn toàn trong một trực quan trí tuệ duy nhất của tồn tại của những hữu thể có lý trí...

Quy luật đạo đức đã dẫn dắt, trong phân tích trước đây, đến vấn đề thực tiễn chỉ được thiết định - mà không có sự trợ giúp nào của những động cơ khả giác - bởi Lý tính thuần túy, đó là vấn đề sự hoàn thiện tất yếu của phân đầu và cũng là phân chính của Chí Thiện, của tính đạo đức, và bởi vì vấn đề này chỉ có thể giải quyết toàn triệt trong vĩnh cửu, với định đề về sự bất tử của linh hồn. Cũng chính quy luật này phải dẫn dắt tới khả tính của yếu tố thứ nhì của Chí Thiện, hay là của hạnh phúc tương ứng với tính đạo đức, nghĩa là với giả thuyết về hiện hữu của một nguyên nhân thích hợp với hậu quả, nghĩa là đề xuất (*postuler*) hiện hữu của Thượng đế, như là tất yếu có tương quan với khả tính của Chí Thiện (đối tượng của ý chí chúng ta vốn gắn liền với sự lập quy đạo đức của lý trí thuần túy) (2). Chúng tôi muốn trình bày sự gắn kết này một cách đưa đến kết luận.

Hạnh phúc là tình trạng nơi trần gian của một hữu thể có lý trí mà trong suốt dòng đời của mình, mọi chuyện đều xảy đến theo như ước muốn và ý chí của mình; như vậy, hạnh phúc nằm trên sự hoà hợp giữa tự nhiên, với trọn vẹn mục đích mà anh ta theo đuổi và cũng với nguyên lý cốt yếu về sự quy định của ý chí. Vậy mà, quy luật đạo đức, cũng như một quy luật của tự do, ra lệnh bởi những nguyên lý chỉ định chúng phải hoàn toàn độc lập với tự nhiên và với sự hoà hợp của tự nhiên với khả năng ước muốn của chúng ta (như là động cơ). Nhưng hữu thể có lý trí, hành động trong thế giới, tuy vậy, lại không phải đồng thời là nguyên nhân của thế giới và của chính thiên nhiên. Vậy là, trong quy luật đạo đức, không có nguyên lý nào cho một sự gắn kết tất yếu giữa tính đạo đức và hạnh phúc tương xứng với nó, nơi một hữu thể thuộc về một phần của thế giới và do vậy lệ thuộc vào nó, và chính vì điều đó, không thể, bằng ý chí của mình, là nguyên nhân của thiên nhiên này, và không thể, đối với hạnh phúc của mình, đặt nó bởi chính những sức lực của mình, hoàn toàn phù hợp với những nguyên tắc thực hành. Tuy vậy, trong vấn đề thực hành của lý tính thuần túy, nghĩa là trong sự theo đuổi tất yếu điều Chí Thiện, người ta đề xuất một sự liên kết như thế như là tất yếu: chúng ta phải tìm cách thực hiện điều

Chí Thiện (vậy là nó phải khả hữu). Như thế, người ta cũng đề xuất sự hiện hữu của một nguyên nhân của toàn thể thiên nhiên, phân biệt với thiên nhiên và chứa đựng sự liên kết này, nghĩa là hoà điệu đúng mức giữa hạnh phúc và tính đạo đức. Nhưng nguyên nhân tối thượng này phải bao hàm nguyên lý về sự hoà hợp của thiên nhiên, không chỉ với quy luật của ý chí của những hữu thể có lý trí, nhưng còn với biểu tượng về quy luật này với tính cách là những hữu thể này lấy đó làm nguyên lý tối thượng cho sự quy định của ý chí họ; khởi đi không chỉ với những tập tục theo mô thức, mà còn với tính đạo đức của họ như là nguyên lý quyết định, nghĩa là với ý hướng đạo đức của họ. Vậy là chí thiện chỉ khả hữu trong thế giới với tính cách người ta chấp nhận một nguyên nhân tối cao của thiên nhiên, nó có một tính nhân quả phù hợp với ý hướng đạo đức. Vậy mà một hữu thể có khả năng hành động theo biểu tượng những quy luật là một trí thông minh (một hữu thể có lý trí) và tính nhân quả của một hữu thể như thế, theo sau biểu tượng này của các quy luật là ý chí của hữu thể đó. Vậy là nguyên nhân tối thượng của thiên nhiên, với tính cách nó phải được giả thiết cho điều Chí Thiện, là một hữu thể mà, bằng trí tuệ và bằng ý chí, là nguyên nhân khởi đi từ tác giả của thiên nhiên, nghĩa là Thượng đế. Do vậy, định đề về khả tính của điều Chí Thiện phái sinh (của thế giới tốt đẹp nhất) cũng đồng thời là định đề về thực tại của một điều Chí Thiện tối sơ, đó là hiện hữu của Thượng đế. Vậy mà, chúng ta có bốn phận phải thực hiện điều Chí Thiện, khởi đi từ không chỉ là một quyền, mà cũng là một điều tất yếu gắn liền như nhu cầu với bốn phận, phải giả thiết khả tính của điều chí thiện này, nó - bởi vì chỉ là khả hữu dưới điều kiện sự hiện hữu của Thượng đế, gắn liền không thể tách rời việc giả thiết về sự hiện hữu này với bốn phận, nghĩa là về phương diện đạo đức, tất yếu phải công nhận hiện hữu của Thượng đế.

KANT, *Phê phán lý tính thực tiễn*.

1. Tính thánh thiện: la sainteté. Ý chí thánh thiện là ý chí không thể chấp nhận bất kỳ phương châm nào mâu thuẫn với quy luật đạo đức. Tính thánh thiện của ý chí là một ý tưởng thực tiễn tất yếu phải dùng làm khuôn mẫu tiến gần đến đó một cách vô hạn là điều duy nhất phù hợp với những hữu thể hữu hạn có lý trí. Tiến bộ vô hạn hiển nhiên được đòi hỏi để đạt đến tính thánh thiện. Người ta sẽ lưu ý rằng Kant không nêu lên sự tất yếu của một đền bù (thưởng công, phạt tội) cho các hành động.

2. Người ta gọi là thông thiên học (théosophie) mọi học thuyết kỳ vọng đến một sự hội thông trực tiếp với Thượng đế.

3. Thượng đế không phải được đề xuất như là nhà lập quy đạo đức. Mà phải là tất yếu để cho điều Chí Thiện hay sự hoà hợp giữa tính đạo đức và hạnh phúc, được thực hiện.

PHÊ PHÁN NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN (Đức: Kritik der Urteilkraft, Pháp: Critique de la Faculté de Juger)

Quyển Phê phán năng lực phán đoán có chủ đề là tính mục đích (la finalité):

1) Nguyên lý siêu nghiệm về tính mục đích, yêu cầu tiên nghiệm của tinh thần chúng ta về một trật tự trong thiên nhiên có thể tiến đến được đối với chúng ta, một thiên nhiên có "chiều cố" đến những nhu cầu của năng lực tri thức nơi chúng ta, đặc biệt là, thiên nhiên đó chịu để cho lãnh hội dưới những biệt loại (des genres spécifiables) và cho phép một tình trạng quá độ liên tục (tham chiếu: hai bài dẫn luận của tác phẩm).

2) Tính hầu như _mục đích (la quasi _finalité) của đối tượng mỹ học, có lưu tâm tới các năng lực của tinh thần chúng ta (tham chiếu: phần một: phê phán năng lực phán đoán thẩm mỹ)

3) Tính mục đích của các sinh_hệ có tổ chức (des systèmes organisés vivants) (tham chiếu: phần hai: phê phán năng lực phán đoán mục đích luận).

Phán đoán thị hiếu là vô vị lợi (Le jugement de goût est désintéressé)

Với phán đoán thẩm mỹ, phán đoán thị hiếu về cái đẹp, chúng ta khám phá một cảm thức (chứ không phải cảm giác) và một loại mới của cảm thức: một cảm thức không gắn kết với năng lực ước muốn, do vậy cũng không gắn kết với tồn tại của một đối vật. Đó là một cảm thức hoàn toàn vô vị lợi và sự vô vị lợi đó là nét riêng của nó.

§2. Người ta gọi là hứng thú, sự thoả mãn mà chúng ta gắn kết với biểu tượng về tồn tại của một đối vật. Vậy là nó luôn luôn có tương quan với năng lực ước muốn, dầu đó là nguyên lý quyết định của nó hay tất yếu gắn kết với nguyên lý này. Tuy nhiên khi mà vấn đề là tìm hiểu xem một vật là đẹp hay không, người ta không mong muốn biết rằng chính chúng ta, hay mọi con người khác, có hay ngay cả có thể có hay không hứng thú đối với tồn tại của vật ấy, nhưng chúng ta phán đoán nó thế nào khi chỉ xem xét nó (dầu là bằng trực quan hay phản tư). Nếu người ta hỏi tôi rằng tôi có nhận thấy là cái đẹp cung điện mà tôi đang nhìn ngắm trước mặt mình hay không, có lẽ tôi có thể trả lời: tôi không thích những thứ đó, những thứ được làm ra cho bọn si ngốc, hoặc có thể trả lời như vị tù trưởng bộ lạc Iroquois rằng Paris chỉ có các món rô-ti là đáng nhớ mà thôi; tôi còn rất có thể thống mạ, theo phong cách của Rousseau, chống lại cái thói hư vinh phù phiếm của các ông lớn đã lạm dụng công sức của dân chúng cho những chuyện vô ích như thế; cuối cùng tôi có thể tự thuyết phục rất dễ dàng rằng nếu giả như chẳng may tôi lưu lạc tới một hoang đảo, không có hy vọng nào quay về với xã hội loài người; và giả sử rằng tôi có được quyền năng ma thuật chỉ bằng cách ước muốn thôi, là có thể mang lâu đài kia đến đó, tôi cũng sẽ chẳng muốn phí công, nếu như tôi có sẵn một túp lều khá thích hợp để sống. Người ta có thể tán đồng và nhất trí với tôi về mọi chuyện đó; tuy nhiên, đó đâu phải là vấn đề. Người ta chỉ muốn biết cái biểu tượng về đối vật không thôi có được sự thoả mãn nào đồng hành hay không, dầu tôi có lãnh đạm thế nào đối với sự tồn tại của đối vật của biểu tượng này. Người ta dễ dàng thấy rằng điều quan trọng để nói đối vật là đẹp và chứng tỏ rằng tôi có thị hiếu thẩm mỹ, đó là tôi khám phá nơi tôi, phụ thuộc với biểu tượng này, và không phải cái do đó tôi phụ thuộc vào tồn tại của đối vật (1). Mỗi người cần phải nhận ra rằng một phán đoán về cái đẹp mà trong đó có trộn lẫn dầu chỉ một chút xíu lợi ích riêng nào thì đều sẽ rất thiên vị và không thể là một phán đoán thẩm mỹ thuần túy. Để đóng vai trò thẩm phán trong vấn đề thị hiếu thẩm mỹ thì phải đứng bên tâm chút xíu nào về tồn tại của một đối vật, mà trái lại phải thật lãnh đạm với những gì đụng chạm đến chuyện đó.

Chúng tôi chỉ có thể bình luận tốt hơn về mệnh đề này, vốn có tầm quan trọng cốt yếu, bằng cách đem đối lại với sự thoả mãn thuần túy và vô vị lợi (2) trong phán đoán về thị hiếu, sự thoả mãn gắn liền với lợi ích, nhất là khi chúng ta cũng có thể chắc chắn rằng không có loại lợi ích nào khác hơn là những loại sắp được chỉ ra.

§3. Là dễ chịu cái gì làm vui thích các giác quan trong cảm giác. Ngay lập tức trình diện cơ hội phê phán và làm nổi bật sự lẫn lộn rất thường thấy giữa hai nghĩa của từ cảm giác. Mọi sự thoả mãn chính nó là cảm giác (cảm giác về một lạc thú). Do vậy tất cả cái gì làm vui thích (mang lại lạc thú), chính vì nó làm vui thích, nên là dễ chịu (và tùy theo mức độ mà trở thành đáng yêu thích, đáng mê đắm "hợp

hôn"v.v...) Nếu người ta nhất trí điều đó, thì từ đó những ấn tượng của các giác quan chúng quy định khuynh hướng, những nguyên lý của lý trí chúng quy định ý chí, những hình thức phản tư đơn giản của trực quan chúng quy định năng lực phán đoán, sẽ là hoàn toàn đồng nhất, bởi hiệu ứng của cảm thức về lạc thú. Hiệu ứng này sẽ là sự vui thích được nhận thấy trong cảm giác của trạng thái chúng ta; và bởi vì, cuối cùng, mọi việc làm của các năng lực nơi chúng ta phải hướng về thực tiễn như là mục đích, người ta không thể quan niệm, đối với những năng lực này bất kỳ một sự đánh giá nào khác về sự vật và về giá trị của chúng ngoài giá trị nằm trong lạc thú mà chúng hứa hẹn. Sẽ không có vấn đề tìm hiểu xem mục đích đã được đạt đến bằng cách nào; chỉ có việc lựa chọn các phương tiện có thể tạo ra sự khác biệt; con người có thể kết tội lẫn nhau là ngu dốt hay kém thông minh, nhưng không bao giờ có thể kết tội nhau là ti tiện hay tàn ác: thực vậy, tất cả, mỗi người theo cách nhìn sự vật của mình, đều nhắm đến cùng một đích, đó là khoái lạc.

Khi tôi gọi là cảm giác, một quy định của cảm thức về khoái lạc hay đau khổ, từ này có nghĩa khác hẳn khi tôi gọi là cảm giác, biểu tượng về một sự vật (bởi các giác quan với tư cách là tính thụ cảm thuộc về năng lực tri thức). Trong trường hợp sau này, biểu tượng được quy về đối vật, trong trường hợp trước, nó chỉ được quy về chủ thể và chẳng phục vụ cho một tri thức nào, cả cho tri thức nhờ đó chủ thể tự biết mình cũng không.

Trong định nghĩa đã cho, bằng từ cảm giác chúng tôi hiểu một biểu tượng khách quan của các giác quan và để không hứng chịu nguy cơ bị hiểu lầm, chúng tôi sẽ chỉ định bằng từ cảm thức cái gì phải luôn luôn vẫn chỉ là chủ quan, và nó không thể bằng bất kỳ cách nào, tạo thành một biểu tượng về một đối vật (3). Màu xanh lục mơn mớn của những đồng cỏ tươi non là một cảm giác khách quan, với tư cách là tri giác về một đối tượng của các giác quan; tính cách dễ chịu, ưa nhìn của nó lại là một cảm giác chủ quan, bởi đó không có một đối vật nào được biểu thị; nghĩa là một cảm thức theo đó đối vật được coi như đối tượng của sự thoả mãn (điều đó không phải là một tri thức về đối tượng này).

Phán đoán của tôi về một đối vật mà tôi tuyên bố là dễ chịu, diễn tả một sự hứng thú đối với vật ấy, điều đó là rõ ràng bởi sự kiện đơn giản là nó gợi ra, qua cảm giác, một ước muốn đối với những đối tượng tương tự. Do vậy sự thoả mãn không chỉ là giả thiết phán đoán đơn thuần về đối vật mà còn về mối tương quan giữa tồn tại của đối vật này với tình trạng của tôi, trong mức độ mà tôi bị tác động bởi đối vật đó. Đó là lý do tại sao người ta không chỉ nói về cái gì dễ chịu bằng câu: cái đó làm vui lòng mà còn bằng câu: cái đó đem lại lạc thú. Vậy vấn đề không phải chỉ là một sự tán đồng đơn thuần của tôi về đối vật bởi vì một khuynh hướng đã nảy sinh. Và không có ngay cả phán đoán về bản tính của đối vật khi đề cập đến cái gì là dễ chịu một cách sinh động nhất. Vậy nên những ai chỉ nghĩ đến sự hưởng thụ (đó là từ chỉ yếu tố thân thiết của khoái lạc) sẵn lòng tự miễn trừ việc phán đoán.

ĐỊNH NGHĨA CÁI ĐẸP DIỄN DỊCH TỪ THÌ THỨ NHẤT

Thị hiếu (Le goût) là năng lực phán đoán một đối vật hay một cách thức biểu thị, mà không có tư lợi nào, bởi sự thoả mãn hay bất mãn. Người ta gọi là cái đẹp đối tượng của một sự thoả mãn như thế.

KANT, *Phê phán khả năng phán đoán*.

1. Cái dễ chịu (l'agréable) ràng buộc chủ thể vào tồn tại của một vài đối tượng. Có sự hứng thú khi năng lực ham muốn mong chiếm hữu tồn tại của đối tượng.

2. *Sự thoả mãn cái đẹp tạo ra một thoả mãn tự do: nó chỉ gắn kết với sự chiêm nghiệm; nó hững hờ đối với tồn tại của các vật.*

3. *Phải phân biệt cảm thức với cảm giác. Cảm giác phục vụ cho tri thức, điều này chẳng bao giờ là trường hợp của cảm thức vốn hoàn toàn mang tính chủ quan.*

Ý TƯỞNG VỀ MỘT LỊCH SỬ KHÁI QUÁT THEO QUAN ĐIỂM CÔNG DÂN THẾ GIỚI (Đức: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in welt-bürgerlichen Absicht; Pháp: Idée d'une Histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique)

Triết lý lịch sử không lẫn lộn với khoa học lịch sử. Nó rút ra một ý nghĩa tổng quát từ lịch sử phù hợp với một ý tưởng tiên nghiệm về đích đến của nhân loại. Có thể trình bày thành hệ thống tập hợp những hành động của loài người. Dự phóng trên cái mà Hegel sẽ mô tả như là "xảo kế của lý tính", Kant chủ trương rằng, xuyên qua những hành động ích kỷ của con người, một dự tính của thiên nhiên vẫn đang tiến hành.

Từ tính xã hội đến tính phi xã hội của con người.

Thiên nhiên (1) đã muốn rằng con người hoàn toàn rút ra từ chính mình tất cả những gì vượt qua sự sắp đặt máy móc của tồn tại động vật và nó không tham dự vào lạc phúc hay sự hoàn hảo nào khác, hơn là lạc phúc mà nó tự tạo ra cho chính mình độc lập với bản năng, bởi chính lý tính của mình mà thôi.

Thực vậy, thiên nhiên không làm điều gì vô ích (2) và không hề lãng phí trong việc sử dụng những phương tiện để đạt đến những cứu cánh của nó. Bằng cách trang bị cho con người lý trí và tự do của ý chí được đặt nền tảng trên lý trí đó, thiên nhiên đã chỉ rõ ý định của mình đối với những gì liên quan đến sự phú dữ (la dotation) cho con người (3). Người ta sinh ra không phải để bị thống trị bởi bản năng, cũng không được thông báo và hỗ trợ bởi một tri thức bẩm sinh, mà phải rút ra tất cả từ chính mình. Sự chăm lo để phát minh ra những phương tiện sinh tồn, cái ăn cái mặc, sự an toàn và tự vệ (mà thiên nhiên chẳng cho con người đôi sừng nhọn cứng của con bò mộng, cũng chẳng có những móng vuốt sắc bén của sư tử, hay răng nanh chó sói, mà chỉ có đôi tay), tất cả những thú tiêu khiển có thể làm cho đời sống dễ chịu hơn, trí thông minh và ngay cả sự khôn ngoan cho đến thiện chí, phải hoàn toàn là công trình của chính anh ta. Thiên nhiên hình như muốn rằng con người, khi cố gắng để thoát khỏi tình trạng thô phác sơ khai để vươn lên kỹ thuật tiên tiến nhất, đến sự hoàn hảo nội tại của tư duy mình và (trong mức độ mà điều đó là khả thi trên mặt đất này) từ đó cho đến cõi lạc phúc, phải tuyệt đối đơn độc mang trên mình tất cả công huân và phẩm giá và chỉ mắc nợ điều đó với chính mình; làm như thể thiên nhiên đã gán tầm quan trọng nhiều hơn cho lòng tự trọng hợp lý hơn là sự ưa thích tiện nghi, trong lòng người. Bởi vì dòng chảy của thế sự luôn tua tủa những hiểm nguy thử thách chờ đợi con người. Rất hình như là thiên nhiên không hề có ý trao cho con người một đời sống dễ dãi tí nào, mà trái lại buộc con người phải gắng hết sức để vươn lên khá cao để tự làm cho mình xứng đáng với đời sống và sự an lạc, bằng chính hạnh kiểm của mình...

Phương tiện mà thiên nhiên dùng để tiến hành tốt sự phát triển mọi năng hướng của con người là tính đối kháng (antagonisme) của họ giữa lòng xã hội, đến độ mà, tính đối kháng này xét cho cùng, tuy vậy lại là nguyên nhân cho sự điều lý hài hoà xã hội này.

Ở đây tôi hiểu tính đối kháng là tính xã hội phi xã hội (l'insociable sociabilité) của con người, nghĩa là khuynh hướng họ muốn sống thành xã hội, tuy thế khuynh hướng này lại song trùng với một sự hiềm ô phổ biến, không muốn làm điều đó; cực lực này (la répulsion) thường xuyên đe dọa làm tan rã xã hội. Con người có khuynh hướng liên đới (penchant à s'associer) vì trong tình trạng đó, họ cảm thấy là người hơn bởi sự phát triển những năng hướng tự nhiên của mình. Nhưng anh ta cũng biểu lộ một khuynh hướng mạnh mẽ muốn tách rời, muốn biệt lập (propension à se détacher/ à s'isoler), bởi đồng thời anh ta nhận thấy nơi mình tính phi xã hội nó đẩy anh ta đến chỗ muốn điều khiển tất cả theo hướng mình; và, từ sự kiện đó, anh ta chờ đợi sẽ gặp những kháng lực từ mọi phía, cũng như anh ta tự biết mình có khuynh hướng đề kháng người khác. Chính kháng lực này nó đánh thức mọi sức mạnh nơi con người, khiến anh ta vượt lên khuynh hướng lười biếng, và, dưới lực đẩy của tham vọng, của bản năng thống trị hay của lòng tham, tìm cách chiếm một vị trí ưu thế giữa đồng loại mà anh ta bắt buộc dĩ phải chịu đựng, nhưng lại không thể bắt cần hay phớt lờ. Lúc đó con người đã vượt qua những bước đầu tiên, chúng dẫn dắt anh ta từ tình trạng thô lậu đến cuộc sống có văn hoá mà nền tảng thực sự là giá trị xã hội của con người; chính lúc đó mọi tài năng dần dần phát triển, mà thị hiếu được tạo thành, và sự tiến hoá hướng đến minh trí được tiếp tục, bắt đầu xây dựng một hình thức tư duy có khả năng, với thời gian, biến đổi năng hướng thô phác tự nhiên thành sự biện biệt đức lý với những nguyên lý thực hành xác định. Bằng con đường này, một thoả thuận được cưỡng đoạt một cách bệnh lý (un accord pathologiquement extorqué) (4) nhằm thiết lập một xã hội, có thể chuyển hoá thành một toàn thể đức lý (un tout moral). Không có những phẩm tính phi xã hội này - hẳn là không mấy cảm tình xét nơi chính nó - cội nguồn của kháng lực mà mỗi người tất yếu sẽ phải đương đầu đối với những kỳ vọng ích kỷ của mình, thì tất cả mọi tài năng sẽ phải nằm trong tình trạng bị chôn vùi mãi mãi như những hạt mầm ngủ yên trong sỏi đá, giữa một cuộc sống yên ả thanh bình của những mục đồng xứ Arcadie, trong sự hoà hợp, sự thoả mãn và một tình yêu thương lẫn nhau hoàn toàn; con người lúc đó, hiển nhiên như những con cừu mà họ đang thả cho gặm cỏ, sẽ không cho cuộc sống giá trị nào hơn là giá trị bầy gia súc của họ có (về cuộc sống) họ sẽ không làm đầy hư vô của sáng tạo với nhận định về cứu cánh mà nó tự đề xuất như là thiên nhiên có lý tính. Vậy chúng ta hãy cảm ơn thiên nhiên về cái tính khí thiếu thân thiện đó, về tính phù phiếm đối địch nhau trong ganh tỵ, vì nỗi thèm khát chiếm hữu và thống trị không bao giờ thoả (5). Không có những cái đó thì mọi năng hướng ưu việt tự nhiên của nhân loại sẽ bị bóp nghẹt trong một giấc ngủ muôn đời. Con người muốn sự hoà hợp, nhưng thiên nhiên biết rõ hơn nó cái gì là tốt cho chủng loại của nó: thiên nhiên muốn sự bất hoà. Con người muốn sống tiện nghi và thoải mái; nhưng thiên nhiên muốn nó bị bắt buộc phải thoát ra khỏi quán tính ù lỳ và sự thoả mãn thụ động, phải lao vào công việc và trong lao nhọc để bù lại, tìm được những phương tiện để tự giải phóng khỏi lao nhọc một cách khôn ngoan. Những sức bật tự nhiên thúc giục con người đến chỗ đó, những cội nguồn của tính phi xã hội và của kháng lực tổng quát, từ đó phóng vọt ra bao nhiêu là tai họa, song đằng khác chúng cũng gây nên một đà căng trương mới của các lực và qua đó, một sự phát triển hoàn bị hơn của những năng hướng tự nhiên, hiển lộ rõ sự điều lý của một Đấng sáng tạo khôn ngoan, chứ không phải bàn tay của một tà thần quỷ quyết, chỉ vì ganh tỵ mà muốn gây lộn xộn để phá bĩnh cái công trình kỳ vĩ của Đấng sáng tạo (6).

KANT, *Ý tưởng về một lịch sử khái quát theo quan điểm công dân thế giới*.

1. *Hãy hiểu là : Đấng quan phòng.*

2. *Không thể công nhận có một cơ quan mà chẳng để làm gì, một khuynh hướng mà lại thiếu cứu cánh.*

3. Mọi năng hướng tự nhiên đều có mục đích, nơi con người là sử dụng lý trí.
4. Nghĩa là đặt nền tảng trên những ấn tượng và những cảm thụ.
5. Cách đọc lịch sử của Kant không xa lắm với thần luận của Leibniz, theo đó điều xấu ác trên cơ bản, là điều kiện cho một điều thiện cao hơn.
6. Như thế, mặc dầu phục tùng những động cơ vô đạo đức những thói xấu của con người, đã tiến hoá lịch sử lại dẫn đến một xã hội dân sự như có ý của Đấng Quan phòng.

HỌC THUYẾT VỀ PHÁP QUYỀN (Doctrine du Droit)

Việc lập pháp thực hành của lý tính, trong tư cách đó trình bày hành động phải hoàn tất như là tất yếu khách quan; nó có hai mặt: đạo đức và pháp lý. Việc lập pháp, làm một khái niệm thành một bốn phận và đồng thời làm bốn phận này thành một động cơ là một lập quy đức lý. Trái lại việc lập pháp không hội nhập động cơ của luật lệ và do đó chấp nhận một động cơ khác hơn là ý niệm bốn phận, là một lập quy pháp lý (dẫn nhập tổng quát). Học thuyết về pháp quyền thăm dò lãnh vực lập quy sau này.

Những nền tảng của pháp quyền (Les fondements du droit).

Pháp quyền là gì?

Câu hỏi này có thể làm bối rối pháp gia (le jurisconsulte) cũng như nhà lôgích học bối rối với câu hỏi Chân lý là gì? - trong trường hợp mà người thứ nhất không muốn rơi vào trùng phức luận (1) và thay vì trình bày một giải pháp tổng quát, lại quy chiếu đến các luật lệ của một xứ sở nào đấy, vào một thời kỳ nào đấy. Hẳn là ông có thể nói cái gì là chiếu theo luật (quid sit iuris) nghĩa là các luật lệ nói cái gì hay đã nói thế nào, vào một nơi chốn nào đấy, ở một thời kỳ nào đấy. Nhưng vấn đề tìm hiểu xem những gì mà các luật lệ quy định có đúng là công chính hay không và vấn đề tìm hiểu xem đâu là tiêu chuẩn phổ quát qua đó người ta có thể nhận ra điều công chính (2) và điều bất công (iustus et iniustus) sẽ vẫn còn mù mờ đối với ông ta, nếu ông ta không bỏ qua, trong một thời gian, những nguyên lý kinh nghiệm và không đi tìm cội nguồn của những phán đoán này trong lý tính đơn thuần (mặc dầu các luật lệ này phục vụ cho ông ta một cách rất tuyệt như là sợi chỉ dẫn đường), nhằm thiết lập nền tảng cho một sự lập pháp duy nghiệm khả thi. Một khoa học pháp quyền mà chỉ đơn thuần có tính duy nghiệm (giống như cái đầu bằng gỗ trong ngụ ngôn về Phèdre) là một cái đầu có thể là đẹp, song chỉ tội cái là chẳng có tí óc nào bên trong!

Ý niệm pháp quyền, trong mức độ mà nó quy về một nghĩa vụ tương ứng với nó (nghĩa là ý niệm đức lý của nghĩa vụ), thứ nhất là chỉ liên quan đến mối quan hệ bên ngoài, và nói đúng ra, có tính thực hành, từ người này đến người kia, trong mức độ mà những hành động của họ, trong tính cách là những sự kiện, có thể có (trực tiếp hay gián tiếp) một ảnh hưởng hỗ tương (3). Nhưng thứ nhì là nó không có nghĩa tương quan từ ý chí đến ước muốn (do vậy đến nhu cầu đơn thuần) của người khác, như trong những hành động tốt lành hay tàn ác nhưng chỉ đến ý chí của người khác (4). Thứ ba là: trong cái quan hệ hỗ tương của ý chí người ta không xem xét chất thể của ý chí, nghĩa là cứu cánh mà mỗi một người có thể tự đề xuất cho chính mình liên quan đến đối tượng mà anh ta muốn - chẳng hạn người ta không hỏi liệu trong số hàng hoá mà anh ta mua của tôi cho việc buôn bán riêng của anh ta, có người nào

cũng sẽ tìm được lợi lộc hay trái lại, nhưng người ta chỉ tự hỏi về mô thể của tương quan giữa hai ý chí đối với nhau, trong mức độ mà họ được coi là tự do và nếu, trong khi thực hiện điều đó, hành động của một trong hai người có thể hoà hợp với tự do của người kia theo một luật phổ quát (5) hay không?

Như vậy pháp quyền là toàn bộ những điều kiện qua đó ý chí của một người có thể hợp nhất với ý chí của người kia theo một quy luật phổ quát của tự do (6).

· Nguyên lý phổ quát của pháp quyền:

"Là công chính mọi hành động nào đó cho phép, hay là phương châm của hành động cho phép tự do ý chí của từng mỗi con người cộng tồn với tự do của mọi người khác theo một quy luật phổ quát."

Vậy là nếu hành động của tôi hay nói chung tình trạng của tôi có thể cộng tồn với tự do của từng mỗi người theo một luật phổ quát, kẻ nào ngăn cản tôi làm điều đó là bất công đối với tôi; thực vậy sự đối nghịch này (kháng lực này) không thể cộng tồn với tự do theo những luật phổ quát.

· Pháp quyền gắn liền với năng lực cưỡng chế

Kháng lực đối nghịch lại chương ngại của một hiệu quả là một sự bảo vệ của hiệu quả này và hoà hợp với nó. Vậy mà, mọi cái gì bất công là một chương ngại cho tự do theo những quy luật phổ quát; nhưng sự cưỡng chế là một chương ngại hay một kháng lực tác động lên tự do. Hậu quả là nếu một vài sự sử dụng chính tự do mà lại là chương ngại cho tự do theo những quy luật phổ quát (nghĩa là bất công), lúc đó sự cưỡng chế, đối nghịch lại nó, với tư cách là chương ngại đối với cái gì gây chương ngại cho tự do (obstacle à ce qui fait obstacle à la liberté), lại hoà hợp với tự do theo những quy luật phổ quát, có nghĩa nó là công chính; do vậy một năng lực cưỡng chế đối với những gì làm hại cho tự do thì - theo nguyên lý mâu thuẫn - lại đồng thời gắn liền với pháp quyền (7).

KANT, *Học thuyết về pháp quyền trong Siêu hình học phong tục, phần một (Dẫn luận)*

- 1. Trùng phức (tautologie): sự giải thích cái đồng bởi cái đồng (l'explication du même par le même).*
- 2. Vấn đề pháp quyền không phải là vấn đề của cái hợp pháp (le légal) mà là của cái công chính (le juste).*
- 3. Pháp quyền chỉ lưu tâm đến những hành động của con người với tính cách những hành động đó có một ảnh hưởng trực tiếp hay gián tiếp trên những người khác.*
- 4. Pháp quyền xác định tương quan giữa tự do của tác nhân với tự do của người khác.*
- 5. Pháp quyền không quan tâm chất thể của ý chí (cứu cánh chủ quan của tác nhân, phương châm hành động của nó) mà chỉ quan tâm đến mô thể của tương quan giữa các ý chí.*
- 6. Như thế pháp quyền hoàn toàn tách biệt với đức lý.*

7. Nghĩa vụ pháp lý và năng lực cưỡng chế những người khác phải thi hành nghĩa vụ đó không phải là hai mặt tách biệt của pháp quyền, chúng chỉ là một: cùng một quy luật xác định pháp quyền phải có thể đối nghịch lại những chương ngại bất thần mà việc hành sử pháp quyền gặp phải.

Jacobi

(1743 - 1819)

Nguyên quán ở Dsseldorf, lúc đầu là thương gia, sau làm công chức, Friedrich Heinrich Jacobi là một nhà tư tưởng và văn nhân thực sự của châu Âu lục địa.

Ở Genève, nơi ông lưu trú ba năm, ông khám phá những tác phẩm của Rousseau, Pascal, Fénelon. Qua đó ông nhận ra tình trạng "lực bất tòng tâm" đối với cao vọng về Siêu hình học của chủ nghĩa duy lý. Quay về Đức năm 1762, ông khám phá Kant, người mà ông sẽ không ngừng quan tâm sâu sắc. Đầu tiên ông ra mắt độc giả bằng hai tiểu thuyết triết lý, Allwill (1775) và Woldemar (1777), trong đó ông luận chiến chống lại đạo đức truyền thống và xiển dương - trong tính cách một con người tiền lãng mạn (pré-romantique) - trái tim và thiên tài.

Từ những năm 1780, Jacobi kích hoạt ở Đức cuộc tranh luận nổi tiếng về phiếm thần luận (la querelle du panthéisme). Thư từ qua lại giữa ông với triết gia người Berlin, Mendelssohn, xuất bản năm 1785, trình bày những nền tảng của cuộc tranh luận này. Trong đó, Jacobi chủ trương rằng chủ thuyết Spinoza chỉ là thuyết duy lý hậu kết (le rationalisme conséquent), kết cuộc không tránh khỏi của triết học chứng minh (la philosophie démonstrative). Ông kiên quyết bác bỏ mọi thứ thoả hiệp, khẳng định rằng chỉ có sự chọn lựa giữa chủ nghĩa vô thần, chủ nghĩa định mệnh kiểu Spinoza và "bước nhảy sinh tử" của niềm tin (le saut mortel de la foi).

Đối với lời kết tội là tín ngưỡng tuyệt đối luận (fidéisme), hay chủ thuyết phi lý (irrationlisme) và cả thuyết công giáo (catholicisme), Jacobi trả lời trong đối thoại David Hume và tín ngưỡng hay Chủ nghĩa Duy tâm và Chủ nghĩa Hiện thực (1787) và nhân tiện phản bác, - trong một phụ lục "Về chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm", - quyển Phê phán Lí tính Thuần túy, nêu lên những khó khăn của triết học này mà ông cho là một thứ chủ nghĩa duy tâm phủ nhận tồn tại của vật tự thân.

Cho đến cuối đời mình, Jacobi theo những bước phát triển của triết học trong thời ông, chống lại Fichte (trong Thư gửi Fichte, 1799) và Schelling (Về những chuyện thiêng liêng và sự mặc khải chúng, 1811). Trong các hệ thống triết học của hai vị này, ông nhìn thấy là những dị bản biến cách của triết học Spinoza.

Theo dòng suy tư và những cuộc tranh luận với những người đương thời của ông, Jacobi dần dần trả lại công bằng cho Kant: sau khi phê phán ông này về những điểm mâu thuẫn trong phần phụ lục của quyển David Hume và về những chỗ bất túc trong quyển Làm thế nào để chủ nghĩa phê phán thực hiện việc khiến lí trí nghe theo tiếng nói của lí trí và đem lại một mục đích mới cho triết học (1802), Jacobi thừa nhận nơi Kant là một trong số hiếm hoi các triết gia còn bảo lưu được, vào thế kỷ này một ý thức siêu hình và không sa vào chủ nghĩa hư vô (nihilisme) - một từ mà ông là người phát minh.

Jacobi sẽ chủ yếu làm việc đả động đến Phong trào Khai sáng (Aufklrung) mà chủ nghĩa duy lý có vẻ là một sự biến chất đối với ông. Trí tuệ chỉ là một năng lực trống rỗng chỉ có thể đưa vào mô thể những gì mà các giác quan và lí trí cho chúng ta biết theo cách trực quan. Chờ đợi những tri thức từ cái năng lực gián tiếp, suy lý và chứng minh, là trí tuệ, là một sự sai lầm: nó chỉ có thể phác thảo tri thức khả giác mà cảm năng đem lại và tri thức siêu cảm giác mà lý tính cấp cho. Trào lưu Khai sáng

lẫn lộn lý tính (Vernunft) với trí tuệ hay giác tính (Verstand), nó làm như thể chúng ta thiếu lý tính, cái năng lực nó làm cho cái siêu cảm giác, cái chân, cái thiện, cái mỹ trực tiếp trở thành khả giác đối với con tim.

Sau khi đã nghiêm khắc phê phán ông (trong quyển Niềm tin và kiến thức), Hegel cuối cùng lại thừa nhận nơi ông (Hiệu duyệt những tác phẩm của Jacobi, 1817) một giai đoạn có ý nghĩa trên con đường dẫn đến quan niệm tư biện của lý trí.

DẪN LUẬN VÀO TOÀN BỘ CÁC VĂN BẢN TRIẾT LÝ CỦA TÁC GIẢ (1815)

Jacobi lúc đầu đem cảm thức (Gefühl) hay niềm tin (Glauben) đối lập với trí tuệ hay giác tính (Verstand). Sau khi bị kết tội là theo chủ nghĩa phi lý, ông đổi ý và quyết định gọi là lý trí (Vernunft) cái mà cho đến lúc đó ông vẫn đem đối lập với giác tính. Nhân dịp tái bản quyển David Hume và tín ngưỡng hay Chủ nghĩa Duy tâm và Chủ nghĩa Hiện thực (1787) trong khuôn khổ việc xuất bản toàn bộ tác phẩm của ông, ông đã thực hiện một cuộc hiệu chỉnh quan trọng vào năm 1815: từ Aristote đến nay, người ta đã lẫn lộn lý tính với giác tính. Việc duy trì sự phân biệt giữa lý tính với giác tính chỉ được thực hiện một cách hình thức. Chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm của Kant đã làm sống lại sự phân biệt này: nếu bộ Phê phán lý tính thuần túy lờ đi chuyện lý tính là một năng lực tri giác trực tiếp về cái siêu khả giác (le supra-sensible), thì bộ Phê phán Lý tính Thực hành lại tái khám phá nó một cách bất ngờ.

Lý tính hoàn toàn khác với giác tính (La raison est tout autre chose que l'entendement)

Điều mà tác giả thấy cần nói lại hôm nay về đối thoại "Chủ nghĩa duy tâm và chủ nghĩa hiện thực" đó là sự phân biệt giữa giác tính và lý tính chưa được thực hiện ở đó một cách nghiêm xác, như là trường hợp trong các tác phẩm về sau. Bao lâu mà ông ta chưa đạt đến điều đó, thì ông ta hãy còn là tù nhân của tính lập lờ lưỡng nghĩa nơi từ ngữ: lý tính, mà ông ta trước tiên phải xua tan (tính lập lờ nước đôi) để đạt đến mục đích, và không có khả năng đem lại một vị thế triết lý đúng đắn nào cho quan niệm nền tảng của mình về sức mạnh của tín ngưỡng vượt qua quyền năng của khoa học chứng minh (1).

Thoạt nhìn, hình như rằng một sự phân biệt rõ ràng dứt khoát giữa giác tính và lý tính sẽ không có khó khăn gì, bởi vì chúng ta chẳng bỏ lỡ dịp nào để thường xuyên làm điều đó, mà chưa hề bị lạc lối lần nào, mỗi lần mà chúng ta phân biệt một cách tổng quát con người và con thú. Chưa từng có người nào nói đến một lý tính động vật; nhưng chúng ta đều biết và đều nói đến trí thông minh nơi loài vật. Chúng ta cũng nhận ra trong trí thông minh đơn giản của loài vật có nhiều cấp độ. Chúng ta chẳng từng cho con chó, con ngựa, con voi là thông minh hơn nhiều so với con bò tót hay con lợn đó sao! Tuy nhiên không một cấp độ thông minh nào đủ đưa con vật đến gần lý tính, mà tất cả chúng, dầu trí thông minh cao hay thấp, cũng đều không có lý tính như nhau, nghĩa là đơn và thuần đều không có lý tính.

Nhưng làm thế nào lại có thể xảy ra chuyện có một trí thông minh đơn thuần động vật, mà đôi khi hình như còn vượt quá trí thông minh con người, thế mà tuyệt đối lại không có lý tính nào thuần túy động vật? Một cuộc thâm cứu câu hỏi này hẳn sẽ đem lại giải pháp cho vấn đề.

Con người chỉ tri giác cái khả giác; con người được phú bẩm lý tính, ngoài ra còn tri giác cái siêu khả giác và cái cho phép anh ta tri giác cái siêu khả giác, anh ta gọi cái đó là lý tính, theo cách anh ta gọi cái cho phép mình nhìn thấy là con mắt. Cơ quan cho phép tri giác cái siêu khả giác không có nơi thú

vật và vì lý do khiêm khuyết này, khái niệm về một lý tính đơn thuần động vật là một khái niệm bất khả. Con người có cơ quan này và chỉ nhờ nó và chỉ vì biết sử dụng nó mà con người là động vật có lý trí. Nếu cái mà chúng ta gọi là lý trí lại chỉ là sản phẩm của một tiềm năng suy tư chỉ dựa trên kinh nghiệm khả giác, mọi diễn từ liên quan đến những sự vật siêu khả giác sẽ chỉ là hư ngôn nguy ngữ mà thôi; lý tính, trong tư cách đó, sẽ là không nền tảng, một chuyện giả tưởng hoang đường.

Nhưng nếu nó đảm nhận một chức năng mặc khải thực sự, lúc đó nó khiến cho một giác tính con người trở thành khả hữu, nó vượt qua trí thông minh loài vật, nó có một kiến thức về Thượng đế, về tự do, về đức hạnh, về chân, thiện, mỹ.

Nơi con người, không có cái gì bên kia giác tính, và ý chí được soi sáng bởi lý tính, ngay cả lý tính; bởi ý thức về lý tính và về những mặc khải của nó chỉ khả hữu trong một giác tính. Với ý thức này, linh hồn sống động trở thành một hữu thể có lý trí, một sinh vật người.

Đối với Thượng đế chúng ta không gán cho Ngài lý tính, cũng như không gán cảm tính. Ngài hoàn toàn tự đầy đủ cho chính mình, không cần bất cứ cơ quan nào. Ngài có ưu thế tuyệt đối của hữu thể tự thân và sự tự tri hoàn toàn độc lập: giác tính tối thượng thuần túy, ý chí toàn năng thuần túy.

Những ý tưởng này, mà đối với tác giả chỉ trở nên hoàn toàn rõ ràng và chỉ được chuyển thành tri thức chính xác trong thời gian sau, theo quá trình những cuộc tranh đấu để bảo vệ chúng, thì vào thời kỳ mà ông xuất bản quyển Đối thoại về chủ nghĩa duy tâm và chủ nghĩa duy thực, còn bị che mờ bởi màn sương của những quan niệm đang thống trị. Cùng với các triết gia đồng thời, ông đã gọi là lý tính cái không phải là lý tính: cái năng lực đơn thuần của những khái niệm, phán đoán và lý luận, nó bay lơ lửng bên trên cảm tính, không có khả năng rút ra trực tiếp từ cái phong của chính mình bất kỳ một mặc khải nào. Còn đối với cái gì đích thực là lý tính: năng lực tiền giả định cái chân, cái thiện, cái mỹ tự thân, với đầy đủ niềm tin vào tính hiệu quả khách quan của tiền giả định này, ông đã trình bày nó, dưới cái tên gọi năng lực để tin (la faculté de croire), như một chức năng cao hơn lý tính; chuyện này đã tạo cơ hội cho những hiểu lầm tai hại, và nói chung, làm ông ta rơi vào những khó khăn rối rắm trong việc diễn đạt và trình bày cách suy nghĩ thực sự của mình (2)...

Đó là vì, từ Aristote (3), một cố gắng không ngừng gia tăng trong các trường phái triết học để đem tri thức trực tiếp nói chung phụ thuộc vào tri thức gián tiếp, đem năng lực tri giác, vốn ở cội nguồn và nền tảng của tất cả, phụ thuộc vào năng lực suy tư, bị điều kiện hoá bởi sự trừu tượng, đem kiểu mẫu phụ thuộc vào bản sao, đem hữu thể phụ thuộc vào từ ngữ, đem lý tính phụ thuộc vào giác tính, và ngay cả gom lại và qui toàn bộ cái kia (lý tính) vào cái này (giác tính). Từ nay, không có cái gì là có giá trị chân lý nếu không được chứng minh, chứng minh đến hai lần: lần lượt trong trực quan và trong khái niệm, trong sự vật và trong hình tượng của nó hay trong từ ngữ, và chỉ chính trong cái này đây - trong từ ngữ - mà người ta phải tìm thấy sự vật và sự vật mới thực sự trở thành khả tri. Vậy mà, vì sự song trùng này, dành ưu tiên cho cái thứ nhì trên cái thứ nhất, tỏ ra phù hợp với giác tính, mà không phù hợp với lý tính, thế là người ta tuyên bố rằng lý tính không đủ uy lực để nắm vững quyền trượng nơi vương quốc khoa học thực sự; người ta trao lại quyền trượng cho giác tính, nhưng tuy nhiên - điều thật lạ lùng - người ta vẫn để vương tước và vương miện cho lý tính. Để chỉ những người duy lý dị kiến trong thực tế, những bề tôi trung thành của lý tính nguyên thủy đích thực, thì những công thần của triều đại mới - những nhà duy lý chỉ trên danh nghĩa - bèn phát minh ra cái hỗn danh: các triết gia của cảm thức hay các triết gia của trái tim (4)...

Sinh ra trong nhà Aristote, sự lầm lạc này từ đó đã mang lây - trong những trường phái triết học kế tiếp nhau - những hình dáng rất khác nhau cho đến khi Kant xiềng Protée (5) lại và buộc vị thần này phải hiện ra dưới hình dạng thực của mình.

Chính bằng cách khó hiểu mà người cách tân vĩ đại này gần đây đã nhiều lần bị kết tội là đã đặt lý tính lên trên giác tính và làm cho triết học lộn tung phèo và gây ra tình trạng rối tung rối mù về ngôn ngữ, chẳng khác nào nơi cái tháp Babel. Chính ra điều ngược lại mới là đúng. Tình trạng rối loạn ngôn ngữ đã có từ trước đó và do ở chỗ người ta thực ra chỉ xây dựng giác tính trên cảm tính mà thôi, phù hợp với khẳng định của Aristote: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu (6); nhưng chẳng vì thế mà người ta lại không kỳ vọng có thể thủ đắc một tri thức về những vật siêu khả giác, đơn giản bằng cách tiếp tục trừu xuất, suy tư và đảo lộn mọi chuyện nháo nhào cả lên. Cái năng lực nâng những tri thức khả giác, mà không thêm gì vào đó cả, lên hàng tri thức siêu khả giác, người ta gọi đó là lý tính và người ta chủ trương rằng theo lý tính này, với nó và nhờ nó, người ta thực sự đạt đến chân lý tự thân và người ta sẽ thủ đắc một khoa học chắc chắn.

Kant xuất hiện, thăm dò cái tháp Babel kia và khẳng định chắc nịch rằng nó không thể nào cho phép đạt tới đỉnh cao xuyên qua tầng mây cảm tính để chạm đến cái gì ở bên kia hiện tượng. Hoặc là, không dùng hình ảnh ví von nào, ông chỉ thẳng ra cái mà người ta cho là tri thức về cái siêu khả giác chỉ là những ý tưởng được tạo thành bằng những phủ định mà tính hiện hữu khách quan vẫn luôn nằm trong tình trạng không thể chứng minh (7).

Thế thì sao nào? Nếu như sau những giải thích và những chứng minh của Kant, người ta hoàn toàn không thể đạt đến một tri thức thực sự và hiệu quả về chân lý tự thân làm nền tảng cho những hiện tượng, thì học thuyết của Kant cũng như của Aristote, nói theo lôgic chặt chẽ, sẽ chẳng hoặc là đưa đến một thứ duy vật thuần túy, hoặc là không để cho tri thức một bóng mờ nào của sự kiên xác hay của chân lý nào (8)?

Hẳn là phải có chứ, nếu như một lực cho đến lúc đó hãy còn chưa được biết đến trong triết học không hiện ra để ngăn cản chuyện đó. Chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm hiện ra và dàn xếp mọi chuyện (9). Lý tính, theo thuyết là bị dung hoá trong giác tính, như vậy có thể tái xuất dưới hình thức thực tiễn, bên kia giác tính, thiết định và điều khiển một niềm tin cao hơn mọi kiến thức, niềm tin vào cái gì vượt qua những giác quan và giác tính, và ngay cả lý tính.

Friedrich JACOBI

Dẫn luận vào toàn bộ những bản văn triết học của tác giả

1. Ở đây Jacobi thú nhận đã chia sẻ quan điểm mà ông tố cáo, đã nhìn thấy trong lý tính, cùng với các triết gia khai sáng, năng lực đơn giản của những khái niệm, những phán đoán và những lý luận.

2. Jacobi từng bị lên án là một kẻ huyền học, phi lý chủ nghĩa.

3. Phong trào khai sáng qui ngược về Aristote là người chịu trách nhiệm đối với quan niệm lôgic về lý tính. Thật ra phải ngược về đến Platon nữa kia.

4. Những người tự nhận là duy lý, lầm lẫn về bản chất của lý tính, đã đánh đổ những người duy lý thật sự, bằng cách gọi họ, với ý đồ bêu riếu, là những triết gia của tình cảm, hay của con tim.
5. *Protée*: thần Hy Lạp, con thần *Poséidon*, có khả năng biến hình theo ý muốn và tiên đoán tương lai cho ai có thể buộc thần làm điều đó.
6. "Không có gì trong trí tuệ mà trước đó không có trong giác quan". Châm ngôn của mọi chủ nghĩa duy nghiệm, được gán cho *Aristote*.
7. Đây không phải là lời trích dẫn đúng nguyên văn, mà *Jacobi* thực ra đã diễn tả sai lệch lý thuyết của *Kant* về lý tính.
8. Chủ nghĩa duy vật hay chủ nghĩa hoài nghi, đó là hai triết học duy nhất khả hữu chừng nào người ta còn chưa thấy lý tính như là năng lực tri giác cái siêu khả giác.
9. Am chỉ đến học thuyết về những định đề của Lý tính thực tiễn: tự do, sự bất tử của linh hồn, tồn tại của Thượng đế mà chúng ta không biết được bằng tri thức tự biện, lại được yêu cầu bởi lý tính thực tiễn, và đó là đối tượng của một tri thức thực tiễn.

Ảnh hưởng của hội Tam điểm vào cuối thế kỷ XVIII

(L'influence de la Franc-Maçonnerie à la fin du XVIIIe siècle)

Hội Tam điểm - mà niên đại thành lập hãy còn mơ hồ - biết đến thời kỳ ảnh hưởng ý thức hệ sâu sắc nhất và đặc trưng nhất vào cuối thế kỷ XVIII và đầu thế kỷ XIX, trong nhiều quốc gia, song nổi bật nhất là ở Pháp và ở Đức. Thời kỳ đó, hội đoàn này tác động sâu rộng lên chính trị, văn học, nghệ thuật, triết học, đồng thời nó cũng nhận lại nhiều lực đẩy kích thích sáng tạo.

Làm sao còn có thể nghi ngờ là nó tạo ra - với mọi dè dặt cần thiết - một hiện tượng xã hội có tầm tác động rộng lớn trong khi mà vào thời đó, bao nhiêu vị nguyên thủ quốc gia và những nhà lãnh đạo đầy quyền lực đều cố gắng thu lợi từ uy tín và tiềm năng của tổ chức này, một tổ chức có biết bao đầu óc lớn tham dự: những nhà văn (như Lessing, Voltaire, Goethe), nhà bác học (Lalande, Laplace, Monge), triết gia (Reinhold, Fichte, Krause, Maine de Biran), nghệ sĩ (Mozart) và, dầu không kiểm chứng việc gia nhập chính thức của họ, người ta thấy còn biết bao người khác sát cánh bên hội (như Hegel)?

Sự can thiệp của hội Tam điểm càng có ý nghĩa hơn khi nó khoác một chiều kích quốc tế và nhất là trên tầm cỡ châu Âu. Các hội quán (hay Kỳ đàn: les loges) liên lạc với nhau từ nước này đến nước kia, gửi đi các sứ giả, tổ chức những cuộc hội thảo quốc tế - là một thứ "chủ nghĩa quốc tế tư sản" (l'internationalisme bourgeois); hội Tam điểm tạo thuận lợi cho sự truyền thông phổ quát và trao đổi tự do tư tưởng.

Ảnh hưởng này dễ dàng nhận thấy nơi nhiều tác phẩm triết học, cũng được chứng thực bởi tính gay gắt của những phản ứng tiêu cực mà nó gợi ra: nó đã không phải chịu nhiều phê bình và tấn công đến như vậy nếu nội lực thực sự của nó không đáng là bao. Và chẳng những ai đứng lên chống lại nó, lại chẳng tránh khỏi bị ảnh hưởng bởi bản chất, những phương cách, những đặc điểm của nó, vốn dường như có tính dễ lây lan.

Bí ẩn khải lộ (Le secret révélateur)

Nghịch lý thay, thị hiếu và việc sử dụng bí ẩn của hội Tam điểm, chính chúng lại soi sáng. Tại sao người ta gia nhập một cách nghiêm túc, trong thế kỷ XVIII, vào một hội kín, nếu như người ta đã hoàn toàn thoả mãn với khung cảnh công khai trong đó người ta đang sống: những định chế chính trị, tôn giáo truyền thống, các hội đoàn khác nhau, các nghị viện, các Hàn lâm viện... Mỗi một "huynh đệ" tìm trong hội đoàn cái gì mà họ không tìm thấy được ở nơi khác.

Và có lẽ, cả cái khả tính, cho những nhà quý tộc và người bình dân, gặp gỡ nhau, trong bóng mờ, trong tình hữu nghị bình đẳng, mà họ không thể phô trương giữa ánh sáng công khai. Và còn nữa, trong tính đa dạng của những ứng xử cá nhân rất tự do phóng khoáng, một cơ hội biểu lộ những tư tưởng độc đáo, đưa ra kiểm chứng những học thuyết ít nhiều có tính dị giáo hay phá cách (hérétique/ non-conformiste), cảm thấy tình liên đới được bảo vệ khỏi những giằng xé của đời sống xã hội công khai.

Tất nhiên trong hội Tam điểm không phải chỉ có toàn những nhà cách mạng, những nhà cải cách hay những tay phiến loạn! Nhưng hầu như mọi kẻ chống đối đều được đón rước ở đó, thoát khỏi những tia nhìn thiếu thiện cảm.

Khuynh hướng chung (la tendance générale)

Để biện minh sự tồn tại công khai của mình, các hội quán phổ biến công tác từ thiện hay chuyện làm ăn hợp pháp nào đó. Những công việc này có thể được thực hiện không phải trực tiếp từ hội viên và hoàn toàn công khai. Thật khó tin rằng một người như Goethe hay Fichte lại xin khai tâm vào hội Tam điểm chỉ để tham gia công tác xóa đói giảm nghèo!

Một số hội quán rõ ràng mang tính trí thức và triết lý hơn, như "Chín tỉ muội" ở Paris. Hội quán này tạo ra và kích hoạt những chi điểm rất quan trọng như Bảo tàng Bordeaux, hội xã của Fauchet và Bonneville, những thư viện, những tập san như Nguyệt san thành Berlin.

Trong đa số những biểu hiện bên ngoài này, người ta nhận thấy chủ nghĩa cấp tiến trong ý thức hệ của phần lớn các hội quán, mà ta nên đánh giá theo những tiêu chuẩn của thời đại: lòng khoan dung tôn giáo và đôi khi, chủ trương đời sống thuần thể tục; chính trị tự do và đôi khi, ngay cả mang màu sắc xã hội một cách táo bạo (Những người giác ngộ ở Bavière), chủ nghĩa thế giới (cosmopolitisme). Nhưng cũng có những hội quán có vẻ phản động hay ngay cả có vẻ "ngu dân" (obscurantisme) như nhóm Rose-Croix của Wullner. Tính tạp dị đó càng được khắc đậm nét thêm bởi những thăng trầm lịch sử: hội Tam điểm dưới triều đại Hoa Huệ (vương triều Bourbon) thì không hoàn toàn giống hội Tam điểm dưới quyền kiểm soát của hoàng đế Napoléon.

Chủ nghĩa ưu tú (l'élitisme)

Ngoài thị hiệu và cả một thứ cổ tật đối với cái bí mật, người ta còn nhận thấy nơi hội Tam Điểm một khuynh hướng cách ly với bên ngoài và tính hệ thống nghiêm minh ở bên trong. Các hội viên Tam Điểm sống cách biệt, họ tự coi mình là sáng suốt và đạo đức hơn những người khác; họ chỉ được thâm nhận nếu có người đỡ đầu và sau những thử thách có ý nghĩa (tham chiếu vở opéra Cây Sáo Thần của Mozart). Tính hệ thống thể hiện qua những đẳng cấp cao thấp, trong một vài trường hợp mang dáng vẻ rất quyền uy, kỷ luật khắt khe, hầu như có tính quân phiệt đến độ làm cho các chính quyền sở tại lo ngại(đưa đến việc giải tán và đàn áp những Người Giác ngộ ở Bavière)

Chủ nghĩa ưu tú đó đi kèm theo một thứ chủ nghĩa phụ quyền (paternalisme) về trí thức và xã hội. Giới quý tộc sáng suốt và giới tư sản tự do kết hợp nhau trong hội Tam Điểm, để luyện một thứ linh được trí thức và để truyền bá - với những liều lượng được kiểm soát cẩn thận - một chân lý cao quý, mà họ tưởng tượng họ là những người gìn giữ đã được sắc phong, nơi cung thánh thâm nghiêm.

Việc truyền bá Ánh sáng (la diffusion des Lumières)

Nói chung - và với rất nhiều sắc thái đặc thù - người ta có thể nói rằng chân lý đó là chân lý của những nền triết học người ta tập hợp lại ở Đức dưới cái tên Aufklärung và những nền triết học, hơi khác đôi chút, tạo thành trào lưu khai sáng ở Pháp.

Những mâu thuẫn của hội Tam Điểm là những mâu thuẫn của cả một thế giới: chúng phản chiếu những

mâu thuẫn của thế giới đó và giúp những người đương thời ý thức về chúng. Những mâu thuẫn đó sẽ nổ tung ra trong cách mạng Pháp mà hội Tam Điểm cũng sẽ góp phần sửa soạn đầu không muốn và cũng không hề biết.

Trong khi chờ đợi nó giúp cho sự chạm trán và sự mài sắc những ý tưởng, nó khích lệ những tình liên đới táo bạo.

Trong thời điểm đó của lịch sử, không ai cần đến sự hỗ trợ kia hơn là nhà văn và triết gia.

Những nhà Khai sáng ở Berlin sẽ ra sao nếu không được sự hậu thuẫn của hoàng đế Frédéric Đệ nhị - vốn cũng là một hội viên Tam Điểm - và cũng là người cha đẻ cho những nhà tư tưởng cấp tiến nhất của Pháp (như Voltaire, La Mettrie)? Schiller sẽ ra sao nếu không có sự trợ giúp về tinh thần lẫn vật chất của hội Tam Điểm Đan Mạch? Nơi đâu mà các nhà văn và các triết gia đầy tài năng sáng tạo như Goethe, Herder, Fichte, Hegel, Schelling có thể tìm được chốn nương thân nếu Công quốc Saxe-Weimar không được cai quản bởi các hội viên Tam Điểm? Hegel kết giao những tình bằng hữu quý giá với các hội viên rất năng động của hội này.

Nói chung, hội Tam Điểm quan tâm đến những trào lưu triết lý có tính cách tân nhất, táo bạo nhất, nhiều tính chiến đấu nhất, và sẽ có tương lai, trong khi những định hướng tư tưởng khác, tạm thời đang thống trị nhưng sẽ lộ ra những chỗ yếu chết người và sẽ nhanh chóng đến hạn kỳ tiêu vong.

Người ta có thể nghi ngờ tính độc đáo nơi những khuynh hướng học thuyết của hội này, nhưng người ta không thể phủ nhận sự đóng góp của nó vào quá trình phát triển và vào thành công của những ý tưởng triết lý mà tinh thần thời đại sản sinh ra, một tinh thần mới mẻ được diễn tả theo cách phủ định trong lối phê phán gay gắt kiểu Pháp, và theo cách tích cực hơn trong sự xây dựng chủ nghĩa duy tâm cổ điển Đức. Đối với các nền triết học mới, hội Tam Điểm đã giữ vai trò một người bạn thật ân cần, chu đáo.

Jacques d'Hondt

FICHTE

(1762 - 1814)

Sinh năm 1762 ở Saxe, không xa Dresde, thành phần xuất thân rất khiêm tốn, Johan Gotlieb Fichte, bắt đầu học thần học ở Iéna. Tại đó ông khám phá triết lý. Bị từ chối khi ứng tuyển vào một chức vụ tôn giáo, ông đi làm gia sư ở Zurich nơi đó ông gặp người phụ nữ sau này sẽ thành vợ ông. Cư ngụ ở Leipzig, ông sống bằng nghề dạy kèm. Được yêu cầu cho những bài giảng về học thuyết của Kant, ông nhân dịp ấy khám phá triết học của Kant vào năm 1789 với nhiệt tình tràn ngập.

Vào thời đó, Fichte du hành đến Kurnigsberg, đến ra mắt Kant nhưng không được đón tiếp theo như cách mà ông hằng mơ tưởng. Quyền Tiểu luận phê bình về mọi mặt khái, tác phẩm đầu tay của ông (ra mắt khuyết danh vào năm 1792) lúc đầu được gán cho Kant.

Fichte "bóc lửa" vì Cách mạng Pháp, viết liền hai bản văn rực lửa: Yêu cầu các ông hoàng trả lại tự do tư tưởng (1793) và quyền Góp phần điều chỉnh phán đoán của công chúng về cách mạng Pháp (1793 - 1794).

Việc giảng dạy của ông ở đại học Iéna - từ 1794 đến 1799 - thành công rực rỡ. Tại đó ông xuất bản Học thuyết về khoa học, Những bài giảng về sứ mệnh của nhà bác học (1794), Nền tảng của tự nhiên quyền (1796 - 1797) và quyển Hệ thống đức lý (1798). Bị kết tội theo chủ nghĩa vô thần, bị xua đuổi bởi những người không tha thứ cho ông đối với những tác phẩm của ông về tôn giáo, và nhất là việc ông ca ngợi Cách mạng Pháp, Fichte bị buộc phải từ nhiệm. Từ đó ông sẽ không bao giờ còn tìm lại được danh tiếng như khi dạy ở Iéna.

Sau đó Fichte dạy tư gia tại Berlin, rồi tìm được nhiệm sở ở đại học Erlangen. Thời sự chính trị thúc ông viết Tình trạng giao thương khép kín (1800), Viết về Machiavel (1806) và Diễn từ cho nước Đức (1807 - 1808). Cuối cùng ông dạy ở đại học Berlin, mà ông tham gia sáng lập vào năm 1809 và trở thành viện trưởng vào năm 1811 (ông có những người cộng sự là Hegel và Schleiermacher). Trong suốt những năm này, triết gia làm việc để trình bày cho chặt chẽ hơn Học thuyết về khoa học, cũng như lo quảng bá và bảo vệ học thuyết của ông (Sứ mệnh con người, 1800; Tường trình rõ như ban ngày, 1801; Khai tâm vào đời sống hạnh phúc, 1806).

Bệnh thương hàn khiến ông mất sớm, vào năm 1814.

GÓP PHẦN NHẬN ĐỊNH VỀ CÁCH MẠNG PHÁP (Contributions sur la Révolution Française)

Trong quyển Góp phần điều chỉnh phán đoán của công chúng về Cách mạng Pháp, Fichte tự biến thành người bảo vệ vô điều kiện cho "những biến cố ở Pháp", ít ra là trên nguyên tắc. Dưới mắt ông, đó sẽ là một biến cố quan hệ đến toàn thể nhân loại: nó khải lộ rằng con người không nên bị phê phán chỉ dựa trên quá khứ, rằng cái có thể là không lẫn lộn với cái đang là và rằng con người đương nhiên có quyền con người và phẩm giá con người. Trong bản văn này, Fichte đứng lên như một người kiểm duyệt nghiêm khắc đối với những ai muốn từ chối quyền thay đổi hiến pháp của dân chúng, những ai lên án quyền nhân danh thực tế và lịch sử, những ai phủ nhận tồn tại của một khế ước xã hội, cũng như những ai công nhận nó nhưng lại tuyên bố nó là bất biến không thể sửa đổi mà không vi phạm nghiêm trọng những quyền đã thủ đắc (chủ yếu là những đặc quyền của quý tộc và tầng lớp cấp cao).

Khế ước xã hội, từ bản chất, là có thể phê chi (Le contrat social est, par nature, révocable)

Để phủ nhận quyền của công chúng đòi hỏi phải thay đổi hiến pháp, những người bảo thủ nại ra, trong nhiều lập luận khác, sự dân thân bất khả đảo, dứt khoát (l'engagement irréversible, définitif) mà những người kết ước đã ưng chịu với khế ước nguyên thủy. Nhưng chuyện dân thân kiểu đó không thể có và không nên theo. Nó đi ngược lại chính yếu tính của con người, ngược lại tính có thể hoàn thiện về đạo đức, khi chịu ở yên trong mức độ văn hoá hiện tại, dầu là mức độ nào.

Vậy là cái điều khoản công bố rằng khế ước xã hội là bất biến thì mâu thuẫn hiển nhiên với chính tinh thần của nhân loại. Nói rằng: tôi ưng chịu để không bao giờ thay đổi cái gì trong định chế chính trị chẳng khác nào nói: tôi ưng chịu không làm người nữa và cũng chẳng muốn ai làm người nữa, nếu như điều đó chỉ lệ thuộc vào tôi thôi. Tôi hài lòng với đẳng cấp là con vật thông thái. Tôi tự bắt buộc và tôi bắt buộc mọi người khác phải dừng lại mãi mãi ở trình độ văn hoá mà chúng ta đã đạt đến. Theo gương những con hải ly ngày nay xây dựng giống hệt như tổ tiên chúng cả ngàn năm trước, theo gương những con ong hiện nay đang sắp đặt, bài trí tổ của chúng giống như những con ong từ thuở xa xưa, chúng ta muốn rằng cách suy nghĩ của chúng ta, những phương châm lý thuyết của chúng ta, về chính trị

và về đạo đức, trong cả ngàn năm sau cũng sẽ vẫn như ngày hôm nay. Và nếu như một sự dân thân kiểu đó đã được thực hiện, nó sẽ có giá trị không? Không! Hỡi con người, anh không thể hứa một điều như thế, anh không có quyền từ bỏ tính người nơi anh. Lời hứa đó là ngược lại với quyền tự nhiên và do đó là vô hiệu.

Vậy là nhân loại có thể tự quên mình đến mức sẽ từ bỏ cả cái đặc quyền duy nhất phân biệt mình với những động vật khác, cái đặc quyền tự hoàn thiện đến vô hạn, sẽ mãi mãi thoái vị ý chí dưới cái ách sắt thép của bạo quyền và sẽ không bao giờ dám dân thân để bẻ gãy xích xiềng hay sao? - không, đừng bỏ rơi chúng tôi, hỡi vị thần hộ mệnh thiêng liêng của nhân loại, tư tưởng an ủi dịu êm, nó thuyết phục chúng tôi tin rằng, từ mỗi công khó của chúng tôi và từ mỗi đau khổ của chúng tôi sẽ nảy sinh ra một sự hoàn thiện mới và một niềm vui mới, rằng chúng tôi làm việc vì họ và sẽ không uổng công, và rằng ngay chỗ này đây nơi hôm nay chúng tôi lao nhọc trong cơ cực biết đường nào, nơi chúng tôi bị chà đạp dưới chân, và - điều còn tệ hơn thế nữa - nơi mà có khi chúng tôi còn lầm lạc và quy ngã, một ngày không xa một giống người mới sẽ nở hoa, sẽ có thể làm tất cả những gì mình muốn, bởi vì giống người đó sẽ chỉ muốn điều tốt đẹp, - trong khi mà nơi những cảnh giới cao hơn chúng tôi vui với hạnh phúc của đám hậu sinh và chúng tôi sẽ tìm thấy trong những đức hạnh của họ tất cả những mầm mống mà chúng tôi đã đặt vào trong đó! Hãy làm sống dậy nơi chúng tôi, ôi viễn tượng của thời đại, cái cảm thức về phẩm giá của chúng tôi và ít ra hãy chỉ nó cho chúng tôi trong những kế hoạch của chúng tôi, dầu rằng tình trạng hiện nay của chúng tôi trái ngược với nó. Hãy khơi nguồn dũng khí và nhiệt tình trong những công cuộc của chúng tôi; và nếu một người nào đó trong chúng tôi bị tử thương khi bước ra khỏi vòng chiến đấu, thì - đã được nâng đỡ bởi tư tưởng đầu: "tôi đã hoàn thành bổn phận mình" - người ấy còn được an ủi bởi tư tưởng thứ hai này: "không một hạt giống nào mà tôi đã gieo lại bị mất đi trong thế giới đạo đức; tôi sẽ nhìn thấy hoa quả sinh ra từ đó vào ngày thu hoạch và tôi sẽ dùng chúng để kết nên những vương miện vinh quang đời đời".

Jésus và Luther, những người bảo vệ thiêng liêng cho tự do, với quyền lực nhiệm mầu, đã bẻ gãy xích xiềng cho nhân loại bất cứ nơi nào mà các ngài chạm tay đến chúng, từ trên thiên giới, xin các ngài hãy nhìn xuống con cái của mình, các ngài hãy vui lên vì thấy những mầm đã mọc lên và reo vui trong nắng và trong gió. Chẳng mấy chốc, người giải phóng thứ ba*, kẻ hoàn tất công trình của các ngài, kẻ sẽ bẻ gãy những xích xiềng cuối cùng cho nhân loại, sẽ hợp nhất với các ngài. Chúng con sẽ khóc thương ông ấy nhưng các ngài sẽ vui vẻ chỉ cho ông ấy cái chỗ ngồi đã được dành sẵn cho ông bên cạnh các ngài và thế gian sẽ hiểu ông ấy, tái tạo hình tượng ông, và sẽ biết ơn các ngài về việc đó.

Johann FICHTE, Về Cách mạng Pháp

* *Ám chỉ Kant, với "cuộc cách mạng Cô_péc_níc" về tư tưởng.*

Rousseau, kẻ không tưởng? (Rousseau, utopiste?)

Những kẻ bảo thủ trách những người cách mạng về tính không tưởng, cho rằng những người cách mạng muốn thực hiện điều không thể. Sự khôn ngoan hệ tại chỗ bám chắc cái có thể và chỉ muốn làm những gì khả thi.

Giờ đây Fichte sẽ đập toi bời cái sự khôn ngoan của những kẻ nghĩ mình khôn hơn người khác và lên giọng làm thầy đời đó. Vậy chớ cái mà họ gọi là khả thi, là có thể, là cái quái gì vậy? Chỉ là những gì đã được làm cho đến nay! Thế thôi!

Những kẻ nào, viện đến những bài học của lịch sử, chỉ là nài ra những bài học về tình trạng thú tính của con người. Còn về con người như là hữu thể tự do thì người ta lại chẳng biết gì cả. Sự giản qui (réduction) hiện tại và tương lai vào quá khứ, khả thể vào thực tại, lý thuyết vào thực hành, phát xuất từ ý muốn rằng mọi sự cứ đứng yên như từ trước đến giờ, sao cho ngàn năm ta vẫn cứ là ta, và ngàn năm nữa vẫn là... hôm nay! Thế mới là tốt!

Như thế, những con người không nhìn thấy sứ mệnh đức lý của nhân loại, những kẻ nô lệ tự nguyện kia lại cho mình cái quyền phán xét con người có thể là gì?

Theo quý vị, thì những nguyên lý triết học của chúng tôi không thể đi vào đời sống; những lý thuyết của chúng tôi, xét về phương diện chân lý, là không thể bác bỏ, nhưng chúng không khả thi. Có lẽ quý vị chỉ phê phán chúng như thế với điều kiện là mọi sự mãi đứng yên như hiện trạng, bởi nếu không thế thì khẳng quyết của quý vị sẽ là quá táo tợn. Nhưng ai nói với quý vị rằng mọi sự cứ phải là mãi mãi như thế! Ai đã thuê quý vị để vá víu vụng về, để đắp những mảnh mới vào một cái áo cũ đã rách tả tơi?

Nhưng quý vị muốn nói rằng mọi sự đứng yên một chỗ; đó là lý do tại sao quý vị kháng cự lại chúng tôi và tại sao quý vị la lên rằng những nguyên lý của chúng tôi là bất khả thi. Thôi nào! Ít nhất là hãy tỏ ra thành thật, để đừng nói tránh trớ là: Chúng tôi không thể thực thi những nguyên lý của các ông; mà cứ nói toạc ra là, đúng như quý vị nghĩ: Chúng tôi không muốn thi hành chúng.

Những tiếng kêu chống lại tính bất khả của điều gì không làm vui lòng đẹp dạ quý vị, thì chẳng phải hôm nay quý vị mới kêu lên lần đầu; thời nào mà quý vị lại chẳng kêu réo inh ỏi mỗi khi có một con người dũng cảm và quả quyết đến giữa quý vị và nói cho quý vị biết làm thế nào để xử lý công việc tốt hơn. Tuy nhiên, bất chấp những tiếng kêu réo của quý vị, rất nhiều điều đã trở thành hiện thực, trong khi mà quý vị ra sức chứng minh tính bất khả thi của chúng...

Rousseau, mà quý vị không chán mồm gọi là kẻ viễn mơ ngay vào lúc mà những giấc mơ của ông đang được thực hiện dưới mắt quý vị, đã châm chước xử nhẹ cho quý vị quá nhiều đấy, những kẻ tôn sùng kinh nghiệm! Đó là lỗi của ông ấy. Người ta sẽ nói với quý vị theo cách khác hẳn cách ông nói với quý vị. Dưới mắt quý vị, và tôi có thể nói thêm cho quý vị xấu hổ, nếu quý vị hãy còn chưa biết đến điều đó, tinh thần nhân loại, được đánh thức bởi Rousseau đã hoàn thành một sự nghiệp (1) mà có lẽ quý vị hẳn sẽ tuyên bố rằng, trong tất cả những điều bất khả đó là điều "tối thậm bất khả!" nếu giả như quý vị may đâu mà lại có được khả năng quan niệm nổi ý tưởng về điều đó: còn ông phải được đo bằng cái kích thước vĩ đại kia. Trong khi mà quý vị còn lo vật lộn những từ ngữ trong Lời nói đầu (2) - trong khi mà quý vị chẳng để ý thấy gì, chẳng cảm nhận được gì - trong khi mà quý vị mặc quần áo nhỏ nhắn, giống như đắp vá vài ba mảnh rời từ bộ da sư tử - trong khi mà với tất cả sự ngây thơ và giản dị, quý vị nghĩ là mình theo những nguyên lý của nó, trong khi mà quý vị phạm những ngộ nhận thô thiển nhất; - trong thời gian đó có lẽ những người trẻ và tràn đầy sinh lực đang tự nuôi dưỡng mình, trong yên lặng, bằng cái tinh thần nó kích hoạt họ, cảm nhận ảnh hưởng mà nó sẽ tác động lên hệ thống kiến thức nhân loại trong mọi thành phần, và tất cả sự sáng tạo mới mẻ này của tư tưởng con người mà nó vận hành và họ sẽ tỏ ra một ngày nào đó(3). Lại hơn một lần, quý vị sẽ buộc phải dụi mắt để tự thuyết phục rằng mình đang nhìn thấy rõ, giống như chuyện xảy đến với quý vị mỗi khi một trong những điều mà quý vị tin chắc là bất khả lại trở thành hiện thực...

Quý vị muốn đo lường sức mạnh của một người lớn trên sức mạnh của một đứa bé con? Quý vị tưởng rằng một người tự do sẽ không có sức mạnh hơn là một kẻ bị xiềng xích? Quý vị phán đoán những sức

mạnh mà một quyết định lớn lao đem lại cho chúng ta bằng những sức mạnh mà hằng ngày chúng ta vẫn có? Như vậy, quý vị muốn gì với kinh nghiệm của mình? Nó có cho chúng ta thấy điều gì khác hơn là những đứa trẻ, những kẻ nô lệ bị xiềng xích hay những con người thường ngày?

Có lẽ quý vị là những quan toà đủ thẩm quyền để lượng giá những giới hạn của sức người! Cong lưng dưới cái ách cường quyền - theo mức mà độ dẻo dai của xương sống cho phép, bị lèn chặt trong một cái khuôn tư duy được tưởng tượng một cách nghệ thuật nhưng trái với tự nhiên; thiếu hẳn nhân cách vì bị thấm đẫm những nguyên lý ngoại lai, vì phải uốn mình quá nhiều theo những sơ đồ thiết kế mẫu mã của người khác, vì đã chiều chuộng mọi nhu cầu của thân xác; từ đó thiếu khả năng đem lại cho tinh thần một đà bay cao hơn và có một cảm thức sắc bén và cao thượng về bản ngã của quý vị, quý vị có còn đủ khả năng phán đoán về những gì con người có thể làm hay không? Tài lực của quý vị, nói chung, có đáng là thước đo cho tài lực của con người? Quý vị có từng bao giờ nghe thấy rung lên đôi cánh vàng của thiên tài? - của đôi cánh gợi hứng, không phải cho những bài ca, mà cho hành động. Quý vị có chỉ định cho tâm hồn một tiếng tôi muốn quyết liệt hay không? Quý vị có theo dõi kết quả chuyện đó bất chấp những khuynh hướng cảm quan, qua mọi chướng ngại, nhờ một cuộc tranh đấu kiên cường cho đến khi nào cuối cùng quý vị có thể reo lên: nó đây rồi!/? quý vị có cảm thấy mình đủ dũng lực để nói vào mặt kẻ tàn bạo: "Mì có thể giết ta, nhưng không thể nào làm ta đổi tiết?" Nếu quý vị không có được đức tính này, thì hãy tránh xa nơi đây: chốn này quá thánh đối với quý vị.

Con người có thể làm cái gì nó phải làm; và khi nó nói: tôi không thể, bởi vì hấn ta không muốn.

Johann FICHTE, *Về Cách mạng Pháp*

1. *Ám chỉ Cách mạng Pháp.*
2. *Rousseau có một Lời nói đầu nơi sách Khế ước xã hội.*
3. *Có lẽ ám chỉ một tác phẩm sắp ra mắt của Fichte: quyền học thuyết về khoa học.*

DẪN LUẬN ĐẦU TIÊN VÀO HỌC THUYẾT VỀ KHOA HỌC (Première Introduction à la Doctrine de la Science)

"Hệ thống của tôi là hệ thống đầu tiên về tự do, cũng như nước Pháp giải phóng con người khỏi những xiềng xích bên ngoài, hệ thống của tôi giải phóng con người khỏi cái ách của những vật tự thân, khỏi ảnh hưởng bên ngoài và đặt nó trong nguyên lý đầu tiên như một hữu thể tự trị", Fichte viết như thế vào năm 1795. tư tưởng của Fichte nằm vào điểm giao lưu giữa cuộc cách mạng tư tưởng của Kant và cuộc cách mạng Pháp.

Kant giải phóng dứt khoát con người khỏi mọi phức dị (hétéronomie) trong lãnh vực tư biện cũng như trong lãnh vực thực hành. Về phương diện tư biện, ông khai lộ cho con người rằng đối vật quay quanh mình, về phương diện thực hành, ông dĩ bỏ cho con người cái ách của đối vật, của vật tự thân (chủ nghĩa giáo điều về vật tự thân). Trong thực tiễn, ưu thế của chủ thể tự do trên đối vật đã chấm dứt thuyết định mệnh về những hành vi của chúng ta và khẳng định ưu thế tuyệt đối của nhiệm thể trên hiện thể (le primat absolu du devoir_être sur l'être).

Quyền Học thuyết về khoa học muốn là sự triệt để hoá và thanh lọc hoá quyền Phê phán lí tính thuần

tuyệt, vì lập trường phê phán trong đó chưa đủ triệt để trong việc phản bác chủ nghĩa giáo điều: bởi vì quyền Phê phán còn giữ ý tưởng về sự tác động tới tinh thần bởi một vật xa lạ và như vậy nó vẫn còn loay hoay trong tình trạng nhị nguyên đối đãi (le dualisme). Quyền Học thuyết về khoa học sẽ là chủ nghĩa duy tâm mà quyền Phê phán mang ý tưởng nhưng chưa hoàn tất, một học thuyết sẽ thoát khỏi những phản bác mà nó lôi kéo về mình. Tuy nhiên chủ nghĩa duy tâm triệt để này không phải là một toan tính giản qui thế giới vào ý thức. Như Alexis Philonenko viết, vấn đề đối với Fichte, là chỉ ra rằng một thế giới, một pháp quyền và một đức lý là khả hữu từ một ý thức tạo nền tảng cho yếu tính của chúng.

Xung đột giữa chủ nghĩa duy tâm và chủ nghĩa giáo điều (Le conflit entre l'idéalisme et le dogmatisme)

Chủ nghĩa duy tâm và chủ nghĩa giáo điều là những học thuyết loại trừ lẫn nhau: chủ nghĩa duy tâm khẳng định tự do và độc lập của bản ngã; chủ nghĩa giáo điều cho mọi cái gì hiện ra trong ý thức chúng ta đều là sản phẩm của sự tác động bởi một vật tự thân; người theo chủ nghĩa giáo điều, nếu nhất quán với chính mình, thì cũng phải là người theo thuyết định mệnh và là người duy vật. Bởi vì liên quan đến nguyên lý đầu tiên, cuộc xung đột giữa hai học thuyết này bị kết án sẽ không có thể nhận được một giải pháp tư biện.

Không có cái nào trong hai hệ thống này lại có thể trực tiếp phản bác hệ thống trái ngược với nó; thực ra cuộc xung đột giữa chúng liên quan đến nguyên lý đầu tiên, cái nguyên lý không thể được diễn dịch từ nguyên lý nào khác, mỗi một trong hai hệ thống, nếu người ta thuận theo nguyên lý của riêng nó, phản bác nguyên lý của hệ thống kia; mỗi cái phủ nhận tất cả những gì thuộc về hệ thống đối lập, và chúng không có điểm nào chung để từ đó chúng có thể hiểu nhau và hợp nhất với nhau. Khi chúng có vẻ hoà hợp nhau trên những từ ngữ của một mệnh đề, ấy bởi vì mỗi người hiểu những từ ngữ đó theo một nghĩa khác nhau.

Trước tiên, chủ nghĩa duy tâm không thể phản bác chủ nghĩa giáo điều (1). Có lẽ cái thứ nhất như người ta thấy, so với cái thứ nhì có lợi thế là có thể chỉ ra nguyên lý của nó để giải thích kinh nghiệm, trí thông minh tự do chủ động, trong ý thức. Chủ nghĩa giáo điều phải chấp thuận cho chủ nghĩa duy tâm sự kiện như thế: nếu không nó sẽ khiến cho mình không thể theo đuổi cuộc tranh luận nào với đối thủ; nhưng bằng một diễn dịch đúng được thực hiện từ chính nguyên lý của nó, nó biến sự kiện này thành biểu kiến và ảo tưởng và phủ nhận rằng đó có thể là nguyên lý giải thích cho một hệ thống khác, bởi vì sự kiện này không thể được khẳng định trong chính hệ thống của nó. Theo người giáo điều, tất cả những gì hiện ra trong ý thức chúng ta đều được tạo ra bởi một vật tự thân, kể cả những quyết định được coi là tự do của chúng ta và đồng hành với niềm tin rằng chúng ta tự do. Niềm tin này được tạo ra nơi chúng ta bởi tác động của sự vật và những quyết định mà chúng ta làm phụ thuộc vào tự do của chúng ta cũng được tạo ra theo cách đó: chỉ bởi vì chúng không biết như thế nên chúng ta không gán một nguyên nhân nào cho những quyết định này và chúng ta gán chúng cho tự do. Mọi người giáo điều nếu nhất quán với mình thì tất yếu cũng là người theo thuyết định mệnh (2). Anh ta không phủ nhận sự kiện ý thức bởi đó chúng ta nghĩ là mình tự do, bởi vì như vậy sẽ là phi lý, nhưng anh ta chứng minh từ nguyên lý của mình rằng khẳng định này sai. Anh ta tuyệt đối phủ nhận sự độc lập của bản ngã mà trên đó người duy tâm xây dựng nên một hệ thống của mình và chỉ qui Bản ngã thành chỉ còn là một sản phẩm của các sự vật, một tùy thế ngẫu nhiên của thế giới. Như thế chủ nghĩa giáo điều nhất quán thì tất yếu cũng là duy vật. Nó chỉ có thể bị phản bác bởi cái định đề về tự do và độc lập của Bản Ngã; vậy

mà đó chính là cái nó xua đuổi.

Chủ nghĩa giáo điều cũng không có khả năng phản bác người duy tâm.

Nguyên lý của chủ nghĩa giáo điều, vật_tự_thân, không là gì cả, và như chính người bảo vệ nó phải công nhận, nó không có thực tại nào ngoài thực tại mà nó phải nhận bởi sự kiện rằng kinh nghiệm chỉ có thể được giải thích từ đó. Người duy tâm phủ nhận chứng cứ này bởi chính điều là anh ta nhận thức về kinh nghiệm một cách khác và do đó phủ nhận chính cái điều trên đó hệ thống giáo điều được xây dựng. Vật_tự_thân trở thành một ảo mộng hoàn toàn, người ta không còn thấy lý do nào để phải chấp nhận nó; và với điều đó, toàn bộ kiến trúc giáo điều sụp đổ.

Sau những gì vừa được trình bày, người ta dễ dàng nhận ra tính bất tương dung tuyệt đối (l'incompatibilité absolue) của hai hệ thống, bởi vì cái gì lưu xuất từ hệ thống này lại phủ nhận những hậu quả đi theo hệ thống kia; người ta cũng nhận ra thật vô ích khi muốn đánh đồng chúng thành một hệ thống duy nhất. Mỗi khi mà một công cuộc như thế được mưu toan, thì những thành viên khác nhau của hệ thống lại chẳng hề đồng tâm thuận ý với nhau tí nào, cứ xào xáo cả lên và mọi chuyện lại rối lên như nồi canh hẹ! Đó là vì kẻ nào muốn dấn thân vào công cuộc đó thì phải chứng minh được khả tính của một sự kết hợp như thế, nó tiền giả định một quá trình liên tục từ vật chất đến tinh thần hay ngược lại - hoặc là, điều này cũng tương đương như thế - một quá trình liên tục từ tất yếu tính đến tự do.

Bởi vì trong mức độ mà chúng ta có thể quan sát cho đến nay, hai hệ thống này hình như, trên quan điểm tư biện, có giá trị ngang nhau, rằng chúng không có thể cộng tồn và rằng, tuy thế, không một cái nào trong hai hệ thống lại có thể trình bày một lập luận vững chắc chống lại cái kia, quả là một vấn đề lý thú để tìm hiểu xem nên ưu ái cái nào trong hai hệ thống và làm thế nào mà chủ nghĩa hoài nghi như là sự từ khước toàn diện đối với giải pháp của vấn đề lại không trở thành tổng quát.

Johann FICHTE, *Dẫn luận vào học thuyết khoa học*.

1. Theo Fichte, chỉ có hai hệ thống khả hữu: "Theo hệ thống thứ nhất, những biểu tượng đi kèm theo cảm thức về tất yếu là những sản phẩm của trí thông minh, được tiền giả định trong sự giải thích; theo hệ thống thứ nhì, đó là những sản phẩm của vật_tự_thân được tiền giả định".

2. Từ "chủ nghĩa định mệnh" (le fatalisme) ở đây không chỉ niềm tin vào định mệnh, mà chỉ là sự phủ định tự do.

SHELLING

(1775 - 1854)

Con của một mục sư, Friedrich Wilhelm Schelling sinh năm 1775 ở Wurtemberg. Ở tuổi thiếu niên ông vào chủng viện ở Tbingen, và là bạn đồng môn với Hegel và Hlderlin, đầu kém họ đến 5 tuổi. Say mê triết lý nhưng thất vọng với thần học và trải qua một cuộc khủng hoảng tôn giáo, vào cuối năm 1795, ông từ chối việc thụ phong mục sư. Đầu tiên ông làm gia sư ở Leipzig, nơi ông viết quyển Về bản ngã như là nguyên lý của triết học (1795) tiếp theo là các quyển Thư về chủ nghĩa giáo điều và

chủ nghĩa phê phán (1795 - 1796), Những ý tưởng cho một triết học mới về thiên nhiên (1797) và Về tâm hồn thế giới (1798).

Được Fichte và Goethe hậu thuẫn, vào năm 1798 chàng tuổi trẻ khởi đầu sự nghiệp đại học ở Iéna. Lúc đó chàng hội nhập vào môi trường lãng mạn, cùng Hegel thành lập Tạp chí phê bình triết học (1801) và liên tiếp ấn hành những tác phẩm về triết học thiên nhiên.

Năm 1803 Schelling chấp nhận nhiệm sở ở Wrtzbourg nơi những giảng khoá của ông thành công vang dội trước khi sự tối tăm bí hiểm của chúng làm cho thính giả... chạy dài! Ông xuất bản Những Bài học về Phương pháp Nghiên cứu Hàn lâm (1803) và Triết học với Tôn giáo (1804).

Năm 1807, Schelling đi Munich ở đó ông được bầu làm viện sĩ Hàn lâm viện Mỹ thuật. Ở đó, ông viết nhiều và xuất bản: Diễn từ về tương quan giữa các nghệ thuật tạo hình với thiên nhiên (1807), Nghiên cứu về yếu tính của tự do con người (1809) và Những thời kỳ của thế giới (dang dở, 1811 - 1815). Sau đó ông qua dạy đại học Erlangen, từ 1821 đến 1827, và rất thành công với các giảng khoá Nhập môn triết học, Triết học của thần thoại thời viễn cổ và lịch sử triết học.

Năm 1827 ông được bầu làm Viện trưởng Hàn lâm viện Khoa học và Mỹ thuật Munich và được bổ nhiệm giáo sư ở đại học mới được thành lập ở đó. Ở đó ông chủ yếu dạy hai giáo trình: Chủ nghĩa kinh nghiệm triết học và Triết học về mặt khái. Năm 1841, ông được mời về Berlin để đánh đổ học thuyết của Hegel. Schelling cho các bài học về Triết lý của thần thoại và Triết lý của tôn giáo. Một thời ông chiếm thế thượng phong so với Hegel, nhưng rồi dần dần các giảng khoá của ông thừa thớt người nghe và ông thôi dạy năm 1845. Những phiền muộn về sức khoẻ, những tranh giành bè phái gay gắt và đáng xấu hổ, và sự lãng quên mà ông rơi vào, làm những năm cuối đời của ông nhuốm màu ảm đạm.

Schelling không phải là người của một quyển sách cũng không phải tác giả của một tác phẩm mà người ta có thể đồng hoá ông vào và nhất là hệ thống của ông đã qua nhiều đợt biến khiến người ta có thể coi ông như "thần Protée của chủ nghĩa duy tâm Đức". Ở đây chúng tôi chỉ có thể đưa ra một nhất lãm biểu (un aperçu) về hành trình trí thức của ông.

Triết học của Schelling lúc đầu là một suy tư về chủ nghĩa phê phán của Kant, một giảng luận về triết học của Fichte mà ông muốn bổ túc bằng một nền vật lý tư biện* hay "triết học về thiên nhiên". Đến năm 1801 ông thôi không chịu làm một kẻ hậu sinh của Fichte nữa và phát triển một hệ thống riêng. Tư tưởng của ông, từ 1804 trở đi, sang một bước ngoặt mới, có tính quyết định: dưới ảnh hưởng của những nhà thông thiên học (théosophes) như Jakob Claude de Saint-Martin và một niềm tin tôn giáo tìm lại được, Schelling bỏ rơi thực tại thường nghiệm để chú tâm vào những vấn đề đạo đức, siêu hình và thần học: từ nay chủ yếu ông sẽ tra vấn về bản chất của tự do, nguồn gốc của cái ác, tính cách của Thượng đế và nền tảng thuần lý của tôn giáo.

** Vật lý tư biện (la physique spéculative): Một nền vật lý học chỉ dùng trí tuệ để suy tư và biện biệt, chứ không qua kinh nghiệm và thực nghiệm.*

THƯ VỀ CHỦ NGHĨA GIÁO ĐIỀU VÀ CHỦ NGHĨA PHÊ PHÁN (Lettres philosophiques sur le Dogmatisme et le Criticisme)

Chàng tuổi trẻ Schelling, khi còn là chủng sinh (séminariste) đã chứng minh rằng chủ nghĩa phê phán

và chủ nghĩa giáo điều tuyệt đối không thỏa hiệp với nhau được. Đặc biệt ông phê phán những người thầy của mình ở Tbingen đã hoài công tái hợp chủ nghĩa phê phán với chủ nghĩa giáo điều và cung cấp những chứng lý về hiện hữu của Thượng đế.

Chứng lý duy nhất khả hữu về hiện hữu của Thượng đế: chứng lý hữu thể học (L'unique preuve possible de l'existence de Dieu: la preuve ontologique)

Vì sợ rơi vào trong chủ nghĩa Spinoza, người ta quên mất rằng Thượng đế là hữu thể rút hiện hữu của mình từ chính yếu tính của mình, là hữu thể không nợ hiện hữu của mình từ hữu thể nào khác, chỉ có thể hiện hữu bởi vì Ngài hiện hữu và chẳng vì lý do nào khác. Nói thế có nghĩa là chẳng có chứng lý khả hữu nào về hiện hữu của Thượng đế. Tất cả mọi chứng lý về hiện hữu của Thượng đế thì chẳng những về cơ bản là bất tương thích mà còn hướng về một ý niệm cốt yếu là sai, về hiện hữu của Thượng đế. Hiện hữu của cái vô điều kiện không thể được chứng tỏ như hiện hữu của cái có điều kiện. Ngay khi người ta đi vào lãnh vực của những chứng lý, người ta đi vào lãnh vực của cái có điều kiện, do vậy chứng lý hữu thể học không phải là một chứng lý theo nghĩa chặt chẽ.

Có vẻ hầu như không thể quan niệm được rằng, trong việc phê phán những chứng lý về hiện hữu của Thượng đế, người ta lại có thể, trong thời gian lâu đến thế, không nhận ra cái chân lý đơn giản và khả niệm này, đó là chứng lý duy nhất có được về hiện hữu của Thượng đế là chứng lý hữu thể học. Bởi vì nếu một Thượng đế hiện hữu, thì chỉ có thể là vì Ngài hiện hữu. Hiện hữu và yếu tính của Ngài sẽ tất yếu đồng nhất (Son existence et son essence seront nécessairement identiques).

Nhưng chính vì người ta chỉ có thể cung cấp chứng lý về hữu thể của Thượng đế từ chính hữu thể đó, mà chứng lý này - đặc trưng của chủ nghĩa giáo điều - nói đúng ra lại không phải là một chứng lý, và rằng cái mệnh đề "Có một Thượng đế" là cái mệnh đề ít được chứng minh nhất, nếu không muốn nói là không thể chứng minh. Và nó cũng rất ít có cơ sở như cái nguyên lý tối thượng của chủ nghĩa phê phán: "Tôi hiện hữu!"

Nhưng đối với một đầu óc suy tư thì cái cuộc phiếm đàm bất tận liên quan đến những chứng lý về hiện hữu của Thượng đế lại càng không thể chịu nổi! Làm như thể người ta có thể làm thành như thật một hữu thể (être - Sein) chỉ có thể được quan niệm bởi chính nó, bởi nhất tính tuyệt đối của nó, theo nghĩa người ta tìm cách làm thành như thật (rendre vraisemblable) dưới tất cả mọi phương diện khả hữu của nó một mệnh đề - lịch sử - với những khía cạnh đa phức...

Người ta biểu thị hữu thể của Thượng đế không phải như hữu thể tuyệt đối nhưng như một hữu thể tại thế (être-là - Dasein) nó là tuyệt đối không phải bởi chính mình, nhưng chỉ trong mức độ mà người ta nghĩ rằng hữu thể đó là chí tôn vô thượng, không có cái gì có thể ở bên trên nó nữa. Đó là khái niệm chủ nghiệm về Thượng đế mà những người không có khả năng trừ tượng hoá, đã tạo ra. Tất cả các triết gia hài lòng với một Thượng đế thường nghiệm, đã phải nghĩ gì khi họ nhận thấy rằng Spinoza đã đặt ra như là nguyên lý đầu tiên của mọi triết học cái mệnh đề mà chính họ đã chỉ có thể thiết lập vào cuối hệ thống của họ, với tư cách là hậu quả của biết bao chuỗi chứng minh đầy dụng công tinh vi! Nhưng họ cũng có cao vọng muốn chứng minh thực tại tính đích thực (la réalité-effective) của Thượng đế (điều đó chỉ có thể được thực hiện theo cách tổng hợp) trong khi Spinoza chỉ đơn thuần khẳng định một hữu thể tuyệt đối, mà không hề chứng minh. Tuy nhiên cũng dễ nhận thấy rằng tiếng Đức đã đánh dấu một sự phân biệt rõ ràng giữa "das Wirkliche" - tiếng Pháp L'effectif (cái gây hiệu ứng), là cái gì được cho trong cảm giác, cái gì tạo ra một hiệu ứng nơi tôi và tôi có một hiệu ứng phản hồi lên nó -

với "das Dasein" - tiếng Pháp l'être_là, cái gì ở đó nói chung, nghĩa là cái gì hiện diện trong không thời gian, và với "das Seiende" - tiếng Pháp l'étant, cái gì tuyệt đối độc lập khỏi mọi điều kiện thời gian, cái gì hiện hữu bởi chính mình (1). Nhưng làm thế nào mà người ta có thể, trong tình trạng lẫn lộn mơ hồ đối với những khái niệm này cảm nhận ra, đầu chỉ từ xa, ý nghĩa mà chúng đã từng có nơi Descartes hay nơi Spinoza? Trong khi mà quý vị này nói đến hữu thể tuyệt đối, thì chúng ta đã thay thế nó bằng những khái niệm về tính hiệu năng (effectivité) hay khái niệm thuần túy Dasein (l'être-là), chỉ có giá trị trong thế giới hiện tượng, chứ ngoài nơi đó ra, nó tuyệt đối trống rỗng.

Trong khi mà thời đại duy nghiệm của chúng ta dường như đã hoàn toàn đánh mất ý tưởng này, thế nhưng nó vẫn tồn tại sinh động trong các hệ thống của Descartes và của Spinoza; nó cũng còn sống trong những trang văn bất tử của Platon như là ý tưởng thiêng liêng nhất trong thời thượng cổ: To urv(2) nhưng cũng sẽ không là bất khả đối với thời đại chúng ta - nếu nó phải vươn lên trở lại cho đến ý tưởng này - tưởng tượng trong cơn tự phụ ngông cuồng của mình, rằng chẳng có điều gì tương tự đã từng xảy ra trước đây cho tinh thần nhân loại.

Friedrich SCHELLING,

Thư về chủ nghĩa giáo điều và chủ nghĩa phê phán.

1. Ở đây Schelling phân biệt ba hình thái hiện hữu (trois modalités d'existence): tính hiệu năng, hữu thể tại thế và hiện thể (l'effectivité, l'être-là et l'étant) nghĩa là: hữu thể hiện đang được cho trong cảm giác (là đối tượng của trực quan kinh nghiệm), hữu thể không-thời gian có thể được cảm thụ (đối tượng của kinh nghiệm khả hữu) và hữu thể (cái không phụ thuộc điều kiện nào - l'inconditionné).

2. Từ Hy Lạp để chỉ "hữu thể".

NHỮNG HỘI THẢO Ở STUTTGART (Conférences de Stuttgart)

Những nghiên cứu về yếu tính của tự do con người ra mắt năm 1809, trong đó Schelling suy niệm về điều ác, đã đưa ông đến chỗ suy nghĩ rằng điều ác chỉ có thể xảy ra trong vũ trụ nếu nơi Thượng đế có cái gì đó không phải là Thượng đế. Những hội thảo ở Stuttgart xuất bản năm 1810, khai triển chủ đề này.

Những người hữu thần luận (les théistes) chỉ có ý tưởng về một cái trù tượng và họ không thể hiểu gì về tồn tại của thiên nhiên: một Thượng đế không thiên nhiên thì cũng phi lý như một thiên nhiên không Thượng đế; Thượng đế không thể gọi đến tồn tại cái gì thấp kém hơn Ngài. Thực tế là, Thượng đế chỉ có thể là nền tảng của cái gì không phải là Ngài bởi vì Ngài có ở nền tảng cái chỉ là Ngài. Và mọi sự sẽ sáng tỏ nếu người ta ngưng cho xuất hiện ở hàng thứ nhì cái gì tồn tại đầu tiên, nếu người ta ngưng để cái ít hoàn hảo hơn sau cái hoàn hảo hơn, bóng tối sau ánh sáng. Không nên coi thiên nhiên như là sáng tạo từ hư vô (la création ex nihilo) bởi Thượng đế; nó không phải là cái gì do ở Thượng đế mà ra, nhưng là cái mà chính Thượng đế lưu xuất: nó là cái gì Thượng đế mang trong Ngài và không phải là Ngài, nhưng Ngài cần không còn là như thế - một chiến thắng từ mãi mãi mặc dầu chúng ta chỉ có thể nói về nó như là một biến cố trong thời gian.

Thượng đế tự tạo (Dieu se fait lui-même)

Thượng đế phải được suy nghĩ theo cách mà các tôn giáo cho ta biết về Ngài: như là Thượng đế sống động và hữu vị (un Dieu vivant et personnel). Điều này chỉ khả thi với một điều kiện mà người ta chưa từng nhận ra: để có thể được nghĩ tới như một ngôi vị, trước tiên Thượng đế phải hiện hữu như thiên nhiên, vô thức, một ý chí mù quáng, vật chất.

Nếu Thượng đế không nên là một hữu thể chết, một đồng nhất tính trống rỗng, một hữu thể cứng nhắc và vô biệt (indifférencié), mà là một ngôi vị, theo cách như con người, thì phải thừa nhận rằng, Ngài không được khải lộ cho chính mình. Thần học phải dung nhập thần sáng hoá luận (théogonie) và nghĩ về Thượng đế như là tiến hoá - mãi mãi - từ một trạng thái còn được bao bọc đến trạng thái phát triển, như là nổi lên, bởi một sự phân ly, từ một bề đáy tăm tối, vô thức, còn chưa được soi sáng bởi trí thông minh, từ một thiên nhiên mà Ngài tiền giả định. Schelling sẽ dành toàn bộ hoạt động triết học của mình nhằm toan tính mô tả quá trình vận động từ thiêng liêng đến Thượng đế, câu chuyện muôn đời này về cuộc sống của Thượng đế.

Nếu chúng ta muốn tạo cho mình một ý tưởng về hữu thể nguyên thủy, về hữu thể và đời sống của hữu thể ấy, chúng ta chỉ có thể chọn lựa giữa hai quan điểm.

Hoặc là hữu thể nguyên thủy đối với chúng ta là một hiện thể hoàn chỉnh một lần cho tất cả và tồn tại một cách bất động. Đó là khái niệm hiện hành về Thượng đế - Thượng đế của "tôn giáo tự nhiên" và của mọi hệ thống trừu tượng. nhưng chúng ta càng cường điệu hoá cái khái niệm đó về Thượng đế thì Thượng đế càng mất đi hoạt lực đối với chúng ta, và càng ít được hiểu như là một hữu thể có hiệu năng, có ngôi vị theo nghĩa đen và sống động như chúng ta. Nếu chúng ta ao ước một Thượng đế mà chúng ta có thể coi như một hữu thể hoàn toàn sống động, có ngôi vị, chính lúc đó chúng ta cũng phải nhận định về Thượng đế theo cách hoàn toàn con người, chấp nhận rằng đời sống của Ngài rất giống với đời sống con người và nơi Thượng đế có - bên cạnh một hữu thể vĩnh hằng- một sinh thành vĩnh hằng, nói tắt một tiếng, Ngài có mọi thứ chung với con người, ngoại trừ sự lệ thuộc (một công thức của Hippocrate).

Tiền giả định điều ấy rồi, giờ đây tôi muốn trình bày với quý vị trong một ngôn ngữ rất con người cái gì đã là như thế cho đến hiện nay, nhờ vào những thành ngữ khoa học hơn.

Thượng đế là một hữu thể có thực, nhưng không có gì trước hay ngoài chính mình. Tất cả những gì Ngài hiện hữu, Ngài hiện hữu bởi chính mình; Ngài khởi đi từ chính mình để cuối cùng, chấm dứt thuần túy nơi chính mình. Tất một lời: Thượng đế tự tạo, và chuyện Ngài tự tạo càng chắc chắn, thì cũng càng chắc chắn. Ngài không là cái gì hoàn tất từ khởi đầu; bởi trong trường hợp này Ngài sẽ chẳng có nhu cầu tự tạo. Như vậy cái trạng thái nguyên thủy trong đó có hữu thể nguyên thủy chỉ đơn thuần ở trong chính mình, không có gì ở ngoài mình, là trạng thái nào vậy?

Mọi hữu thể sống động bắt đầu bằng sự thiếu vắng ý thức, bởi một trạng thái trong đó tất cả còn dòn đồng chưa phân biệt, sau đó sẽ tiến hoá theo những hướng đặc thù. Đời sống thiêng liêng cũng bắt đầu như thế...

Đây là lời giải thích cho sự đáng ngạc nhiên đó:

Nơi chúng ta có hai nguyên lý, một nguyên lý không ý thức, tối tăm, và một nguyên lý ý thức. Diễn tiến của quá trình tự tạo của chúng ta - mà chúng ta tìm cách tự tạo về phương diện tri thức hay đạo đức, bởi đời sống và vì đời sống - quá trình đó, luôn hệ tại ở điểm này: nâng lên đến ý thức cái gì tồn tại nơi chúng ta mà không ý thức, nâng lên đến ánh sáng những bóng tối bẩm sinh nơi chúng ta, tắt một lời, đạt đến sự sáng sủa. Nơi Thượng đế cũng thế. Bóng tối đã đi trước Ngài, chỉ từ đêm tối của yếu tính Ngài mà ánh sáng xuyên đi.

Thượng đế có nơi người cùng những nguyên lý như chúng ta. Ngay lúc mà chúng ta lãnh hội hai nguyên lý nơi chính chúng ta, mà chúng ta chia tách ra trong chính chúng ta, mà chúng ta tự đối kháng với chính chúng ta, mà chúng ta tự nâng lên với phần tốt đẹp nhất nơi chúng ta, lên trên phần thấp nhất - ngay từ lúc đó ý thức bắt đầu, song không vì thế mà đã là toàn thức. Toàn thể sự sống đúng là một sinh thành hữu thức (un devenir_conscient) luôn luôn hướng lên cao, từ chỗ thấp nhất, nhưng biết đến bao giờ mới đạt đến ánh sáng tuyệt đối - luôn luôn vẫn còn một khoảng tối (không ai đạt đến đỉnh của cái Thiện, cũng không ai chạm đến đáy của cái Ác).

Friedrich SCHELLING, *Những hội thảo ở Stuttgart*.

Sự ra đời của kinh tế học

(La naissance de la science économique)

Quyển Nghiên cứu về bản chất và nguyên nhân sự phú cường của các quốc gia của Adam Smith xuất bản năm 1776 thường được coi như cuốn sách đầu tiên khảo luận về kinh tế học. Tác phẩm này cho phép thành lập khoa học kinh tế bởi chính nội dung sẽ được thông qua bởi cả trường phái kinh tế học cổ điển, một trường phái sẽ phát triển suốt trong một thế kỷ chung quanh các tên tuổi lớn David Ricardo và Jean Baptiste Say. Còn Karl Marx sẽ tiến hành một cuộc phê bình khoa học mới này trong quyển Phê phán kinh tế-chính trị học, 1859.

Thời tiền sử

Tại sao khoa học kinh tế xuất hiện muộn màng đến thế, chỉ vào cuối thế kỷ XVIII? Tổ chức nền kinh tế chẳng phải là mang tầm quan trọng sống còn đối với mọi xã hội hay sao?

Trong thực tế, suy nghĩ về kinh tế đã có trước thế kỷ XVIII từ rất lâu. Chẳng hạn người ta có thể tìm thấy những khái luận sơ đoan trong quyển Chính trị của Aristote. Nhưng đó chưa phải là khoa học kinh tế, vì thiếu tính tự trị thực sự của khoa kinh tế. Trong một thời gian dài, những sự kiện kinh tế - theo cách nói của Marcel Mauss - là những hiện tượng xã hội tổng thể (des phénomènes sociaux totaux) nghĩa là gồm cả tính đạo đức, pháp lý, chính trị. Nhất là kinh tế học phụ thuộc vào đạo đức, tôn giáo, chính trị. Chẳng hạn như việc cấm cho vay lãi vào thời Trung cổ chỉ làm cản trở sự phát triển kinh tế. Đối với thánh Thomas d'Aquin (thế kỷ XIII), lãi là tiền công của thời gian, nhưng thời gian chỉ thuộc về Thượng đế. Do vậy việc cho vay lấy lãi phải được coi là vô đạo đức và những kẻ cho vay nặng lãi phải được xét xử bởi các toàn án Giáo hội.

Để cho một diễn từ khoa học về kinh tế có thể phát triển, cần phải tự trị hoá khoa kinh tế. Quá trình tự trị hoá này diễn ra chậm chạp, từ thời Phục hưng cho đến những hoa trái đầu mùa của cuộc cách mạng công nghiệp, lực lượng sản xuất của kinh tế học. Trong số những yếu tố có lẽ đã giữ vai trò quan trọng, chúng ta hãy kể ra cuộc Cải cách tôn giáo (1), cuộc biến đổi tiến bộ của lao động thành hàng hoá tiếp theo sau việc trưng thu những tiểu nông (2) và sự phát triển của thương mại và của một giai cấp thương nhân.

Chủ nghĩa trọng thương (le mercantilisme)

Những khám phá lớn vào cuối thế kỷ XV và đầu thế kỷ XVI đã cho phép những tiến bộ của hàng hải và công cuộc thuộc địa hoá châu Mỹ. Tiếp theo đó là sự phát triển của cuộc giao thương xuyên Đại Tây dương và nhất là hiện tượng vàng, bạc từ châu Mỹ đổ về châu Âu. Người ta ước lượng rằng trong vòng một thế kỷ số lượng tồn các loại quý kim lưu hành ở châu Âu đã tăng lên gấp tám lần! Hậu quả là, giá cả và lãi suất cũng tăng lên theo và điều đó kích thích giao thương. Đồng thời hình ảnh các thương nhân cũng được cải thiện. Thời Trung cổ, Nhà thờ Thiên chúa giáo dạy cho tín đồ: "Không một người Cơ đốc nào lại đi làm con buôn"!

Trong khung cảnh đó, người ta hiểu rằng tư tưởng kinh tế cũng đã có thể bắt đầu thủ đắc một sự tự trị

nào đó. Adam Smith đã mệnh danh là "hệ thống trọng thương" hay chủ nghĩa trọng thương, sự suy nghĩ về kinh tế diễn ra vào khoảng giữa thế kỷ XVI đến giữa thế kỷ XVIII. Mục tiêu của những người trọng thương không còn thuộc về lãnh vực đạo đức hay tôn giáo nữa. Họ tìm kiếm sức mạnh của quốc gia qua trung gian việc làm giàu của các thương nhân và nhất là những nhà xuất khẩu, cho phép kiếm được những kim khí quý cần thiết cho việc trả lương một quân đội mạnh. Kinh tế học được nhận thức như một ngành của khoa học chính trị.

Lý thuyết kinh tế cổ điển (la théorie classique)

Adam Smith, Jean Baptiste Say, David Ricardo

Ngụ ngôn những con ong, mà tựa đề phụ là "tật xấu riêng, lợi ích chung", của Bernard de Mandeville, đã cho phép tiến một bước quan trọng vào con đường tự trị hoá cho đối tượng của tư tưởng kinh tế bằng cách giải phóng nó khỏi đạo đức thông thường. Thực vậy, nó chỉ ra rằng chính khi tìm kiếm lợi ích cá nhân mà người ta phục vụ tốt nhất cho lợi ích tập thể (sự hoà hợp tự nhiên giữa các quyền lợi).

Adam Smith đã lấy lại trong một tổng hợp độc đáo những yếu tố đến từ Mandeville, những triết gia Anh quốc như Hutcheson, Locke, Hume và của Quesnay người cho rằng sự phú cường của các quốc gia không nằm trong lượng vàng bạc tồn trữ, vốn không tiêu thụ được, mà trong những của cải tiêu thụ được, được sản xuất và tái sản xuất bởi lao động xã hội. Vậy là đối với Smith cũng như đối với Quesnay, sự phú cường được sinh ra từ hành vi sản xuất. Như thế họ đối nghịch với những nhà trọng thương.

Vậy là Smith quan tâm đến phúc lợi của người dân (mức sống của họ), khảo sát những yếu tố tạo nên sự phú cường của quốc gia, và suy nghĩ về những điều kiện tăng trưởng mức sống của dân chúng. Cấu trúc học thuyết của Smith nằm trên định đề về sự hoà hợp tự nhiên giữa các quyền lợi (mọi chuyện xảy ra cứ như thể là có một bàn tay vô hình dẫn dắt cá nhân ích kỷ chỉ biết tìm quyền lợi riêng, lại làm tăng tiến quyền lợi chung), và trên lý thuyết về giá trị-lao động. Trong cấu trúc lý thuyết này, nơi mà tính vị kỷ đủ để làm cho nền kinh tế vận hành, vai trò của Nhà nước được giảm đến mức tối thiểu. Trong số những yếu tố làm tăng trưởng sự phú cường, của các quốc gia, Smith đặt dấu nhấn lên vai trò cốt yếu của việc phân công lao động. Cuối cùng, phúc lợi của dân chúng không chỉ phụ thuộc vào các khả năng sản xuất của nền kinh tế mà còn vào cách thức phân chia lợi tức. Vậy là sự giàu mạnh đến từ lao động. Giá trị trao đổi hàng hoá nằm trên lao động. Đối với Smith, lao động sản xuất là mọi hình thức lao động tác động lên vật chất nói chung, chứ không chỉ lên đất đai (như đối với Quesnay). Vậy là những dịch vụ bị Smith coi như phi sản xuất. Sau này, Jean Baptiste Say (1767 - 1832) sẽ chỉ ra rằng sản xuất cũng có thể là phi vật thể, do vậy cũng nên coi dịch vụ như là sản xuất.

Adam Smith đã thành lập trường phái kinh tế học cổ điển và tác phẩm của ông đã là điểm khởi hành cho những suy tư phong phú của David Ricardo (1772 - 1823) và của Karl Marx (1818 - 1883). Với quyền Nguyên lý của kinh tế chính trị và thuế khoá (1817) Ricardo cung cấp công trình lý thuyết mạnh mẽ nhất cho trường phái này. Ông làm rõ hơn những khái niệm đã được Smith vận dụng và cho chúng tính nghiêm xác hơn (nhất là khái niệm liên quan đến giá trị lao động). Ông sáng tạo những cách thức lý luận (như lối lý luận biên tế - le raisonnement à la marge) cực kỳ phong phú và ngày nay vẫn còn thông dụng. Ông cũng thiết lập định đề về năng suất giảm dần (le postulat des rendements décroissants) - một định đề làm nền tảng cho mọi nền kinh tế vi mô đương đại.

Việc đặt lại vấn đề đối với lý thuyết kinh tế cổ điển

Ngày nay người ta không cần chấp nhận lý thuyết giá trị lao động nữa. Ngay từ phần tư thứ ba của thế kỷ XIX, trường phái tân cổ điển đã thay thế trường phái cổ điển. Các tác giả Jevons, Menger, Walras, Pareto không còn đặt giá trị trên lao động nữa mà trên lợi ích và ưu đãi lối lý luận biên tế. Tuy nhiên, những người tân cổ điển vẫn còn khai triển một tư tưởng tự do.

Chủ nghĩa tự do không thể thiếu cho việc ra đời của tư tưởng kinh tế tự trị. Điều này, những nhà tư tưởng quan trọng cỡ Hegel đều biết rõ. Nhưng một khi tính tự trị của diễn từ kinh tế được bảo đảm vững vàng, một tư tưởng kinh tế với yếu tính khác sẽ nở ra. Nếu người ta chứng minh rằng (như Marx và Keynes với lôgích riêng của họ) "bàn tay vô hình" của Smith không vận hành vì lợi ích chung, lúc đó người ta diễn dịch rằng sự can thiệp của Nhà nước là chính đáng và cần thiết. Như thế kinh tế học có thể lại trở thành chính trị (mà không phụ thuộc vào chính trị) và người ta có thể đọc lên một diễn từ khác hơn là diễn từ tự do.

Gérard Caplanne

- 1. Xem Max Weber, Đức lý Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản.*
- 2. Xem Karl Marx, Tư bản luận, tiết thứ tám "Tích lũy ban đầu".*

Các hệ thống và phê phán các hệ thống

HEGEL - SCHO PENHAUER

TOCQUEVILLE

MAINE DE BIRAN

RAVAISSON - COMTE

BENTHAM - MILL

KIERKEGAARD

FEUERBACH

MARX - ENGELS

LACHELIER - LAGNEAU

LEQUIER

RENOUVIER - HAMELIN

NIETZSCHE

COURNOT - BOUTROUX

DURKHEIM

PLEKHANOV - LABRIOLA

HEGEL

(1770 - 1831)

Georg-Wilhelm Friedrich Hegel có một cuộc đời rất bình thường: sinh ra ở Stuttgart năm 1770, lấy vợ, có hai con, sống một đời cống hiến hoàn toàn cho triết học và nghề giáo sư, trong những điều kiện khó khăn. Ông cũng gặp đôi điều phiền muộn với việc kiểm duyệt của nhà nước Phổ và chết vì bệnh thổ tả năm 1831.

Quá trình đào tạo tri thức của ông, sau khi tốt nghiệp trung học ở Stuttgart, được tiếp tục ở Stift (một chủng viện Tin lành) ở Tbingen mà ông bắt đầu vào học từ 1788. Ông theo đuổi việc học hành ở đó trong năm năm, với sự bầu bạn của Hulderlin và Schelling. Thuở đó ba người bạn - cùng với cả nước Đức trí thức - say sưa với cách mạng Pháp - ánh triều dương rạng rỡ toả sáng khắp thế giới. Họ cũng

mơ về đô thành xa xưa, cái toàn thể diễm lệ (la belle totallité) mà thời đó Hegel cảm thấy "nỗi hoài hương thống thiết" (une nostalgie douloureuse).

Từ chối làm mục sư, chàng trai trẻ trở thành gia sư ở Berne (1793 - 1796) nơi ông giao du với nhiều hội đoàn Tam điểm và viết tặng Hülderlin bài thơ có tựa đề Eleusis.

Sau Berne đến thời kỳ ở Francfort, một thời kỳ khủng hoảng (1797 - 1800) mà Hegel khám phá ra kinh tế chính trị học, khi đọc Adam Smith, Jean Baptiste Say và Ricardo. Ông viết về Do Thái giáo và Cơ đốc giáo và đoạn tuyệt với chủ nghĩa Kant về đạo đức, ở đó ông thấy một thứ đức lý của luật lệ có tính Do Thái giáo hơn là Cơ đốc giáo. Ở Francfort, Hegel viết Tinh thần của Cơ đốc giáo và số mệnh của nó.

Được phong giảng sư ở đại học Iena từ 1801, ngay trong năm đó ông xuất bản tác phẩm đầu tiên chứng tỏ sự chín muồi triết học: Sự dị biệt giữa hệ thống của Fichte và của Schelling về triết học, trong đó quan niệm của Hegel về biện chứng được khởi thảo. Tiếp theo vào năm 1802 - 1803 là Niềm tin và Tri kiến và một bài viết quan trọng về Tự nhiên quyền, rồi Hiện tượng học về Tinh thần (1807), quyển này lẽ ra là phần đầu của quyển Hệ thống khoa học, sau được đặt tựa đề là Bách khoa thư các khoa học triết học.

Giám đốc trường trung học Nremberg từ 1808, Hegel rất cẩn trọng hoàn thành nhiệm vụ của một hiệu trưởng và biên soạn ba quyển của bộ Khoa học Lôgích (1812 - 1816). Ông xuất bản những giáo trình của mình dưới tựa đề Dự bị triết học, một quyển sách cho đến nay vẫn là một trong những con đường dễ đi nhất để tiếp cận triết học Hegel.

Ông được phong giáo sư ở Heidelberg năm 1816. Ấn bản đầu tiên của bộ Bách khoa thư ra mắt năm sau đó. Ông đạt đến đỉnh cao sự nghiệp khi kế vị Fichte ở đại học Berlin vào năm 1818. Ở đó ông dạy những bài học về lịch sử triết học, về mỹ thuật, về triết lý của tôn giáo, về triết lý lịch sử. Những giáo trình này sẽ được in ra sau khi ông mất. Ngoài những tu chính cho bộ Bách khoa thư, quyển Những nguyên lý của triết học pháp quyền (1821) nằm trong số những tác phẩm cuối cùng được xuất bản dưới sự kiểm tra của triết gia.

Hegel là triết gia của tuyệt đối. Tham vọng của hệ thống triết học của ông là trở thành ý thức tự thân của Thượng đế (ý tưởng tuyệt đối). Triết học Hegel không phải là một thứ nhân loại học nhưng là một thần học thuần lý: Thượng đế nhất thể tam vị trở thành hoàn toàn trong suốt đối với lý tính và được xác chứng bởi lý tính. Hệ thống của Hegel muốn hoà giải lý tính với thời gian, thấu hiểu tại thể trong toàn thể tính của nó, vận trù cuộc tổng hợp giữa chủ thể tính và khách thể tính, giữa Cơ đốc giáo và văn hoá Hy Lạp.

Luôn luôn đầy kịch tính nhưng không bao giờ rơi vào bi kịch bởi vì mọi mâu thuẫn luôn luôn được hệ thống này giải quyết, hệ thống của Hegel là một triết học về sự thanh thản và tự do.

BÁCH KHOA THƯ CÁC KHOA HỌC TRIẾT HỌC (Đức: Enzyklopdie der philosophischen Wissenschaften, Pháp: Encyclopédie des sciences philosophiques)

Triết học là một bộ Bách khoa thư các khoa học triết học, không phải theo nghĩa là nó tự tạo thành một tập hợp đơn giản những kiến thức như những bộ bách khoa thư thông thường nhưng vì nó là một toàn

thể trong đó mỗi khoa học có vị trí được xác định một cách tất yếu. Như thế triết học tạo thành một vòng tròn của những vòng tròn, mỗi khoa học đặc thù chính nó cũng lại là một toàn thể mượn điểm khởi hành từ khoa học đi trước nó trong hệ thống.

Vào năm 1817 Hegel đã cho ra mắt ấn bản đầu tiên của bộ Bách khoa thư này mà sau đó ông đã tu chỉnh và bổ sung vào năm 1827. Tác phẩm này bao gồm các quyển Khoa học Lôgích, Triết học tự nhiên và Triết học tinh thần. Một ấn bản mới còn xuất hiện năm 1830. Những tác phẩm như cuốn Những nguyên lý của triết học pháp quyền, chẳng hạn, chỉ là sự phát triển một số phần của Bách khoa thư. Về công trình đồ sộ này người ta có thể nói nó là "tác phẩm trọn bộ".

QUAN NIỆM CỦA HEGEL VỀ TRIẾT HỌC

Triết học* không chỉ là yêu mến sự hiểu biết, như nơi Socrate, mà còn là "kiến thức hiệu thực" [Hiện tượng học tinh thần, Lời tựa I, 1]. Đối tượng của nó là tri thức về chân lý, nghĩa là về tuyệt đối thể, vốn là ý niệm (Begriff - concept). Là khoa học ưu việt nhất, nên tất yếu nó mang hình thức hệ thống, bởi vì hình thức này được ấn định cho nó bởi chính đối tượng: toàn bộ những trung gian tạo thành đời sống của tuyệt đối thể (das Absolute).

Phản ánh đời sống của đối tượng, chính hệ thống là một tư tưởng sinh động vì mọi trung gian (Vermittelung - médiation) là bước quá độ vào một hạn từ đối lập, vậy là có vận động và sự sống, trong khi mà trong tính trực tiếp/ phi trung gian của nó, ý kiến là một chủ nghĩa duy tâm và khô chết. Triết học Hegel là một chủ nghĩa vô tâm tuyệt đối nó đồng nhất hoá hoàn toàn hữu thể và khái niệm: tinh thần là tất cả thực tại, nó là Ý niệm tuyệt đối, thiêng liêng.

** Triết học (philosophie) theo từ nguyên Hy Lạp philosophia là "yêu mến sự hiểu biết" (Liebe zum Wissen - Amour du Savoir) còn theo Hegel triết học phải là tri thức hiệu thực (Wirkliches Wissen - Savoir effectivement réel).*

Tính cố định của các tư tưởng là bất tương thích với chân lý (La fixité des pensées est inadéquate à la vérité)

Giác tính (Verstand - entendement) là tư tưởng với tính cách nó tuyệt đối hoá những sự đối nghịch dưới hình thức của sự li tiếp lôgích "hoặc là...hoặc là". Bất lực trong việc tái hợp nhất những gì nó đã phân li, nghĩa là giải quyết mâu thuẫn, giác tính cách ly, giác tính khô cứng không thể nắm lấy đời sống của tuyệt đối thể, vận động tự thực hiện của khái niệm qua đó khái niệm tự chuyển hoá thành Ý niệm, Ý niệm là nhất tính của khái niệm và hiện hữu. Sự phân biệt giữa giác tính (không biện chứng) và lý tính (biện chứng) là cốt yếu nơi Hegel. Nhưng qui trình biện chứng của lý tính (Vernunft) bao hàm giác tính (Verstand) như một thời đoạn tất yếu (un moment nécessaire) mà nếu thiếu nó những tư tưởng sẽ vẫn còn bất định, mơ hồ.

Thành ngữ "những tư tưởng khách quan" để chỉ chân lý vốn phải là đối tượng tuyệt đối của triết học, không phải chỉ là mục tiêu được nhắm tới của nó (1). Nhưng lập tức nó chỉ ra theo cách tổng quát, một sự đối nghịch và chân lý mà sự quy định và tính hiệu lực tạo thành cái mà sự hứng thú theo quan điểm triết lý riêng của thời hiện tại và vấn đề chân lý và vấn đề tìm hiểu chân lý, quay chung quanh. Nếu những quy định về tư tưởng bị vấy vào một sự đối nghịch cố định, nghĩa là chỉ mang bản chất hữu hạn

(2), thì chúng là bất tương thích với chân lý vốn tuyệt đối tự thân và tự qui (absolument en soi et pour soi), và chân lý không có thể đi vào trong tư tưởng. Tư tưởng mà chỉ đưa ra ánh sáng những quy định hữu hạn và vận động trong những quy định đó, được gọi là giác tính (theo nghĩa hẹp nhất của từ này). Chính xác hơn, tính hữu hạn của những quy định của tư tưởng nên được tìm hiểu theo hai cách, theo cách này, theo nghĩa chúng chỉ là khách quan và bao hàm sự đối nghịch thường trực đối với cái gì là khách quan, theo cách kia, theo nghĩa với tư cách là một nội dung hữu hạn nói chung; một đằng chúng kiên trì, trong sự đối nghịch lẫn nhau, và đằng khác, còn hơn nữa, vào tuyệt đối.

Friedrich HEGEL, *Bách khoa thư các khoa học triết học*, I, 25.

1. *Vì triết học là khoa học.*

2. *Như ý tưởng minh và biệt (l'idée claire et distincte) nơi Descartes chẳng hạn, hay là những phạm trù của Kant.*

Sự thiếu sót của siêu hình học cũ (L'insuffisance de l'ancienne métaphysique)

Đối với truyền thống siêu hình học cho đến Leibniz (và đặc biệt là đối với truyền thống kinh viện), tri thức triết học về vô hạn hệ tại chỗ gán cho nó (vô hạn) từ bên ngoài, - nghĩa là bởi một phán đoán của giác tính phản tư - những thuộc tính diễn tả những tính quy định đặc thù, chẳng hạn hiện hữu trong phán đoán thuộc từ: "Thượng đế tất yếu hiện hữu". Nhưng tư tưởng biết tuyệt đối trong chân lý của nó chỉ như khái niệm (Begriff - concept) - từ này nơi Hegel không bao giờ chỉ một ý tưởng tổng quát đơn giản của giác tính, nghĩa là một biểu tượng (Vorstellung - représentation) giác tính, nghĩa là như vận động qua đó cái phổ quát (cái tuyệt đối) do sự tự phủ nhận, trở thành cái đặc thù (cái hữu hạn, hiện tượng) trong khi vẫn đồng nhất với chính mình. Như thế khái niệm là cái phổ quát cụ thể, Ý niệm tuyệt đối, cái đúng, cũng là cái toàn thể. Chính cái phổ quát cụ thể này (đối lập với phổ quát tính trừu tượng của giác tính) mà siêu hình học cũ thiếu sót.

Tiền giả định của siêu hình học cũ là tiền giả định của niềm tin ngây thơ nói chung, là cho rằng tư tưởng lãnh hội tự thân các sự vật (1), rằng các sự vật chỉ là những gì chúng thực sự là, với tư cách là những vật được suy tư. Tâm hồn cảm thụ của con người và thiên nhiên là thần Protée biến hình không ngừng, và đó là một suy nghĩ mà người ta sẽ nhanh chóng tiến đến, suy nghĩ theo đó các sự vật nơi tự thân không phải như chúng tự biểu hiện một cách tức thì. Quan điểm - được nêu ra ở đây - của siêu hình học cũ là điều ngược lại với những gì mà triết học phê phán đạt tới như kết quả. Người ta có thể nói rằng, theo kết quả này, con người sẽ bị giản quy thành một thứ hình nhân bằng rơm, chẳng có chút giá trị nào (2).

Vậy mà, đối với cái gì liên quan một cách sát sao hơn đến hướng đi của nền siêu hình học cũ này, ta nên lưu ý về đề tài này rằng nó không vượt qua tư tưởng của giác tính đơn thuần. Nó tiếp nhận tức thời những qui định tư tưởng trừu tượng và công nhận chúng có giá trị là những thuộc tính của cái đúng. Khi đụng đến vấn đề tư tưởng, người ta phải phân biệt tư tưởng hữu hạn, thuộc về giác tính đơn thuần, với tư tưởng vô hạn, thuần lý (3). Những quy định tư tưởng, như người ta tìm thấy nơi đó, trong tính tức thời, phi trung gian của chúng, trong sự đặc thù hoá của chúng, là những quy định hữu hạn. Nhưng cái đúng là cái nơi chính nó, là vô hạn, nó không thể diễn tả hay đưa về ý thức bằng phương tiện của cái hữu hạn (4).

Tư tưởng của siêu hình học cũ là một tư tưởng hữu hạn bởi vì nền siêu hình học này vận động trong những quy định tư tưởng mà giới hạn có giá trị đối với nó như một cái gì cố định đến lượt nó không bị phủ nhận. Chẳng hạn người ta đặt câu hỏi: "Thượng đế có một tại thể không? (Dieu a_t il un être_là?)" và tại thể ở đây được coi như một cái gì thuần túy tích cực, như một cái gì tối hậu và ưu việt...

Như vậy nền siêu hình học cũ quan tâm tìm hiểu xem những thuộc từ của loại đã kể có thể được gán cho các đối tượng của nó hay không. Nhưng các thuộc từ này là những quy định bị hạn chế của giác tính, chúng chỉ diễn tả một giới hạn, chứ không phải cái đúng. Về đề tài này, cũng còn phải đặc biệt lưu ý (5) làm thế nào cách tiến hành hệ tại chỗ gán những thuộc từ cho đối tượng sở tri, chẳng hạn cho Thượng đế. Nhưng lúc đó chính là một suy tư từ bên ngoài về đối tượng, bởi vì những quy định (những thuộc từ) đều sẵn sàng trong biểu tượng của tôi và được gán cho đối tượng một cách thuần là bên ngoài (6). Trái lại, tri thức đích thực về một đối tượng phải có bản chất là nó tự quy định từ chính mình, và không tiếp nhận những thuộc tính từ bên ngoài (7).

Friedrich HEGEL, *Bách khoa thư các khoa học triết học, I.*

1. Các sự vật như chúng là, trong chân tính của chúng.
2. Phê phán triết học Kant, mà theo Hegel, là một học thuyết chủ quan.
3. Biện chứng pháp.
4. Đó là mâu thuẫn lớn của siêu hình học cũ.
5. Cái hữu hạn là cái không có thực.
6. Và không phải được đặt ra bởi chính vận động của sự vật, sự phát triển của đối tượng (cái tuyệt đối).
7. Đó là đặc điểm của biện chứng pháp nội tại đối với khái niệm.

Phê phán chủ nghĩa phê phán của Kant: tư tưởng tự thân, tư tưởng về vô hạn

Triết học Kant là sự phủ định nền siêu hình học cũ, mà nó gọi tên là "triết học giáo điều" và "biểu kiến siêu nghiệm" (appearance transcendente). Tuy nhiên nó lại đồng nhất với thứ triết học kia như là tư tưởng của giác tính. Khi muốn giới hạn tri thức vào những hiện tượng mà thôi, Kant đã chặn đường đến với chân lý của tư tưởng, bởi vì hiện tượng, với tính cách là cái hữu hạn, chính là cái không thực. Nhưng sự hiểu biết về những giới hạn tạo nên một vật như là hữu hạn tiền giả định kiến thức về những gì vượt qua các giới hạn nghĩa là đến vô hạn, theo cùng cách mà một người không thể có ý thức về sự thô lỗ của mình nếu như anh ta không có ý tưởng nào về những cung cách tinh tế của văn hoá. Giống như với Descartes hay Spinoza, cái hữu hạn, đối với Hegel, chỉ có thể được biết, trên nền phong vô hạn.

Chính vì cái lý do vô hạn kết lớn nhất mà, một đảng, cho rằng giác tính chỉ biết được những hiện tượng (1) và đảng khác, khẳng định tri thức này như là cái gì tuyệt đối khi nói rằng tri thức không làm hơn

được, rằng đó là giới hạn tự nhiên, tuyệt đối, của kiến thức con người. Những sự vật tự nhiên thì hữu hạn, và chúng chỉ là những vật tự nhiên trong mức độ mà chúng không biết gì về giới hạn phổ quát của chúng, trong mức độ mà tính quy luật của chúng chỉ là một giới hạn cho chúng ta, chứ không phải cho chúng. Một cái gì đó chỉ được biết - và ngay cả chỉ được cảm nhận - như là giới hạn, thiếu sót, trong mức độ mà đồng thời người ta vượt qua nó (2)...

Một giới hạn, một thiếu sót của tri thức chỉ bị quy định như là giới hạn, thiếu sót là do so sánh với ý tưởng hiện tại về cái phổ quát, về một hữu thể toàn bộ và hoàn thiện. Bởi đó chỉ vì vô ý thức mà không phân biệt rằng chính việc chỉ định cái gì đó như là cái gì hữu hạn, chứa đựng bằng chứng về sự hiện diện thực sự của cái vô hạn, mà kiến thức về một giới hạn chỉ có thể tồn tại trong mức độ mà cái vô giới hạn ở về phía bên này trong ý thức.

Friedrich HEGEL, *Bách khoa thư các khoa học triết học*, I, § 60.

1. Đó là luận đề của Kant trong *Phê phán Lý tính thuần túy*.

2. Nghĩa là người ta có tri thức về một vật khác bởi đó nó bị hạn chế.

Triết học trong chân tính của nó: biện chứng pháp (La philosophie en sa vérité: la dialectique)

Triết học đích thực không phải là triết học của giác tính trừu tượng (giáo điều hoặc phê phán) chỉ đặt ra những dị biệt được tuyệt đối hoá. Cũng không phải là triết học của trực quan trí tuệ (như của Jacobi, Schelling) đắm chìm trong đồng nhất tính trống rỗng (bất định) của một tuyệt đối thể được nghĩ như là nhất tính không có dị biệt và gộp lại trong "sự trừu tượng khô cằn" tư tưởng của giác tính mà nó muốn đối nghịch. Triết học đích thực là triết học của lý tính, trong cùng một vận động duy nhất, đồng nhất hoá những dị biệt và dị biệt hoá đồng nhất tính, qua đó tiến hành cuộc vượt qua kép của tư tưởng giác tính và của trực quan trí tuệ. Như vậy, biện chứng pháp, theo công thức nổi tiếng của Hegel đưa ra vào năm 1801, là "đồng nhất tính của đồng nhất tính và phi đồng nhất tính" (la dialectique est l'identité de l'identité et de la non-identité). Biện chứng pháp (của Hegel) có viễn tổ là Logos của Héraclite.

Lý tính của Hegel không phải là một khả năng đơn thuần của tinh thần và biện chứng pháp không phải là một quá trình chủ quan đơn thuần diễn ra trong ý thức của triết gia, lại càng không phải là một biện pháp tu từ để trình bày (điều mà nó đã trở thành trong cách trình bày học đường dưới hình thức: chính đề phản đề, tổng hợp đề). Tiến trình biện chứng của lý tính là một tiến trình khách quan-chủ quan, một vận động tự dị biệt hoá và tự thực hiện của tuyệt đối thể (Le procès dialectique de la raison est un procès objectif-subjectif, le mouvement d'auto-différenciation et d'auto-réalisation de l'absolu), trước tiên là trong thiên nhiên, tiếp theo là trong lịch sử thế giới, mà khoa học triết học tự cho mình nhiệm vụ phản ánh.

Cái trung gian bảo đảm bước quá độ từ một tính xác định qua đối thể của nó là sự phủ định biện chứng (Aufhebung - la négation dialectique), bảo tồn và nâng cao đến chân lý cho cái gì đã bị phủ định.

Biện chứng pháp là sự phát triển ba thời đoạn của khái niệm: cái phổ quát (das Allgemeine - l'universel), cái đặc thù (das Besondere - le particulier) và cái cá biệt (das Einzelne - le singulier) sẽ gộp lại ở mỗi thời đoạn của bộ *Bách khoa thư các khoa học triết học*, nó được trình bày như sự lồng

vào nhau của các bộ ba mà cái chính là: lôgích học, triết học thiên nhiên, triết học tinh thần, tạo thành ba phần trọng yếu của hệ thống.

Bản văn sau đây trình bày ba thời đoạn cấu tạo của mọi biện chứng.

[93] §79 [13]

Lôgích học, xét theo hình thức, có ba khía cạnh:

- a) Khía cạnh trừu tượng hay thuộc về giác tính.
- b) Khía cạnh biện chứng hay phủ định - thuần lý.
- c) Khía cạnh tư biện hay khẳng định - thuần lý.

Ba khía cạnh này không tạo thành ba phần của lôgích học mà là những thời đoạn (1) của tất cả những gì có một thực tại lô-gích, nghĩa là của mọi khái niệm hay của mọi cái gì đúng nói chung. Chúng có thể được đặt dưới thời đoạn đầu tiên, yếu tố thuộc về giác tính, và do đó được duy trì tách biệt với nhau nhưng như thế chúng không được nhận định trong tính chân lý của chúng. Việc chỉ ra nơi đây về những quy định của lôgích - cũng như sự phân chia - ở đây cũng chỉ có tính dự phóng và tính lịch sử.

[94] §80 [14]

- a) Tư tưởng với tư cách là giác tính trụ vào tính xác định cố định (la détermination fixe) và vào tính khác biệt của nó so với những cái khác; một cái trừu tượng hữu hạn như thế có giá trị cho nó như hiện tồn và hiện thể cho chính nó.

[94] §81 [15]

- b) Thời đoạn biện chứng là sự tự huỷ riêng của những quy định hữu hạn như thế và bước quá độ của chúng vào những quy định đối lập (2).

10 Cái biện chứng (le dialectique), xét riêng cho chính nó bởi giác tính, tạo thành - đặc biệt là khi nó được trình bày trong những khái niệm khoa học - chủ nghĩa hoài nghi; chủ nghĩa này chứa đựng sự phủ định đơn thuần như là hậu quả của biện chứng (3).

20 Biện chứng pháp (la dialectique) thường được coi như một nghệ thuật bên ngoài nó gây nên sự rối rắm trong những khái niệm đã được xác định và một vẻ ngoài đơn giản của những mâu thuẫn nơi chúng, đến nỗi rằng, không phải là những xác định này, mà là vẻ ngoài đó sẽ là hư vô, và rằng, trái lại, cái gì thuộc về giác tính sẽ là cái đúng. Thường thì biện chứng cũng không là cái gì khác hơn là một hệ thống đư đưa chủ quan riêng cho một lý luận đi từ đầu này đến đầu kia (4). Trong tính xác định riêng của nó, biện chứng pháp đúng ra là bản chất riêng, đích thực, của những xác định giác tính, của những sự vật và của cái hữu hạn nói chung (5). Suy tư trước tiên là sự vượt qua tính xác định đơn độc và đặt tương quan cho nó mà nó vẫn được duy trì trong cái giá trị tách riêng kia (6). Trái lại, biện chứng pháp là sự vượt qua nội tại (7) trong đó bản chất đơn phương và hữu hạn của những quy định của giác tính tự phơi bày như chính nó, nghĩa là sự phủ nhận của chúng. Tất cả những gì hữu hạn, để tồn tại, đều tự huỷ diệt chính mình*. Cái biện chứng sau đó tạo thành tâm hồn vận động của bước tiến khoa học, và

nó là nguyên lý qua đó một sự nối kết và tính tất yếu nội tại đến trong nội dung của khoa học (8), cũng như ở nơi nó, nói chung, tồn tại sự vươn lên đích thực, không phải bên ngoài, ở bên trên cái hữu hạn.

[95] §82 [§16]

c) Cái tư biện (le spéculatif) hay là cái thuần lý tích cực (le positivement - rationel) lãnh hội nhất tính của những quy định trong sự đối nghịch nhau của chúng (9), cái khẳng quyết được chứa đựng trong quyết định và bước chuyển biến của chúng [thành cái khác].

10 Biện chứng pháp có một kết quả tích cực bởi vì nó có một nội dung xác định, hoặc là bởi vì kết quả của nó không phải là hư vô trống rỗng, trừu tượng, nhưng là sự phủ định của một vài quy định được chứa đựng trong kết quả, chính bởi vì cái này không phải là một hư vô trực tiếp, mà là một kết quả (10).

20 Cái thuần lý này, do vậy, mặc dầu nó là một cái gì được suy nghĩ, và trừu tượng nữa, song đồng thời cũng là một cái cụ thể, bởi nó không phải là một nhất tính đơn giản, hình thức, mà là một nhất tính của những quy định khác biệt (11). Đó là lý do tại sao, trên đại thể, triết lý chẳng có liên hệ chi với những sự trừu tượng hoá đơn giản hay những tư tưởng hình thức mà chỉ với những tư tưởng cụ thể.

30 Trong khoa lôgích_học tư biện, khoa lôgích đơn giản của giác tính được chứa đựng và nó có thể ngay lập tức được xây dựng từ khoa học kia; để làm điều ấy chẳng cần chi khác hơn là để qua một bên cái gì là biện chứng và thuần lý; như thế nó trở thành khoa lôgích thông thường, một lịch sử của mọi thứ quy định của tư tưởng tập hợp lại, chúng có giá trị trong tính hữu hạn của chúng như là cái gì vô hạn (13).

[95] §83 [§37]

Lôgích học chia làm ba phần:

I Lý thuyết về hữu thể.

II Lý thuyết về yếu tính

III Lý thuyết về khái niệm và về Ý niệm.

Nghĩa là trong lý thuyết về tư tưởng:

I Trong tính trực tiếp của nó - khái niệm tự thân.

II Trong sự phản tư và trung gian - hữu thể_tự_quy và vẻ bề ngoài của khái niệm.

III Trong hữu thể hồi quy_về - chính nó và hữu thể_nơi_nó được phát triển.

- Ý niệm tự thân và tự quy.

Friedrich HEGEL, Bách khoa thư các khoa học triết học,

I, § 79-80-81-82-83.

Sự dị biệt cốt yếu giữa thành phần (độc lập) và thời đoạn, một bước vượt qua đơn giản vào cái đối lập với nó.

Bước vượt qua này chính là sự trung gian.

Biện chứng pháp thuần túy phủ định, trái với biện chứng pháp của Hegel luôn có hậu quả tích cực.

Đó là biện chứng pháp của các nhà nguy biện họ lần lượt chứng minh lập luận theo rồi lập luận chống.

Đặc điểm của cái hữu hạn là tự tiêu trừ khi bước qua cái đối lập của nó.

Đó là sự suy nghĩ hữu hạn, bên ngoài sự vật, của giác tính (theo nghĩa người ta suy nghĩ về cái gì).

Nội tại nơi chính sự vật, nghĩa là nơi khái niệm.

Hiển nhiên là nói về khoa học triết học.

Đồng nhất tính của đồng nhất tính với phi đồng nhất tính.

Nghĩa là cái gì được trung gian hoá.

Đối với Hegel, cái cụ thể (le concret) không phải là cái khả giác mà là khái niệm, nhất tính của những quy định chúng "cùng nhau tăng trưởng" (theo từ nguyên Latinh: *concreresco*).

Nghĩa là những biểu tượng của giác tính "trừu tượng".

Lôgích học của giác tính (theo Aristote), được đặt ra, trong sự trừu tượng, như là có giá trị tuyệt đối. Đó là một vô hạn giả tạo.

LÔGÍCH HỌC

"Lôgích học là khoa học về Ý niệm thuần túy, nghĩa là về Ý niệm trong yếu tố trừu tượng của tư tưởng". Là khoa học về Ý niệm tự thân (l'Idée en soi), chưa bị phóng thể như thiên nhiên, lôgích của Hegel không phải là lôgích hình thức như của Aristote. Hegel, người không ngừng phê phán chủ nghĩa hình thức trong mọi lãnh vực (lôgích học, đạo đức học, mỹ học) - cho lôgích cái nội dung là sự phát triển của những tính quy định khác nhau của Ý niệm thuần túy, nói cách khác là những phạm trù phổ quát nhất của hữu thể và của tư tưởng. Lôgích học phải chứng minh tính tất yếu mà các phạm trù phải sinh cái này từ cái kia bởi tính năng của sự phủ định như là trung gian biện chứng. Thế là diễn ra việc diễn dịch những phạm trù mà, theo Hegel, triết học Kant đã bất lực không thể hoàn tất khi để cho "bảng phạm trù" (la table des catégories) vầy đầy kiện tính (facticité) và vậy là, đầy ngẫu tính (contingence).

Là nền tảng của hệ thống, lôgích là phần trừu tượng nhất và khó nhất đối với giác tính thông thường vốn không có thói quen vận động trong những tư tưởng thuần túy, thiếu hẳn mọi nội dung khả giác. Tuy nhiên giác tính này, Hegel nhận xét, tất yếu vẫn sử dụng, mà không có chút ý thức nào, những tính quy định lôgích (des déterminités logiques). Như thế, một phát biểu tầm thường như câu: "chiếc lá này là

xanh" chứa đựng những phạm trù của hữu thể (động từ "là") và tính đặc thù (chiếc lá này).

Được viết ra trong khoảng từ 1808 đến 1816, trong thời gian Hegel ở Nuremberg, quyển Lôgích học có một bản tóm lược làm thành hai phần thứ nhất của bộ Bách khoa thư. Trong tác phẩm này, Lôgích học đi trước Triết học thiên nhiên và Triết học tinh thần.

Sinh thành, sự hợp nhất hữu thể với vô thể (Le devenir, unité de l'être et du non-être).

Phép biện chứng nổi tiếng này mở ra Lý thuyết về hữu thể trong Lôgích học, đồng nhất hoá những cái đối nghịch: hữu thể thuần túy hay phi trung gian (bất định) với vô thể phi trung gian (cũng bất định). Sinh thành tạo nên phạm trù trong đó hai sự trừu xuất này được tái hợp. Sinh thành là đồng nhất tính của đồng nhất tính hữu thể và của phi đồng nhất tính hay dị biệt vô thể (Le devenir est l'identité de l'identité - l'être - et de la non - identité ou différence - le non - être). Ở đây, Hegel đứng vào vị trí đối diện của Parménide, người đã đem đối nghịch triệt để hữu thể với vô thể trong bài thơ giáo huấn của mình (xem lại Quyển I: Bài thơ của Parménide).

[98] §86 [§39]

Hữu thể thuần túy tạo thành khởi thủy, bởi vì nó cũng là tư tưởng thuần túy như cái phi trung gian bất định, đơn thuần, và khởi thủy đầu tiên không thể có cái gì được trung gian và được xác định hơn.

[99] §87 [§40]

Vậy mà, hữu thể thuần túy này là sự trừu tượng thuần túy (1) khởi đi từ cái tuyệt đối phủ định - xét như thể trong tính phi trung gian của nó - là hư vô.

Hình thức cao nhất của hư vô - xét vì chính nó, sẽ là tự do (2) nhưng nó là tính phủ định với tư cách là nó tự thâm cứu chính mình cho đến cường độ cao nhất, và chính nó là khẳng định, và, quả thật là, khẳng định tuyệt đối (3).

[101] §88 [§41]

Hư vô, trong tư cách là hư vô phi trung gian, bình đẳng với chính nó, ngược lại, cũng chính là hữu thể (4). Chân lý của hữu thể cũng như của hư vô, sau đó, là sự hợp nhất của cả hai; sự hợp nhất này là sinh thành.

10 Mệnh đề: "hữu thể và hư vô là một thể" hiện ra đối với suy tư, hay giác tính, như một mệnh đề nghịch lý đến nỗi nó không coi mệnh đề này là được suy nghĩ một cách nghiêm túc. Thực tế là, nó cũng thuộc về những gì khắc khổ nhất mà tư tưởng đòi hỏi nơi chính mình, bởi vì hữu thể và hư vô là sự đối nghịch trong tất cả tính phi trung gian của nó...

[...]

30 Người ta có thể dễ dàng nói rằng người ta không quan niệm nhất tính của hữu thể và hư vô. Tuy vậy, khái niệm đó đã được chỉ ra trong những đoạn trước đây và nó không có gì hơn là cái đã được chỉ ra;

quan niệm nó không có nghĩa gì khác hơn là lãnh hội những gì đã được chỉ ra ở đó. Nhưng người ta cũng hiểu bởi từ động tác quan niệm (l'acte de concevoir) một cái gì đó còn hơn là khái niệm chính danh; người ta kêu đòi một ý thức đa biệt hóa hơn, phong phú hơn, một biểu tượng (5), theo cách mà một khái niệm như thế được trình bày như một trường hợp cụ thể mà với nó tư tưởng, trong hành xử thông thường, sẽ thấy thân thuộc hơn. Trong mức độ mà cái không_có_thể_quan_niệm chỉ diễn tả sự thiếu vắng tập quán giữ vững những tư tưởng trừu tượng mà không pha trộn vào đó một chút khả giác nào, và lãnh hội những mệnh đề tư biện, không có gì khác hơn để nói nếu không phải là loại kiến thức triết học thì chắc chắn khác với loại kiến thức mà người ta vẫn quen thuộc trong đời sống thường ngày, cũng như với loại kiến thức chiếm ưu thế trong các khoa học khác. Nhưng nếu cái không_thể_quan_niệm chỉ có nghĩa là người ta không thể hình dung sự hợp nhất của hữu thể và hư vô, thực ra chuyện đó rất hiếm khi là trường hợp, mà đúng hơn, mỗi người đều có vô số những biểu tượng về nhất tính này; và rằng nếu nói người ta không có một biểu tượng như thế, điều đó chỉ có thể muốn nói là người ta không công nhận khái niệm được đề xuất trong một bất kỳ nào của những biểu tượng này, và rằng người ta không biết nó như một thí dụ của chính khái niệm kia. Thí dụ gần gũi nhất là sinh thành. Mỗi người có một biểu tượng về sinh thành và cũng sẵn sàng đồng ý rằng đó là một biểu tượng một (une représentation une); rồi, nếu người ta phân tích nó, người ta tìm thấy được chứa đựng trong đó sự quy định của hữu thể, nhưng cũng có cả Tha thể tuyệt đối của nó (son Autre absolu) - tức hư vô (6); rồi thì, hai quy định này, không cách biệt nhau, nằm trong biểu tượng một này; theo cách mà sinh thành, như thế là sự hợp nhất của hữu thể và hư vô. Một thí dụ khác, cũng gần gũi, đó là sự khởi đầu; sự vật, trong lúc khởi đầu, thì chưa có, tuy nhiên nó không phải chỉ là hư vô, mà trong chỗ không đã có hữu thể của nó.

Friedrich HEGEL, Bách khoa thư các khoa học triết học, I,

Khoa học Lôgích: *Lý thuyết về hữu thể.*

- 1. Chính vì nó thuần túy, nghĩa là không có tính quy định nào.*
- 2. Tham chiếu: Tự do như là quá trình hư vô hoá (la liberté comme néantisation) nơi Sartre, lặp lại tính phủ định của Hegel.*
- 3. Như là tự phủ định. Phủ định của phủ định là khẳng định.*
- 4. Nó đồng nhất với hữu thể, với tính cách là hư vô thuần túy, hư vô bất định, cũng như hữu thể thuần túy là hữu thể bất định.*
- 5. Sự phân biệt, rất cốt yếu nơi Hegel, giữa khái niệm và biểu tượng, nhất là biểu tượng khả giác.*
- 6. Bởi vì sinh thành là thôi không còn là cái mà ta đã là và còn chưa là cái mà ta sẽ là. Chủ đề sinh thành như là sự dung hợp của hữu thể và vô thể là một chủ đề trong triết học Platon.*

TRIẾT HỌC THIÊN NHIÊN

Tiếp theo phần Lôgic học trong thứ tự của hệ thống, triết học thiên nhiên muốn lãnh hội trong thiên nhiên, tính tất yếu của khái niệm bằng cách diễn dịch những tính quy định phổ quát của thiên nhiên: không gian, thời gian, nơi chốn, chuyển động, vật chất trơ lì và những đặc tính chính của nó, sự sống v.v... Tuy nhiên sự diễn dịch này không thể hoàn toàn vì ngẫu tính (hay tính bất tất - la contingence) ngự trị khắp nơi trong thiên nhiên, nó không đạt đến chỗ hiển thị khái niệm một cách phù hợp.

Hegel nhìn nhận rằng ở đây triết học vấp vào một giới hạn, đó là sự bất lực của chính đối tượng không thể trở thành thuần lý trọn vẹn. Thường bị phê phán và bị coi như phần dễ bị bài bác nhất của hệ thống, triết học Hegel về thiên nhiên - không loại trừ mà trái lại còn tiền giả định và coi vật lý thường nghiệm là điều kiện cần - diễn tả nhu cầu về tính thuần lý mà chỉ có việc hủy bỏ hoàn toàn ngẫu tính trong những hiện tượng thiên nhiên mới có thể đáp ứng được.

Từ Ý niệm đến thiên nhiên: Lý tính bị phóng thể (De l'Idée à la nature: la Raison aliénée)

Là sự thực hiện đầu tiên và bất toàn của Lý tính - vốn chỉ thực sự hoàn tất trong lịch sử phổ quát - thiên nhiên là Ý niệm hiện hữu tự quy (existant pour soi), nghĩa là Ý niệm dưới hình thức những tại thể đặc thù (những thể vật lý hay hữu cơ). Bởi vì Ý niệm đắm chìm trong sự phi lý của tính ngoại tại (la déraison de l'extériorité) đó là không gian nên nhịp biện chứng của tính đặc thù và sự khác biệt (hiện hữu tự quy) mang hình thức của một phức tính của những hiện hữu trung lập (bên ngoài đối với nhau). Như vậy thiên nhiên là Ý niệm dưới hình thức tha tính (l'Idée sous la forme de l'altérité), là Ý niệm phóng thể vào trong vật chất. Vật chất, đối với chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối, không phải là vô thể tuyệt đối mà là vô thể tương đối: nó là âm bản của Ý niệm, là tha thể của tinh thần (hay của Lý tính) - mà chỉ tinh thần mới thực sự hiện hữu.

Thiên nhiên, theo hiện hữu được quy định bởi đó nó chính là thiên nhiên, không nên được thần linh hoá, và mặt trời, mặt trăng, động vật, cây cỏ v.v... không nên được coi và kể ra, một cách ưu ái so với những hành vi và biến cố của con người, như là những công trình của Thượng đế. Thiên nhiên là thiêng liêng, tự thân, trong Ý niệm, nhưng như nó đang là, thì hữu thể của nó không tương ứng với ý niệm về nó; và đúng hơn, nó đang là sự mâu thuẫn không được giải quyết (1). Tính cách riêng của nó là hữu thể được kiến lập (l'être-posé), là âm bản (le négatif) (2) theo cách mà Người xưa đã lãnh hội vật chất nói chung như là non_ens (3). Như thế, thiên nhiên cũng từng được diễn tả như là sự sa đoạ (la chute) của Ý niệm từ nó và ngoài nó, xét vì Ý niệm, với tư cách là cái hình thể của tính ngoại tại thì đang ở trong tình trạng bất tương thích với chính nó (4). Đỉnh cao mà thiên nhiên đạt tới trong tại thể của nó, là sự sống (5), nhưng sự sống này, với tư cách là Ý niệm tự nhiên đơn thuần, bị bỏ rơi cho sự phi lý của tính ngoại tại và hoạt tính cá thể, vào mỗi thời đoạn trong hiện hữu của nó, được nắm bắt trong sự bao hàm với một tính đặc thù khác với nó (6), trong khi mà, trái lại, trong mọi sự ngoại tại hoá tinh thần (extériorisation spirituelle) đều hàm chứa thời đoạn của một tương quan tự do phổ quát với chính nó (7). Cũng lại là một ngộ nhận khi người ta coi nhẹ những gì thuộc về tinh thần nói chung hơn là những sự vật trong thiên nhiên, khi người ta đặt những tác phẩm nghệ thuật của con người sau những sự vật trong thiên nhiên, viện lẽ rằng những tác phẩm của con người buộc phải vay mượn nguyên liệu từ bên ngoài và chúng không sống thực (8). Làm như thể mô thức tinh thần không chứa đựng một sức sống cao hơn và không còn xứng với tinh thần hơn là mô thức tự nhiên, làm như là mô thể nói chung không cao hơn chất thể và làm như thể trong tất cả những gì thuộc về đức lý, cái gì mà người ta có thể gọi là vật chất lại không còn thuộc về tinh thần, làm như thể, trong thiên nhiên, cái sống

động lại không còn mượn vật liệu ở bên ngoài nó nữa. Thiên nhiên, như người ta vẫn còn chỉ ra để bệnh nó, vẫn trung thành với những định luật vĩnh cửu, dầu có trải qua bao ngẫu nhĩ của tồn tại; nhưng, tuy nhiên, đó cũng là trường hợp của vương quốc ý thức tự thân! - điều này đã được nhìn nhận trong niềm tin có một Đấng quan phòng điều hướng những biến cố của nhân loại (9); hay là, những quy định của Quan phòng, trong lãnh vực những biến cố con người sẽ chỉ là bất tất và không có lý tính (10)? Nhưng nếu ngẫu tính tinh thần, sự tự do, tiến đến điều Ac, ngay cả điều đó cũng còn là một cái gì cao hơn nhiều so với sự vận hành của các tinh tú, vốn phù hợp với những định luật, hay là sự vô tội của cây cối, bởi vì cái đi lạc như thế vẫn còn là tinh thần.

Friedrich HEGEL, *Bách khoa thư các khoa triết học, II*,

Triết học thiên nhiên, §248.

1. *Mâu thuẫn giữa ý niệm về nó (Ý niệm thiêng liêng, với cách thức hiện hữu của nó (tính ngoại tại khả giác)).*
2. *Ý niệm tự phủ định và tự phóng thể như là thiên nhiên.*
3. *Tức là Vô thể. Xem Platon (Timée) và Plotin (Ennéade, II, 4).*
4. *Tự thân Ý niệm là khái niệm, nghĩa là chủ thể và tính nội tại.*
5. *Sự sống có đặc tính là tổ chức, thực hiện phi trung gian của khái niệm, cái phổ quát tự trung gian hoá với chính nó.*
6. *Mỗi sinh thể có tương quan với các sinh thể khác và với một môi trường.*
7. *Nghĩa là chính khái niệm.*
8. *Xem Mỹ học (của Hegel).*
9. *Lịch sử có hướng tiến và có ý nghĩa Triết lý lịch sử của Hegel là một thứ Thần tính luận (Théodicée).*
10. *Đó là "chủ nghĩa vô thần của thế giới đức lý" mà Hegel bác bỏ.*

Sự giải phóng tinh thần cho thiên nhiên (la libération spirituelle de la nature)

Hữu thể của thiên nhiên được tạo thành bởi sự mâu thuẫn giữa bản tính của Ý niệm tự thân nó vốn là khái niệm, chủ thể tính, nội tại tính, và tồn tại thường nghiệm của nó trong không gian dưới hình thức của vật chất nó là âm bản của tinh thần. Nhưng tinh thần hủy bỏ phủ định tính đó nơi chính nó và như thế, tự tái lập, một cách biện chứng, trong sự bình đẳng với chính nó và lấy lại tự do. Đó là ý nghĩa triết lý của cái chết như sự giải phóng tinh thần, ý nghĩa đã được hiểu từ Thượng cổ bởi, tôn giáo Orphée, mà Platon được khơi nguồn cảm hứng trong đối thoại Phédon.

Sinh thể chắc hẳn là cách thức hiện hữu cao nhất của khái niệm trong thiên nhiên; nhưng ở đây cũng

thể, khái niệm chỉ là tự thân (1) bởi vì Ý niệm chỉ tồn tại trong thiên nhiên như là một hữu thể đặc thù. Trong sự thay đổi nơi chốn, con thú được giải phóng khỏi trọng lực, - trong cảm giác, nó có cảm thức về mình - trong giọng nói, nó tự nghe; trong tiến trình của chủng loại (2), chủng loại tồn tại nhưng cũng chỉ như một hữu thể đặc thù. Vậy mà, bởi vì sự tồn tại tính phổ quát của Ý niệm luôn luôn vẫn còn bất tương thích, Ý niệm phải phá vỡ cái vòng này và mang về không khí để thở bằng cách bẻ gãy cái hữu thể bất tương thích này (3)...

Đó là tiến trình từ hữu thể tự nhiên đến tinh thần, trong sinh thể, thiên nhiên đã tự hoàn tất và hoà giải với chính mình khi tự biến đổi thành cái gì cao hơn. Như thế tinh thần đã chào đời từ thiên nhiên. Mục đích mà thiên nhiên muốn nhắm tới là tự chọn cho mình cái chết và bẻ gãy cái vỏ của cái tức thời, cái khả giác, tự hủy diệt bằng ngọn lửa sáng ngời như con phượng hoàng để rồi phục sinh từ đồng tro tàn, cường kiện, trẻ trung, từ tính ngoại tại kia, với tính cách là tinh thần. Thiên nhiên đã trở thành Tha thể đối với chính nó, để tự nhận ra như là Ý niệm và để tự hoà giải với chính mình (4). Nhưng đó là đơn phương khi chỉ làm cho tinh thần đi đến như thế, chỉ như sinh thành từ tự thân về hướng hữu thể_tự_quy. Thiên nhiên hẳn là cái tức thời; - nhưng nó cũng là Tha thể đối với tinh thần, một cái gì tương đối; và, do đó, với tư cách là âm bản (5) nó chỉ là một cái gì được kiến lập. Đó là sức mạnh của tinh thần tự do, nó hủy bỏ tính phủ định này. Nhưng tự do vô hạn của tinh thần trả lại tự do của nó cho thiên nhiên và biểu thị tác động của Ý niệm đối với cái này như là một sự tất yếu nội tại nơi nó, cũng giống như một người tự do thì chắc chắn về thế giới, chắc chắn rằng hành động của mình là hoạt động của thế giới này (6). Như thế, tinh thần, trước tiên, đến từ cái tức thời nhưng sau đó, tự lãnh hội một cách trừu tượng, muốn tự giải phóng nó khi khởi thảo thiên nhiên từ chính nó; tác động này của tinh thần là triết học.

Friedrich HEGEL, *Bách khoa thư các khoa học triết học, II*,

Triết học thiên nhiên, §376.

- 1. Tồn tại của nó chỉ là một tồn tại phi trung gian.*
- 2. Việc lưu truyền nội giống.*
- 3. Như vậy cái chết là tất yếu và được biện minh.*
- 4. Cái chết giải quyết mâu thuẫn hữu thể học của thiên nhiên.*
- 5. Của tinh thần.*
- 6. Tham chiếu: hành động của các vĩ nhân trong lịch sử thế giới.*

TRIẾT HỌC TINH THẦN (Philosophie de l'Esprit)

Thành ngữ này dùng để chỉ vừa là hệ thống Hegel trong toàn bộ, bởi vì khái niệm, là chân lý và toàn thể trong vận động tự phản tư của nó, là chủ thể tính, vậy là tinh thần (Geist - Esprit), vừa là phần chính của hệ thống, đối lại phần triết học thiên nhiên. Phần này đã chỉ ra rằng thiên nhiên trong tự thân là thuần lý (trong mức độ mà khái niệm tạo thành yếu tính bên trong của nó) nhưng không thuần lý tự quy, bởi vì thiên nhiên không xuất hiện với chính nó như là Ý niệm. Ý niệm hiện hữu tự thân và tự quy

(l'Idée existant en soi et pour soi); tinh thần, trong quá trình tự phát triển xuất hiện với chính nó và trở thành ý thức về mình như là toàn thể trong thời đoạn kết thúc của kiến thức tuyệt đối, trái lại, trở thành chủ đề của triết học về tinh thần. Triết học này bao gồm, như phần Lôgic học và Triết học tự nhiên, ba thời đoạn: tinh thần chủ quan, tinh thần khách quan và tinh thần tuyệt đối.

Tinh thần chủ quan và sự đào luyện ý thức

HIỆN TƯỢNG HỌC TINH THẦN (Phnomenologie des Geistes - Phénoménologie de l'Esprit)

Được viết ở Íena và hoàn tất vào tháng mười, 1806, ngay trong buổi tối trước ngày những đoàn quân Pháp của Napoléon bước chân vào thành phố này, bản văn này giữ vị thế của một lý thuyết về nhận thức. Nó chỉ ra bằng cách nào ý thức đơn giản (Bewusstsein) vốn là cái biểu diện trực tiếp nhất của tinh thần với tư cách là tinh thần, được dẫn dắt từ kinh nghiệm này qua kinh nghiệm kia, bởi một biện chứng pháp nội tại, để tiến đến tri thức tuyệt đối (das absolute wissen). Tiến trình hiện tượng học này tạo thành sự đào luyện của nó. Ba phần đầu của tác phẩm (ý thức, tự ý thức, lý tính) liên hệ đến tinh thần chủ quan, cá thể, không giống như tinh thần khách quan, ý thức là một thể giới lịch sử, là tinh thần của một dân tộc đặc thù (Volksgeist). Như vậy những hình dung của tinh thần chủ quan tất yếu là trừu tượng bởi vì chỉ có toàn bộ lịch sử là cụ thể (Đô thị cổ, chế độ phong kiến, thời Khai sáng và Cách mạng Pháp v.v...) chính những hình dung này của tinh thần khách quan chúng tạo thành những thời đoạn khác của Hiện tượng học tinh thần trước chương cuối cùng được dành cho tri thức tuyệt đối.

Tác phẩm này đi qua ba lãnh vực cấu tạo của triết học tinh thần, có một vị trí đặc biệt trong bộ Bách khoa thư các khoa học triết học mà nó là một trong những vòng tròn.

** Về quyền hiện tượng học tinh thần, những phần dẫn luận/ lời giới thiệu ở đầu mỗi đoạn trích chúng tôi vẫn dịch theo sự trình bày của bản tiếng Pháp (Philosophes et Philosophie) nhưng chính các đoạn trích văn (của Hegel) thì chúng tôi mượn bản dịch trực tiếp từ tiếng Đức của dịch giả Bùi Văn Nam Sơn (NXB Văn học - 2006).*

Vũ trụ trừu tượng là chân lý của xác tín cảm tính (L'univers abstrait est la vérité de la certitude sensible)

Đối với ý thức trong tính trực tiếp của nó, cái cảm tính là cái cụ thể và cái đúng thực. Nhưng biện pháp nội tại nơi ý thức ngây thơ này buộc nó phải tự phản bác tư kiến của mình bằng cách cho nó thấy cái cảm tính như là chân lý trừu tượng và nghèo nàn nhất trong mọi chân lý. Trong cái kinh nghiệm đầu tiên đáng thất vọng này, ngôn ngữ đóng một vai trò cốt yếu trong việc mặc khải cái đúng thật.

Vậy, [vấn đề là] phải xét xem liệu đối tượng, trong thực tế, ở trong bản thân sự xác tín cảm tính, có phải là cái bản chất đúng như là sự xác tín đã nghĩ về nó như thế không; liệu [ý nghĩa và] khái niệm về nó như là cái bản chất có tương ứng với phương cách mà nó đang có mặt trong sự xác tín ấy không. Nhằm mục đích này, chúng ta [người quan sát] không cần phải phản tư và suy nghĩ xem đối tượng có thể là gì trong tính đúng thật của nó, mà chỉ cần đơn thuần quan sát nó như nó đang ở trong sự xác tín cảm tính.

Vậy, chính bản thân sự xác tín cảm tính phải hỏi: "cái này" là gì? Nếu ta nắm lấy "Cái này" này trong hình thái nhị bội (gedoppelt: nhân đôi) của sự tồn tại của nó, như là cái Bây giờ và cái Ở đây, thì phép biện chứng diễn ra nơi nó sẽ có hình thức dễ hiểu hơn là nơi bản thân "Cái này". Đối với câu hỏi bây giờ là gì? Ta trả lời ví dụ [bằng một trường hợp]: bây giờ là ban đêm. Để thẩm tra chân lý của sự xác tín cảm tính này chỉ cần một thử nghiệm đơn giản là đủ. Ta hãy ghi lại sự thật này; một sự thật không thể mất đi do sự ghi lại, cũng không thể mất đi khi ta bảo lưu nó (aufbewahren). [Thế nhưng], bây giờ, buổi trưa này, ta nhìn lại cái sự thật đã được ghi lại kia, ta buộc phải nói rằng, sự thật ấy đã ôi thiu rồi [đã lạc hậu].

Cái "bây giờ là ban đêm" được bảo lưu, tức là được đối xử đúng như điều nó tự tuyên bố, như một cái đang hiện hữu, thế nhưng thực ra nó tự chứng tỏ như là một cái không phải đang hiện hữu. Bản thân "cái Bây giờ" thì vẫn đứng vững nhưng, như một "cái Bây giờ" không phải là ban đêm, cũng như nó vẫn đứng vững trước cái ban ngày là cái Bây giờ của nó nhưng với tư cách một cái Bây giờ [nói chung] cũng không phải là cái ban ngày, nghĩa là: bản thân cái Bây giờ tồn tại như là một cái phủ định nói chung (ein Negatives überhaupt). Vì thế, cái Bây giờ tự bảo tồn này không phải là một cái trực tiếp mà là một cái được trung giới, vì nó được xác định như một cái gì vẫn còn tồn tại và đứng vững thông qua sự kiện: cái khác, - đó là ban ngày và ban đêm - không hiện hữu. Bằng cách ấy, nó vẫn đơn giản như là nó trước đó, như là cái Bây giờ, và trong tính đơn giản này, nó đứng vững trước những gì còn xảy ra nơi nó: ban đêm và ban ngày không phải là sự tồn tại của nó, mà nó cũng không phải là ban ngày và ban đêm; nó không hề bị cái tồn tại khác này của nó tác động. Một cái đơn giản như thế, [tức] cái tồn tại thông qua sự trung giới của sự phủ định, không phải cái này cũng không phải cái kia; một cái không phải cái này và cũng đứng vững với việc tồn tại như cái này hay cái kia, ta gọi đó là một cái phổ biến (ein Allgemeines); vậy, trong thực tế, cái phổ biến mới chính là cái đúng thật (das Wahre) của sự xác tín cảm tính.

Vậy là, chúng ta [trong cấp độ xác tín cảm tính] phát biểu về cái cảm tính như là về một cái phổ biến, điều ta nói là: cái này, thì tức là nói: cái này phổ biến, hay là: nó tồn tại, tức là cái tồn tại nói chung. Thực ra, trong xác tín cảm tính, ta không hề [muốn] hình dung cái này phổ biến hay cái tồn tại nói chung, nhưng ta lại [phải] nói ra cái phổ biến, hay nói khác đi, ta tuyệt đối không nói ra được điều mà ta thực sự cho rằng (meinen) ở trong sự xác tín cảm tính này. Như ta thấy, ngôn ngữ là cái đúng thật hơn; trong ngôn ngữ [khi nói ra], bản thân ta bác bỏ trực tiếp điều ta "cho rằng"; và bởi cái phổ biến là cái đúng thật của sự xác tín cảm tính, và bởi ngôn ngữ chỉ diễn đạt cái đúng thật này thôi, thế thì rõ ràng: ta không bao giờ có thể nói ra được [bằng từ ngữ] về cái tồn tại cảm tính mà ta "cho rằng" [hay ta "muốn nói"].

Tình hình cũng giống hệt như thế đối với hình thức khác [hình thức thứ hai] của "cái này", đó là, với cái Ở đây. Ở đây ví dụ là cái cây. Tôi ngoảnh mặt đi thì sự thật này đã biến mất và chuyển thành cái sự thật đối lập: cái Ở đây không phải là một cái cây mà đúng ra là một ngôi nhà. Bản thân "cái Ở đây" thì không biến mất, trái lại nó vẫn còn tiếp tục tồn tại trong sự biến mất của ngôi nhà, của cái cây và của v.v... và đứng vững với việc là nhà, là cây. Vậy, "Cái này" cũng lại tự cho thấy là tính đơn giản được trung giới (vermittelte Einfachheit) hay nói cách khác, như là tính phổ biến (Allgemeinheit).

Như vậy, khi sự xác tín cảm tính cho thấy nơi bản thân nó rằng cái phổ biến chính là sự thật của đối tượng của nó, thì chỉ còn có sự tồn tại thuần túy mới như là cái bản chất của nó, song không còn phải là cái tồn tại trực tiếp nữa mà là cái nơi đó [quá trình] phủ định và trung giới là cốt yếu. Do đó, nó

không phải là cái tồn tại [trực tiếp] được ta "cho rằng" [tưởng có thể đạt được trong xác tín cảm tính], mà là cái tồn tại với sự quy định rằng nó là sự trừu tượng hay là cái phổ biến thuần túy; và tư kiến riêng của ta (unsere Meinung) - vốn cho rằng cái đúng thật của sự xác tín cảm tính không phải là cái phổ biến - còn trơ lại đơn độc đối diện với cái bây giờ và cái Ở đây trống rỗng hay dừng đọng.

Bây giờ, nếu ta so sánh mối quan hệ trong đó cái biết và đối tượng xuất hiện từ lúc đầu với mối quan hệ giữa chúng khi đi tới kết quả nói trên, mối quan hệ này đã tự đảo ngược. Đối tượng - vốn phải là cái bản chất - thì bây giờ lại là cái không bản chất của sự xác tín cảm tính, bởi lẽ cái phổ biến mà bây giờ đối tượng đã trở thành, không còn là một cái phổ biến như khi đối tượng phải là cái bản chất đối với sự xác tín cảm tính nữa; trái lại, sự xác tín cảm tính nay đã chuyển sang cái đối lập, tức là trong cái biết, - vốn trước đây là cái không-bản chất. Sự thật của sự xác tín cảm tính là ở trong đối tượng nhưng là ở trong đối tượng của tôi hay như là ở trong sự "cho rằng" của tôi; đối tượng sở dĩ tồn tại, vì Tôi biết về nó. Như thế, sự xác tín cảm tính tuy đã bị xua đuổi ra khỏi đối tượng, nhưng qua đó vẫn chưa được vượt bỏ (aufgehoben) mà chỉ bị đẩy lùi vào trong cái Tôi. Ta còn phải tiếp tục xem kinh nghiệm khai mở cho ta những gì về thực tại này của sự xác tín cảm tính.

Friedrich HEGEL, Hiện tượng học tinh thần, A, Ý thức.

Cuộc chiến nhân sinh để giành sự công nhận (La lutte anthropogénique pour la reconnaissance)

Bước chuyển từ ý thức sang tự ý thức (selbstbewusstsein-la conscience de soi) được hoàn tất một cách biện chứng bởi trung gian của dục vọng như là phủ định tính. Bằng sự phủ định thực tiễn những sự vật sống động (việc tiêu thụ chúng), ý thức thủ đắc xác tín về chính mình và trở thành một hữu thể tự qui. Nhưng nó cần được nhìn nhận bởi một tự ý thức khác, để nâng xác tín thuần túy chủ quan này lên tầm chân lý. Đó là lý do tại sao một cuộc chiến để tranh giành sự công nhận diễn ra giữa hai tự ý thức, một cuộc chiến trong đó khi chấp nhận liều mạng sống, mỗi ý thức chứng tỏ cho tự ý thức kia rằng cá thể tính sinh vật (thân xác) không phải là yếu tính của mình và qua đó khẳng định tâm linh tính (la spiritualité), nghĩa là nhân tính của nó. Kẻ bại trận chấp nhận đầu hàng để sống chứ không dám liều chết thì bị phủ nhận (trong nhân tính của anh ta) và được bảo tồn mạng sống bởi sự phủ định biện chứng, tinh thần và cụ thể này, thì phải chấp nhận kiếp sống Nô lệ (Knechtschaft). Kẻ chiến thắng hưởng quyền làm chủ (Herrschaft).

Về phương diện lịch sử, bộ mặt này của tinh thần tương ứng với tình trạng nông nô thời Trung cổ.

Tự ý thức thoát đầu là cái tồn tại _cho_ mình đơn giản, ngang bằng với chính mình thông qua việc loại trừ mọi cái khác ra khỏi nó. Đối với nó, bản chất của nó và đối tượng tuyệt đối là "cái Tôi"; và trong tính trực tiếp này, hay trong sự kiện đơn thuần của sự tồn tại cho mình này của nó, nó là CÁI CÁ BIỆT (EINZELNES). Đối với nó, "cái khác" là đối tượng không có tính bản chất, như là đối tượng được biểu thị bằng đặc tính của cái phủ định. Thế nhưng, "cái khác" cũng là một Tự ý thức; một cá nhân (Individuum) xuất hiện đối lập với một cá nhân. Xuất hiện ra một cách trực tiếp như thế, chúng quan hệ với nhau theo phương cách của những đối tượng thông thường. Chúng là những hình thái độc lập, những cá thể bị chìm đắm trong sự tồn tại [hay trong tính trực tiếp] của Sự sống, - vì đối tượng trong tính trực tiếp ở đây được quy định như là Sự sống. Do đó, đối với nhau, chúng là các hình thái của ý

thức đã chưa hoàn tất được sự vận động của sự trừu tượng tuyệt đối, của việc triệt tiêu mọi sự tồn tại trực tiếp và của việc tồn tại đơn thuần như là tồn tại phủ định thuần túy của ý thức ngang bằng với chính mình; nói khác đi, chúng [những ý thức này] đã chưa tự thể hiện cho nhau trong hình thức của tồn tại cho-mình thuần túy, tức, như là Tự ý thức. Mỗi cái quả là có sự xác tín về chính mình, nhưng không phải là sự xác tín về cái khác, và vì thế, sự tự xác tín của riêng nó vẫn không có tính chân lý [không đúng sự thật]. Bởi nó ắt sẽ có sự thật nếu sự tồn tại cho-mình của nó đã đối diện với nó như một đối tượng độc lập, hay, cũng đồng nghĩa như thế, nếu đối tượng đã tự thể hiện như là sự tự-xác tín thuần túy này. Nhưng, dựa theo khái niệm của sự thừa nhận, điều này chỉ có thể có được khi mỗi cái là "cho" cái khác những gì cái khác "cho" nó, chỉ khi mỗi cái - trong chính mình thông qua việc làm của chính mình và lại thông qua việc làm của cái khác - hoàn thành sự trừu tượng thuần túy này của sự-tồn-tại-cho-mình.

Tuy nhiên, sự tự thể hiện chính mình như là sự trừu tượng thuần túy của Tự-ý thức là nằm ở chỗ: chúng tỏ chính mình như là một sự phủ nhận thuần túy đối với hình thái [hay phương thức tồn tại như] đối tượng [khách quan] của mình; hay chúng tỏ rằng mình không bị ràng buộc nơi một sự hiện hữu nhất định nào, không hề bị cột chặt với bất kỳ tính cá biệt phổ biến nào của sự hiện hữu (Dasein) nói chung, nghĩa là, không bị gắn liền với sự sống. Tiến trình thể hiện này là việc làm nhị bội: việc làm về phía cái khác và việc làm về phía chính mình. Trong chừng mực đó là việc làm của cái khác [cái Tự-ý thức hay cá thể đối lập], mỗi phía nhắm vào mục đích là cái chết của phía bên kia. Nhưng trong việc này cũng thể hiện [loại] việc làm thứ hai, việc làm bởi chính mình, vì cái trước đã bao hàm việc nó đặt cả mạng sống riêng của nó vào đó. Như vậy, mỗi quan hệ (Verhältnis)[hay "tình huống"] của hai Tự-ý thức được quy định theo kiểu chúng tự chứng tỏ (bewhren) và chứng tỏ cho nhau thông qua cuộc chiến đấu mất còn.

Chúng phải đi vào cuộc chiến đấu này, bởi chúng phải nâng sự xác tín của chính chúng như là tồn tại cho-mình lên cấp độ của sự thật nơi cái khác cũng như nơi chính bản thân chúng. Và chỉ có việc liều mạng sống mới bảo tồn được tự do; và chỉ có như thế mới chứng tỏ được rằng đối với Tự-ý thức, bản chất của nó không phải là sự tồn tại [trần trụi] không phải đơn thuần là phương thức trực tiếp trong đó nó xuất hiện ra [như lúc đầu], không phải là việc đắm chìm trong việc triển khai sự sống mà đúng hơn là, không có gì nơi nó mà không thể được nó xem như là một yếu tố đang tiêu vong rằng Tự-ý thức chỉ là sự tồn-tại-cho-mình thuần túy. Một cá thể [cá nhân] đã không dám liều mạng sống, tất nhiên, vẫn có thể được thừa nhận như một "con người" (Person), nhưng cá nhân ấy đã không đạt đến sự thật của sự thừa nhận này như là một Tự-ý thức độc lập-tự chủ. Cũng thế, giống như mỗi bên đều liều mạng sống của chính mình, mỗi bên phải nhắm vào cái chết của bên kia; bởi vì mỗi bên đánh giá bên kia không khác gì chính mình; bản chất của mình thể hiện ra cho mình trong hình thức của "cái khác"; nó đang ở bên ngoài chính mình và phải thủ tiêu cái "tồn tại-ở-bên-ngoài-mình" này đi. "Cái khác" là một ý thức còn sống trực tiếp trong môi trường của tồn tại đơn thuần(Seiend) còn bị ràng buộc và gắn chặt với nhiều mối quan hệ đa tạp, [trong khi] nó phải trực nhận (anschauen) cái tồn tại khác này của nó như là cái tồn tại cho-mình thuần túy hay như là sự phủ định tuyệt đối.

Thế nhưng, sự chứng tỏ [sự thử thách] (Bewhrung) bằng cái chết sẽ thủ tiêu sự thật lẽ ra phải là kết quả từ đó [đối với cả hai phía] và cùng với sự thật, thủ tiêu cả sự xác tín về mình nói chung. Bởi lẽ, cũng như mạng sống là sự thiết định [hay đặt định] (Position) tự nhiên của ý thức như là sự độc lập nhưng không có tính phủ định tuyệt đối; thì cái chết là sự "phủ định"(Negation) tự nhiên của ý thức; [nhưng] như là sự phủ định không có sự độc lập, và như thế, sự phủ định ấy vẫn không đạt được ý

nghĩa đòi hỏi của việc thừa nhận [đích thực]. Tuy rằng thông qua cái chết, sự xác tín đã hình thành, cho thấy cả hai đều dám liều mạng sống và xem thường cái chết nơi chính mình và nơi cái khác, nhưng sự xác tín này lại không dành cho những ai đứng vững trước cuộc chiến đấu này. Họ thủ tiêu chính ý thức của họ vốn đã được đặt vào trong yếu tố xa lạ này của sự tồn tại tự nhiên [nơi cái khác]; nói khác đi, họ thủ tiêu chính mình và bị thủ tiêu với tư cách là cái đối cực muốn tìm kiếm sự tồn tại cho-mình. Nhưng, cùng với điều ấy, từ sự tương tác, trao đổi qua lại này, cũng sẽ biến mất luôn cả các yếu tố bản chất, đó là việc phân hoá ra thành những đối cực với các đặc điểm đối lập nhau; và cái [hạn từ] trung giới [Tự-ý thức] đổ sập vào trong một nhất thể chết cứng, là cái cũng phân rã ra thành những đối cực, nhưng chúng chết cứng [không có sự sống], chỉ đơn thuần tồn tại trực tiếp [trần trụi] chứ không đối lập nhau. Và cả hai [đối cực] ấy sẽ không còn cho và nhận lại từ nhau thông qua ý thức, trái lại chúng buông rời nhau ra một cách dừng đọng như [giữa] các sự vật. Việc làm này của chúng là sự phủ định trừu tượng, chứ không phải sự phủ định [mang đặc điểm] của Ý Thức; [bởi] Ý thức [bao giờ cũng] thủ tiêu (aufhebt)[vượt bỏ] theo kiểu bảo lưu và duy trì cái bị thủ tiêu và bởi đó, sống sót qua việc bị thủ tiêu của nó.

Trong kinh nghiệm này, Tự-ý thức nhận ra rằng mạng sống [sự sống] cũng có tính bản chất đối với nó giống như Tự-ý thức thuần túy. Trong Tự-ý thức trực tiếp, cái Tôi đơn giản là đối tượng tuyệt đối, tuy nhiên, đối tượng này - cho-ta hay là tự-mình - là sự trung giới tuyệt đối và có sự độc lập tự tồn (die bestehende Selbstständigkeit) làm yếu tố bản chất. Sự phân rã [giải thể] của cái nhất thể đơn giản này là kết quả của kinh nghiệm đầu tiên; qua đó, một Tự-ý thức thuần túy được thiết định và [bên cạnh đó] là một ý thức không tồn tại - cho mình một cách thuần túy mà tồn tại cho một cái khác, tức, như là một ý thức tồn tại đơn thuần trực tiếp [trần trụi] (seiend) hay là ý thức trong hình thái của vật tính. Cả hai yếu tố đều có tính bản chất; [nhưng] vì thoát đầu chúng không ngang bằng [không đồng nhất] và đối lập nhau, và sự phản tư của chúng vào trong sự thống nhất chưa hình thành; nên chúng hiện hữu như hai hình thái đối lập nhau của ý thức. Một hình thái là ý thức độc lập tự chủ và bản chất của nó là tồn tại-cho mình; còn hình thái kia là không độc lập-tự chủ và bản chất của nó là sự sống [mạng sống] hay là tồn tại cho-một cái khác. Cái trước là CHỦ (der HERR); cái sau là NÔ (der KNECHT).

Friedrich HEGEL, Hiện tượng học tinh thần, Tự ý thức.

Chủ và Nô (Maitre et Esclave)

CHỦ là ý thức tồn tại cho-mình, nhưng không còn đơn thuần là Khái niệm [phổ biến] về một ý thức tồn tại-cho-mình mà chính là ý thức tồn tại-cho mình được trung giới với chính mình thông qua một ý thức khác, tức thông qua một ý thức mà bản chất của ý thức này là gắn chặt với sự tồn tại độc lập-tự chủ, hay với vật-tính nói chung. CHỦ quan hệ với cả hai yếu tố này: với một sự vật, xét như sự vật, là đối tượng của sự ham muốn; và với một ý thức mà bản chất là vật tính. Và trong khi CHỦ a/ với tư cách là Khái niệm về Tự- ý thức có mối quan hệ trực tiếp của sự tồn tại-cho-mình, nhưng đồng thời b/ với tư cách là sự trung giới, hay là một sự tồn tại cho-mình chỉ "tồn tại cho-mình" thông qua một cái khác, do đó, CHỦ vừa a/ quan hệ trực tiếp với cả hai yếu tố, vừa b/ quan hệ một cách gián tiếp [qua trung giới] với mỗi cái thông qua cái khác. CHỦ quan hệ với NÔ một cách gián tiếp thông qua trung giới của cái tồn tại ["sự vật"] độc lập vì chính cái tồn tại này giữ chặt NÔ trong sự nô lệ; đó là xiềng xích của nó mà nó đã không thể trút bỏ được trong cuộc đấu tranh và vì thế tự chứng tỏ mình là không độc lập-tự chủ [bởi] nó có sự độc lập-tự chủ của mình trong [hình thái của] vật tính. Trong khi đó ngược lại, CHỦ là quyền lực trên cái tồn tại ["sự vật"] này, vì nó đã chứng tỏ trong cuộc đấu tranh rằng đối với nó, tồn

tại này chỉ có giá trị như một cái [bị] phủ định. Và trong khi CHỦ là quyền lực đứng trên sự tồn tại, còn sự tồn tại lại là quyền lực đứng trên cái khác [NÔ], nên kết quả là: CHỦ có cái khác [NÔ] dưới quyền lực của mình [bắt NÔ phải lệ thuộc vào mình]. Cũng cùng một phương cách như thế, CHỦ quan hệ với sự vật một cách gián tiếp thông qua trung giới của NÔ. NÔ, với tư cách là Tự- ý thức nói chung, cũng quan hệ với sự vật một cách phủ định và thủ tiêu sự độc lập của sự vật; thế nhưng vì sự vật đồng thời là độc lập-tự chủ đối với NÔ, do đó bằng tất cả sự phủ định, NÔ vẫn không thể đi xa đến chỗ thanh toán dứt khoát, tức là hư vô hoá sự vật, mà nói cách khác, NÔ chỉ lao động với sự vật thôi [bearbeiten: làm việc nhào nặn sự vật].

Ngược lại, đối với CHỦ, nhờ thông qua tiến trình trung giới này, mối quan hệ trực tiếp trở thành sự phủ định thuần túy đối với sự vật; nói khác đi, [chỉ] là sự hưởng thụ. Những gì ham muốn đã không thành công thì bây giờ thành công, đó là thanh toán hoàn toàn sự vật và đạt được sự thỏa mãn trong việc hưởng thụ nó. Điều này đã không đạt được bằng sự ham muốn [đơn độc] là bởi do tính độc lập-tự chủ của sự vật; nhưng nay CHỦ đã đẩy NÔ vào giữa CHỦ và sự vật, nên qua đó, chỉ quan hệ với mặt không độc lập-tự chủ của sự vật và hưởng thụ nó một cách thuần túy; còn mặt độc lập-tự chủ của sự vật thì CHỦ nhường lại cho NÔ, kẻ đang lao động [nhào nặn, và tạo hình thể] với sự vật.

Trong hai yếu tố này, CHỦ đạt được sự thừa nhận [hiện thực] thông qua một ý thức khác; bởi trong các yếu tố này, cái ý thức khác thiết định mình như là cái không-bản chất [đến hai lần]: một mặt là trong việc phải lao động với sự vật; mặt khác là trong sự lệ thuộc vào một hiện hữu (Dasein) nhất định; trong cả hai trường hợp, nó không thể trở thành chủ nhân đối với cái tồn tại [của sự vật] và không đạt đến được sự phủ định tuyệt đối [sự vật]. Vậy ở đây đã có mặt một yếu tố này của sự thừa nhận, đó là: cái ý thức khác tự phủ định cái tư cách tồn tại-cho-mình, và qua đó, tự bản thân làm những gì cái [ý thức] thứ nhất làm để chống lại nó. Yếu tố khác cũng có mặt như thế: việc làm của cái thứ hai chính là việc làm riêng của cái thứ nhất, vì, những gì NÔ làm thực ra là việc làm của CHỦ. CHỦ chỉ tồn tại cho mình, đó là bản chất của CHỦ; CHỦ là quyền lực phủ định thuần túy, đối với CHỦ, sự vật là hư vô, vì thế, CHỦ là việc làm có tính bản chất và thuần túy trong mối quan hệ này, còn việc làm của NÔ là không thuần túy, không có tính bản chất. Thế nhưng, để có sự thừa nhận đích thực thì vẫn còn thiếu [ở đây] một yếu tố, đó là: những gì CHỦ làm đối với những cái khác thì cũng là việc làm đối với chính mình và những gì NÔ làm đối với mình thì cũng làm đối với cái khác [CHỦ]. Vì lý do đó, qua tiến trình trên chỉ mới cho ra đời một sự thừa nhận một chiều và không ngang bằng.

Trong sự thừa nhận này, đối với CHỦ, đối tượng hình thành nên sự thật của sự xác tín về chính mình [của CHỦ] là cái ý thức không bản chất [ý thức lệ thuộc của NÔ]. Nhưng rõ ràng là, đối tượng không tương ứng với khái niệm về nó, vì ngay khi thiết lập được quyền làm chủ, CHỦ chỉ thực sự tìm thấy đối tượng là cái gì đã trở thành hoàn toàn khác với ý thức độc lập, tự chủ. Cái đối diện với CHỦ bây giờ không phải là một ý thức độc lập-tự chủ mà thực ra chỉ là một ý thức không-độc-lập-tự chủ; do đó, CHỦ không xác tín về sự tồn tại-cho-mình như là sự thật của mình. Trái lại, sự thật của mình, trong thực tế, là cái ý thức không-bản chất và việc làm không có tính bản chất của ý thức ấy.

Theo đó, sự thật của ý thức độc-lập-tự-chủ [của CHỦ] chính là ý thức nô lệ [của NÔ]. Ý thức nô lệ này thoát đầu đúng là xuất hiện ra ở bên ngoài nó và không phải như là sự thật của Tự-ý thức. Nhưng, giống như việc làm chủ đã cho thấy bản chất của nó lại là cái ngược lại với những gì nó mong muốn trở thành, thì, cũng vậy, việc làm nô, khi hoàn tất tiến trình, sẽ chuyển thành cái đối lập với những gì nó đang tồn tại trực tiếp, [nghĩa là] với tư cách là ý thức bị đẩy ngược lại vào trong chính nó, nó [ý

thức làm NÔ] sẽ đi vào trong chính mình và tự đảo hoả ngược lại (umkehren) thành sự độc lập-tự chủ chân thực.

Trở lên ta đã chỉ mới nhìn thấy việc làm nô ở trong quan hệ với việc làm chủ. Nhưng việc làm nô [cũng] là Tự-ý thức, nên bây giờ là lúc thử xét về phương diện này để xem việc làm nô tự-mình và cho-mình như thế nào. Thoạt đầu, CHỦ là bản chất đối với [tình trạng] làm nô, do đó, đối với việc làm nô thì sự thật [được mong ước] là cái ý thức độc lập-tự chủ-tồn tại-cho-mình, nhưng cái sự thật tồn tại cho nó [cho việc làm nô] - chưa ở nơi bản thân nó. Chỉ có điều [quan trọng] là: việc làm nô, trong thực tế, chứa đựng bên trong nó sự thật này về tính phủ định thuần túy và về sự tồn tại-cho-mình, bởi lẽ việc làm nô đã nếm trải kinh nghiệm [đau đớn] về cái bản chất này nơi bản thân nó. Nói rõ hơn, ý thức [làm nô] này không phải đã có nỗi lo sợ (Angst) về điều này hay điều kia, lúc này hay lúc nọ, mà đã lo sợ cho toàn bộ sự tồn tại của nó, bởi nó đã trải nghiệm sự kinh sợ (Furcht) trước cái CHẾT như trước ông CHỦ tuyệt đối. Ý thức [làm nô] này - trong kinh nghiệm ấy - đã tan nát tận đáy lòng, đã run lẩy bẩy cả châu thân và tất cả những gì kiên cố trong nội tâm nó đều rạn vỡ. Thế nhưng, chính tiến trình vận động phổ biến, thuần túy này, chính việc tan rã tuyệt đối của tất cả những gì ổn cố thành sự liên tục trôi chảy lại là cái bản chất đơn giản [tối hậu] của Tự-ý thức; [do đó] tính phủ định tuyệt đối, sự tồn-tại-thuần-túy-cho-mình có mặt [một cách mặc nhiên, tiềm tàng] nơi [loại] ý thức [làm nô] này. [Và lại], yếu tố này của sự tồn tại-cho-mình-thuần túy cũng là cho ý thức [làm nô] (für es), vì yếu tố này hiện diện trong CHỦ như là đối tượng của nó. Hơn nữa, ý thức [làm nô] này không chỉ là sự phân rã phổ biến này nói chung [về nguyên tắc], mà, trong việc phục dịch [vắt vả cho CHỦ], ý thức ấy hoàn thành việc phân rã này một cách hiện thực. Qua việc phục dịch, nó thủ tiêu trong mọi yếu tố riêng lẻ tính phụ thuộc [và gắn liền] (Anhänglichkeit) của nó đối với cái hiện hữu tự nhiên [sự vật] và bằng lao động của chính mình mà tước bỏ (hinwegarbeitet) sự hiện hữu [tự nhiên] này đi.

Tuy nhiên, cảm xúc về quyền lực tuyệt đối - ở trong hình thức chung lẫn trong hình thức riêng lẻ của việc phục dịch - chỉ là sự phân rã tự-mình này [mặc nhiên, implizit]; và cho dù sự kinh sợ trước CHỦ NHÂN là khởi điểm của minh triết thì trong việc ấy, ý thức vẫn chưa phải là sự tồn-tại-cho-mình đối với chính mình. Nhưng, kinh qua lao động, ý thức [làm nô] mới đi đến được với chính mình. Trong yếu tố tương ứng với sự ham muốn trong ý thức làm CHỦ, phương diện của mối quan hệ không - bản chất đối với sự vật dường như rơi vào phía ý thức làm nô, vì ở đó, sự vật đã giữ lại tính độc-lập-tự chủ của mình. Ham muốn đã dành cho phía nó sự phủ định thuần túy đối với đối tượng và qua đó là cảm xúc không bị pha trộn về chính mình. Nhưng, cũng chính vì lẽ ấy, bản thân sự thoả mãn này chỉ là một cái gì thoáng qua, bởi thiếu vắng nơi nó mặt đối tượng hay là sự trường tồn. Ngược lại, lao động là sự ham muốn bị kiềm chế, là cái thoáng qua được chặn đứng lại [được trì hoãn], hay nói khác đi, lao động đào luyện (bildet). Mối quan hệ phủ định đối với đối tượng nay chuyển hoá thành [việc tạo nên] hình thể cho đối tượng, biến đối tượng thành một cái trường tồn, bởi, đối với người lao động, đối tượng có sự độc lập - tự chủ. Cái trung giới phủ định hay việc làm kiến tạo hình thể này đồng thời là tính cá biệt [sự hiện hữu cá biệt] hay là sự tồn tại - thuần-túy - cho-mình của Ý thức. Trong lao động, ý thức này bây giờ đi ra bên ngoài chính mình, bước vào trong "môi trường" (Element) của cái trường tồn. Bởi vậy, thông qua đó, ý thức lao động đi tới chỗ trực quan (Anschauung) [lãnh hội trực tiếp] cái tồn tại độc lập-tự chủ ấy [của đối tượng] như là sự độc lập-tự chủ của chính mình.

Nhưng, hoạt động kiến tạo hình thể [cho đối tượng] (das Formieren) không chỉ có ý nghĩa tích cực là qua đó, ý thức làm nô, với tư cách là sự tồn tại-cho mình, trở thành "hiện hữu" [khách quan] (Dasein) đối với chính mình mà còn có ý nghĩa tiêu cực của sự kinh sợ (die Furcht). Bởi vì trong việc uốn nắn

(Bildern) sự vật, ý thức chỉ có thể nhận ra tính phủ định của riêng mình, sự tồn tại-cho-mình của mình như một đối tượng là thông qua sự kiện nó thủ tiêu hình thể đối lập đang hiện hữu đối đầu với nó. Nhưng, yếu tố phủ định mang tính đối tượng [khách quan] này chính là cái bản chất xa lạ [ở bên ngoài] mà ý thức đã run sợ (gezittert). Tuy vậy, bây giờ, ý thức phá hủy cái phủ định xa lạ bên ngoài này, thiết định chính mình - như là một cái phủ định - vào trong môi trường trường tồn của sự vật và qua đó, trở thành một cái gì tồn tại-cho mình đối với chính mình. Ý thức làm nô có sự tồn-tại-cho-mình nơi CHỦ như một cái khác, [ở bên ngoài, một sự kiện xa lạ, khách quan] hay chỉ có đó cho nó; rồi trong sự kinh sợ, sự tồn tại-cho-mình lại hiện diện bên trong ý thức làm nô; còn trong việc đào luyện (Bildern) [kiến tạo hình thể cho sự vật], sự tồn tại-cho-mình trở thành cái tồn tại thuộc về chính mình (für es)[của NÔ], và như vậy, ý thức làm nô đạt tới ý thức rằng bản thân nó tồn tại tự-mình-và-cho-mình (an und für sich). Hình thức [của sự vật], qua việc được thiết định ra bên ngoài (hinausgesetzt)[chủ thể], không trở thành một cái gì khác với bản thân chủ thể [NÔ] bởi chính hình thức này là cái tồn tại-cho-mình thuần túy của chủ thể [NÔ], được chủ thể xem là sự thật ngay ở trong tính ngoại tại này. Thông qua việc tìm ra lại chính mình bởi chính mình, NÔ nhận ra rằng chính trong lao động - là nơi nó đã tưởng rằng chỉ có "ý nghĩa [hay "hiện hữu"] xa lạ" (fremder Sinn) - nó nhận ra đó là "ý nghĩ của riêng chính mình" (eigener Sinn).

Bởi lẽ để đi đến được sự phản tư [của chính mình vào trong chính mình] này, hai yếu tố: sự kinh sợ và sự phục dịch nói chung, cũng như cả hoạt động kiến tạo hình thể [cho sự vật] đều là tất yếu [notwendig: tất yếu và cần thiết] và đồng thời, cả hai yếu tố này phải hiện hữu một cách phổ biến. Không có kỷ luật của sự phục dịch và sự vâng lời, thì sự kinh sợ chỉ vẫn là hình thức [suông] và không triển khai được trên toàn bộ tính hiện thực được nhận thức của hiện hữu. Không có hoạt động kiến tạo (Bildern) [chữ "Bildern" ở đây có nghĩa như là "Formieren": kiến tạo hình thể cho sự vật], sự kinh sợ chỉ ở mãi trong nội tâm và câm nín, và ý thức không trở thành [minh nhiên] cho chính mình. Nếu ý thức chỉ kiến tạo hình thức [cho sự vật] mà không có[trạng thái] nguyên thủy của sự kinh sợ tuyệt đối, thì ý thức chỉ có một "ý nghĩ riêng" (eigener Sinn) vô dụng [một thái độ "tự quy" trống rỗng], vì hình thức của nó hay tính phủ định của nó không phải là tính phủ định tự-mình [per se] và do đó, hoạt động kiến tạo hình thức không thể mang lại cho nó ý thức về chính mình như là bản chất. Nếu nó cứ vẫn không trải nghiệm sự kinh sợ tuyệt đối (absolute Furcht) mà chỉ có ít nhiều lo sợ (Angst) thì cái bản chất phủ định vẫn mãi mãi là cái gì ở bên ngoài nó; bản thể [thực thể] của nó không được cái tồn tại này tiêm nhiễm (angesteckt) một cách toàn diện. Bởi toàn bộ nội dung của ý thức tự nhiên của nó chưa bị chao đảo (wankend), nên nó - một cách tự mình [về nguyên tắc] vẫn còn phụ thuộc về sự tồn tại nhất định; "ý nghĩ riêng" (der eigene Sinn) của nó chỉ là "sự ngoan cố" (Eigensinn) [ý chí cá nhân], một [kiểu] tự do còn đứng nguyên trong việc làm nô [chưa thoát ra khỏi ý thức nô lệ].

Nếu hình thức thuần túy không thể trở thành bản chất thì hình thức ấy - được xem như sự triển khai ra trên cái cá biệt - càng không phải là sự kiến tạo (Bildern) phổ biến, không phải là một Khái niệm tuyệt đối, mà đúng hơn, chỉ là một chút tài khéo có khả năng làm chủ trên một số sự vật cá biệt nào đó, chứ không thể làm chủ đối với sức mạnh phổ biến cũng như trên toàn bộ bản chất khách quan.

Friedrich HEGEL, Hiện tượng học tinh thần, Tự ý thức.

Một bộ mặt của tinh thần: sự Khủng bố (Une figure de l'Esprit: la Terreur)

Lý tính là sự hợp nhất của ý thức và tự ý thức. Như là phủ định tính, trước tiên nó đối nghịch lại thể

giới lịch sử đang tồn tại. Sự khủng bố vào năm 1793 là một trong những bộ mặt chính của tinh thần. Nguyên lý của nó là ý chí cá nhân ý thức về mình như là ý chí phổ quát đặt ra những luật lệ và tự do tuyệt đối. Nhưng tự do này loại trừ cái đặc thù và những tính quy định tích cực. Như vậy, nó là phủ định tính thuần túy tất yếu phải được biểu lộ ra bằng "con diên cuồng hủy diệt".

Vậy sau khi thủ tiêu những "lãnh vực" tinh thần khác nhau và đời sống hạn hẹp của những cá nhân cùng với cả hai thế giới của đời sống này, chỉ còn lại ở đây tiến trình vận động của Tự-ý thức phổ biến bên trong chính nó, như một hành động tương hỗ giữa ý thức này trong hình thức của tính phổ biến với bản thân nó trong hình thức của ý thức cá nhân: ý chí phổ biến đi vào bên trong chính nó (geht in sich) [được chủ thể hoá], và là ý chí cá biệt đứng đối lập lại với luật lệ phổ biến và sự nghiệp phổ biến. Nhưng, ý thức cá biệt này cũng đồng thời và trực tiếp có ý thức về chính mình như là ý chí phổ biến; nó hoàn toàn ý thức rằng: đối tượng của nó là luật lệ do đó nó ban hành, là sự nghiệp do chính nó thành tựu; nghĩa là: trong khi chuyển sang hoạt động và tạo ra tính đối tượng khách quan, ý thức cá biệt không làm cái gì cá biệt, riêng lẻ mà trái lại, chỉ tạo ra [ban bố] luật pháp và [tiến hành] những hành động [quản lý] của Nhà nước.

Như thế, tiến trình vận động này là sự tương tác (die Wechselwirkung) của ý thức với chính nó thôi, trong đó ý thức không để cho bất kỳ cái gì có thể thoát ly thành một đối tượng tự do [tách biệt] đứng đối lập lại với nó. Kết quả của việc này là: ý thức không thể đạt được một thành tựu tích cực nào cả, dù đó là những thành tựu phổ biến của ngôn ngữ lẫn của hiện thực, dù là những luật pháp và định chế phổ biến của sự tự do có ý thức hay những hành vi và thành quả của tự do ý chí.

Thành quả mà sự tự do "mang lại ý thức cho chính mình" này [hành vi quản lý nhà nước] có thể đạt đến được ắt là ở chỗ: với tư cách là bản thể phổ biến, tự biến mình thành một đối tượng và thành một tồn tại đứng yên, thường tồn (ein bleibendes Sein). Cái tồn tại-khác [mang tính đối tượng khách quan] này ắt hẳn là sự phân biệt trong lòng sự tự do, theo đó, nó tự phân chia thành những "lãnh vực" tinh thần ổn định và thành những bộ phận của các quyền lực được phân biệt rõ ràng. Những "lãnh vực" này, một phần, là những chức năng được hình thành bằng tư tưởng [những "vật-tư tưởng": Gedankendinge] về một quyền lực được phân lập thành lập pháp, tư pháp và hành pháp; nhưng, phần khác, chúng cũng có thể là những bản chất thực tồn như đã thể hiện trong thế giới văn hoá hiện thực; và - nếu xem xét nội dung của việc làm phổ biến kỹ hơn - chúng chính là những lãnh vực chuyên môn hoá của lao động, những lãnh vực này tiếp tục được phân biệt thành những "tầng lớp" [hay những "giai cấp"] xã hội (Stände) đặc thù. Sự tự do phổ biến - đã tự chuyên biệt hoá bằng cách ấy thành những bộ phận cấu thành khác nhau và cũng qua đó, đã biến chính mình thành một bản thể trong môi trường của sự tồn tại (seiende Substanz) - hẳn đã thoát ly khỏi tính cá nhân cá biệt và đã phân chia số lượng đông đảo những cá nhân vào trong những bộ phận cấu thành khác nhau của nó.

Thế nhưng, qua tiến trình ấy, hoạt động và tồn tại của nhân cách [cá nhân] ắt không khỏi thấy mình bị bó hẹp vào trong khuôn khổ một chi nhánh của cái toàn bộ, bị giới hạn vào một loại hoạt động và tồn tại nào đó, bị thiết định vào trong môi trường (Element) của sự tồn tại và tiếp nhận ý nghĩa của một nhân cách nhất định; nghĩa là, trong sự thật, nhân cách [cá nhân] đã ngưng không còn là Tự-ý thức phổ biến nữa. Nơi đây, Tự-ý thức ấy không thể thông qua sự hình dung [ảo tưởng] rằng việc tuân phục những luật lệ do chính mình đề ra sẽ được chúng cho phép mình trở thành một bộ phận của cái toàn bộ, cũng như không thể thông qua việc mình được đại diện trong việc lập pháp và hoạt động phổ biến để tự đánh lừa mình trước hiện thực [hiển nhiên] rằng chính bản thân mình lập ra pháp luật và chính bản

thân mình hoàn tất thành quả phổ biến chứ không phải một thành quả cá biệt, bởi lẽ: nơi đâu cái Tự ngã chỉ đơn thuần được "thể hiện" và được "hình dung" (repräsentiert und vorgestellt) [như ý tưởng chủ quan, ảo tưởng], Tự ngã ấy không có tính hiện thực; còn nơi đâu nó được "đại diện" (vertreten) [ủy nhiệm toàn quyền cho cái "toàn bộ", Tự ngã ấy không [còn]tồn tại [trong thực tế].

Cũng như Tự-ý thức cá biệt, với tư cách bản thể đang hiện hữu, không tìm thấy chính mình trong sự nghiệp phổ biến của sự tự do tuyệt đối, nó cũng không hề tìm thấy chính mình trong bản thân những việc đã làm (Taten) và những hành động "cá nhân" [riêng] của ý chí của sự tự do ấy. Bởi lẽ, cái phổ biến, khi muốn đi tới một việc làm (Tat), phải tự thu dồn mình lại (sich zusammennehmen) [tự tập trung] trong cái Một [chính thể đơn độc] của tính cá nhân và đặt một Tự-ý thức cá biệt lên đứng đầu, vì ý chí phổ biến chỉ là ý chí hiện thực là khi nó [tập trung] trong một Tự ngã với tư cách là cái Một đơn độc. Thế nhưng, qua việc làm ấy, tất cả mọi cá nhân riêng lẻ khác đều bị loại trừ ra khỏi cái toàn bộ của việc làm này và chỉ có được một phần tham dự hạn chế vào việc làm ấy mà thôi, khiến cho việc làm hoá ra không phải là việc làm của Tự-ý thức phổ biến hiện thực. Do đó, sự tự do phổ biến không thể tạo ra một thành tựu lẫn một việc làm tích cực [khẳng định] nào cả; chỉ còn có nơi nó việc làm phủ định mà thôi; sự tự do phổ biến chỉ đơn thuần là sự điên rồ hủy diệt (die Furie des Verschwindens).

Cho nên việc làm và thành quả duy nhất của sự tự do phổ biến là cái chết, và, rõ hơn, một cái chết chẳng có ý nghĩa nào bên trong, không thực hiện được điều gì hết, bởi cái bị phủ định chỉ là một cái "điểm" (Punkt) trống rỗng về nội dung, cái điểm của Tự ngã tự do một cách tuyệt đối. Do đó, nó là cái chết lạnh lẽo nhất, nhạt nhẽo nhất chẳng có ý nghĩa gì hơn việc chặt đầu một bắp cải hay nốc một hợp nước.

Friedrich HEGEL, Hiện tượng học tinh thần, chương VI, Tinh thần.

Tinh thần thế giới không bao giờ yên nghỉ (L' Esprit du Monde n'est jamais en repos)

Tinh thần (Geist - Esprit) cũng như khái niệm (Begriff - Concept) là cái toàn bộ đang vận động, cái Phổ quát đang tự thực hiện trong một cấu hình lịch sử đặc thù (đối với Hegel cũng như đối với Aristote, chỉ có cái đặc thù tồn tại) rồi lại phá hủy nó để sinh ra một bộ mặt mới của mình trong đó bộ mặt trước đây vẫn được bảo lưu và nâng lên tầm chân lý của nó. Như vậy, lịch sử là cả một quá trình luân chuyển những khủng hoảng thể hiện phủ định tính của tinh thần và những thời kì tái hợp ở cuối một giai đoạn chín muồi mãn cán. Lý tưởng về một nền hoà bình vĩnh cửu mà người ta gặp nơi những nhà tư tưởng của thế kỷ XVIII (Bernadin de Saint_Pierre, Kant...) chỉ là một giấc mộng dài.

Vả lại cũng không khó khăn gì để thấy rằng thời đại của chúng ta là một thời đại của sự khai sinh và của sự quá độ sang một thời kỳ mới. Tinh thần đã đoạn tuyệt với thế giới cũ của sự hiện hữu và của sự hình dung trước nay của nó và đang dự tính trong đầu để cho chúng chìm sâu vào dĩ vãng và bắt tay vào công việc tái tạo (Umgestaltung) của mình. Thật vậy, Tinh thần không bao giờ đứng yên, trái lại, luôn ở trong dòng vận động tiến lên không ngừng (1). Nhưng, cũng giống như sự ra đời của một đứa bé, sau thời gian dài được âm thầm nuôi dưỡng trong bụng mẹ, sự lớn lên liên tục về kích thước - tức sự thay đổi về lượng - bỗng nhiên được cắt đứt bằng hơi thở đầu tiên - một bước nhảy về chất - và đứa bé đã ra đời. Cũng thế, Tinh thần tự đào luyện mình (der sich bildende Geist) chín muồi chậm chạp và âm thầm hướng đến một hình thái mới, phá vỡ lần lượt từng bộ phận một trong toà nhà của thế

giới trước đây của nó. Sự rung chuyển dẫn đến sự sụp đổ chỉ được báo hiệu bằng những triệu chứng riêng lẻ đây đó. Sự thờ ơ và nhàm chán lan tràn trong trật tự hiện tồn; sự dự cảm mơ hồ về một cái gì chưa được biết đến đều là những dấu hiệu đầu tiên cho thấy một cái gì khác đang đến gần. Sự đổ vỡ dần dần - lúc đầu chưa làm biến dạng tương trạng chung (Physiognomie) của cái toàn bộ - bị cắt đứt đột ngột bởi ánh sáng bình minh mà một tia sáng chớp loé lên kiến lập ngay lập tức hình thể và cấu trúc của thế giới mới.

Nhưng, điều thiết yếu không được quên là: cũng như đứa bé mới được chào đời, thế giới mới ấy chưa có ngay được hiện thực trọn vẹn. Sự trình diện (Auftreten) đầu tiên mới chỉ là tính trực tiếp hay Khái niệm của nó. Một toà nhà chưa thể hoàn tất khi mới làm xong nền móng, cũng thế, đạt được một Khái niệm [đơn thuần, trên nguyên tắc] về cái toàn bộ thì chưa phải là bản thân cái toàn bộ. Khi ta muốn được xem một cây sồi với tất cả sức mạnh của bộ rễ, sự hùng vĩ của bộ nhánh cùng tán lá đồ sộ của nó, hẳn ta sẽ không hài lòng nếu chỉ được cho xem một quả sồi làm hạt giống. Cũng thế, Khoa học [Triết học] - vòng vương miện của Thế giới tinh thần - không hoàn chỉnh trong lúc khởi đầu của nó. Khởi đầu của Tinh thần-Mới là kết quả của một cuộc đảo lộn sâu rộng đối với những hình thức khác nhau của sự đào luyện tinh thần (Bildungsformen), là phần thưởng chỉ có được sau chặng đường dài khúc khuỷu của sự phát triển và sau biết bao nỗ lực và đấu tranh. Nó là cái toàn bộ đã quay trở lại vào trong chính mình từ sự tiếp diễn cũng như từ sự triển khai trên bề rộng của nó; là cái Khái niệm đơn giản nay đã "trở thành"[đã phát triển] về cái toàn bộ này. Còn hiện thực (Wirklichkeit) của cái toàn bộ đơn giản này là ở chỗ, những hình thái trước đây - đã [được quy giảm] trở thành những mô-men (Momente) - nay lại, một lần mới mẻ nữa, tự phát triển và tự mang lại cho mình một hình thái, nhưng ở trong môi trường (Element) mới của chúng, ở trong ý nghĩa đã trở thành.

Trong khi sự xuất hiện đầu tiên của thế giới-mới, một mặt, chỉ mới là cái toàn bộ còn bị che phủ trong tính đơn giản của nó, hay nói khác đi, mới là cơ sở phổ biến của cái toàn bộ này, thì mặt khác, đối với ý thức, sự phong phú của sự hiện hữu trước đây [của hình thái đã qua] vẫn còn hiện diện [một cách có ý thức] trong sự hồi tưởng (Erinnerung). Trong hình thái mới xuất hiện, ý thức còn thấy nuối tiếc vì không tìm lại được sự triển khai đầy chi tiết và sự đặc thù hoá của nội dung, song càng thấy thiếu hơn nữa sự thể hiện đã phát triển về hình thức, để qua đó, những sự phân biệt được xác định vững chắc và được sắp xếp trong những mối quan hệ chặt chẽ. Không có sự thể hiện đã được phát triển (Ausbildung) [của hình thức] này thì Khoa học thiếu đi tính "dễ hiểu" rộng rãi (allgemeine Verstandlichkeit), và, do đó, có vẻ như là một vật sở hữu "bí truyền" (esoterisch) dành cho một số ít cá nhân: - sở dĩ là, "vật sở hữu bí truyền", bởi Khoa học chỉ mới hiện diện trong Khái niệm [sơ khởi, trừu tượng] hay chỉ mới hiện diện trong cái Bên trong của nó thôi; - còn sở dĩ là "dành cho một số ít cá nhân" là vì sự xuất hiện chưa được triển khai của nó mới chỉ cá biệt hoá sự hiện hữu của nó mà thôi [mới biến sự hiện hữu của nó thành cái gì cá biệt, chưa phổ biến]. Phải chờ tới khi một điều gì đó hoàn toàn được xác định [về hình thức] thì nó mới đồng thời là "công truyền" (exoterisch), là có thể hiểu được, có thể tiếp thu được và trở thành vật sở hữu cho tất cả [mọi người]. Hình thức "dễ hiểu" (verständige Form) của Khoa học là con đường của Khoa học mở ra cho tất cả mọi người và cũng là con đường đã được làm cho bằng phẳng để Mọi người đều đến được với Khoa học. Thông qua giác tính (Verstand) để đi đến cái biết-lý tính [Tri thức thuần lý của lý tính](vernünftiges Wissen) là đòi hỏi chính đáng của ý thức đang đi đến với Khoa học. Bởi "giác tính" (Verstand) là tư duy, là [hoạt động của] cái Tôi thuần túy nói chung; và cái "giác tính" (Verstandige)[cái có thể suy tưởng được, có thể hiểu được bằng giác tính] là cái đã-biết ["cái đã-quen thuộc"] (das schon Bekannte) và là cái chung của Khoa học lẫn của ý thức tiên-khoa học, tạo ra khả năng cho phép ý thức tiên-khoa học có thể trực

tiếp bước vào [lĩnh vực của] Khoa học (2).

Friedrich HEGEL, *Hiện tượng học tinh thần, Lời tựa*.

1. Chủ đề cốt yếu nơi Hegel; tự thân tinh thần là phủ định tính "Tôi là tinh thần luôn phủ nhận", Faust của Goethe đã nói như thế.

2. Hegel thường đối lập "giác tính" (Verstand) và lý tính (Vernunft) như là giữa tư duy biện biệt cứng nhắc và tư duy tư biện-biện chứng. Nhưng, ở đây, ông lại đánh giá cao chức năng biện biệt của giác tính, tức đánh giá cao sự phản tư và tính quy định để chống lại một thứ "lý tính" đơn thuần có tính trực quan (của phái lãng mạn và Schelling) chỉ dẫn đến một cái biết "bí truyền" ("bí truyền"/ "esoterisch", gốc Hy Lạp, nghĩa đen: hướng về bên trong, nghĩa bóng: chỉ dành cho các môn đồ, trái với "công truyền" (exoterisch) là công khai, mọi người đều hiểu được. Vì thế, triết học Aristote được chia ra thành phần "bí truyền" và phần "công truyền". Trong "Khoa học lôgích" (W.III, tr.6), Hegel sẽ gọi đó là "lý tính-giác tính"/"Verstndige Vernunft" [lý tính có bao hàm chức năng biện biệt của giác tính] hay "giác tính-lý tính"/ "vernunftiger Verstand" [giác tính có sự phản tư của lý tính].

Cái tuyệt đối là chủ thể một cách cốt yếu (L'Absolu est essentiellement sujet)

Tinh thần không phải, như vật chất, là hữu thể được thiết định (l'être-posé), nghĩa là hữu thể trực tiếp, nhưng là chính hành vi tự thiết định trong tồn tại. Vậy mà sự tự thiết định này, Chính là cái đặc trưng hoá chủ thể như là phản tư, là tính phủ định mở ra sự hồi quy về chính mình từ tha thể (l'être-autre). Ở đây Hegel đem đối lập bản thể bị khuyết đi chủ thể tính (Spinoza), với cái Phổ quát nó không tự trung gian với chính mình và do vậy không phải là khái niệm.

Theo cách nhìn của tôi, -một cách nhìn chỉ có thể được biện minh thông qua việc trình bày [chi tiết, hoàn chỉnh] của cả bản thân hệ thống sau này-, tất cả vấn đề là ở chỗ phải lĩnh hội (auffassen) và diễn đạt (ausdrücken) cái Đúng thật (das Wahre) không [chỉ] như là BẢN THỂ mà cả như là (eben so sehr) CHỦ THỂ. Đồng thời, cần ghi nhận rằng: tính bản thể [cụ thể] bao hàm cả cái phổ biến hay tính trực tiếp của bản thân cái biết cũng như tính trực tiếp ấy là Tồn tại, hay là tính trực tiếp với tư cách là đối tượng cho cái biết (1).

Nếu khi nghe tuyên bố rằng Thượng đế được hiểu như là Một Bản thể [duy nhất], cả một thời đại đã bị "sốc" và bất bình vì một sự quy định như thế về bản tính của Thượng đế, thì lý do một phần là ở cảm nhận trong bản năng rằng, trong quan niệm ấy, Tự-ý thức ắt bị tiêu vong và không thể bảo tồn được. Phần khác, lập trường đối lập kiên định quan niệm rằng Tư duy chỉ đơn thuần là Tư duy [chủ quan], là tính phổ biến xét như là tính phổ biến [trừu tượng], thì [thật ra] cũng cùng là một thứ tính giản đơn, hay cùng là tính bản thể bất động, bất phân biệt. Còn đối với lập trường thứ ba, cho dù Tư duy hợp nhất chính mình với Tồn tại của Bản thể và quan niệm rằng tính trực tiếp hay trực quan (Anschauen) chính là Tư duy, thì vấn đề cốt tử vẫn còn là: phải chăng trực quan trí tuệ này (dieses intellektuelle Anschauen) lại không khỏi rơi trở lại vào trong tính đơn giản trì trệ bất động, và trình bày bản thân hiện thực bằng một phương cách không hiện thực (unwirklich).

Vả chăng, bản thể sống động là cái tồn tại mà đích thực là Chủ thể, hay, cũng đồng nghĩa như thế, là cái

tồn tại chỉ thực sự là hiện thực (wirklich) trong chừng mực Bản thể ấy là tiên trình tự thiết định chính mình (sich selbst Setzen) hay, là sự TRUNG GIỚI giữa việc trở thành cái khác của mình VỚI chính mình (2).

Với tư cách là Chủ thể, nó [bản thể sống động] là tính phủ định đơn giản, thuần túy; và cũng qua đó, là tiên trình phân hoá [hay phân đôi/ Entzweiung] cái đơn giản hay là tiên trình nhân đôi-đối lập [tạo ra những yếu tố đối lập] (entgegen- setzende Verdoppelung); rồi bản thân tiên trình ấy đến lượt mình lại là sự phủ định đối với các tính khác biệt dửng dưng này [gleichgltige Verschiedenheit: tính khác biệt không bản chất, không tự tồn] và đối với sự đối lập của nó [giữa các yếu tố mà nó đã tạo ra]: chỉ có sự ngang bằng [sự đồng nhất] (Gleichheit) tự khôi phục chính mình này hay sự phản tư vào trong chính mình ở trong cái tồn tại khác (die Reflexion im Anderssein in sich selbst), - chứ không phải một nhất thể nguyên thủy hay trực tiếp, xét như cái nhất thể nguyên thủy hay trực tiếp - mới là cái Đúng thật (das Wahre). [Vậy], nó [cái đúng thật] là tiên trình "trở thành" của chính mình (das Werden seiner selbst), là cái vòng tròn tiên-giả định chỗ kết thúc như là mục đích của mình và có chỗ kết thúc làm khởi điểm của mình; và chỉ là "hiện thực" thông qua tiên trình thực hiện đầy đủ chi tiết (Ausführung) và thông qua chỗ kết thúc của nó.

Do đó, nếu muốn, ta vẫn có thể nói về đời sống của Thượng đế và "trí tuệ" thần linh như là một sự tương tác (ein Spielen) của Tình yêu thương với chính mình; nhưng, ý niệm này sẽ rơi xuống lãnh vực của việc "phân kích tâm hồn" (Erbauung) [chứ không phải của "tri thức"], thậm chí rơi vào sự nhạt nhẽo nếu trong đó [Tình yêu thương] thiếu vắng sự nghiêm trọng, sự đau khổ, sự kiên nhẫn và lao động [nỗ lực vất vả] của cái [yếu tố] phủ định. Đành rằng về mặt "tự-mình" (an sich), đời sống thần linh là sự ngang bằng và thống nhất không chút vắn đục với chính mình, không xem là nghiêm trọng đối với "cái tồn tại-khác" (Anderssein), với sự "tha hoá" (Entfremdung) cũng như với tiên trình khắc phục sự tha hoá ấy. Nhưng, cái "tự mình" này là tính phổ biến trừu tượng, trong đó đã tước bỏ đi [hay trừu tượng hoá] bản tính tự nhiên của nó là sự tồn tại "cho mình" (für sich sein), nghĩa là nói chung tước bỏ sự Tự-vận động của hình thức. Khi bảo rằng hình thức là ngang bằng (gleich) [hay đồng nhất] với bản chất, thì chính cách nói ấy là lý do tạo nên sự ngộ nhận rằng: sự nhận thức có thể chỉ cần làm việc với cái bản chất hay cái "tự mình" là đủ, còn để tiết giảm hình thức; rằng: Nguyên tắc tuyệt đối nền tảng hay trực quan tuyệt đối làm cho việc hiện thực hoá cái trước [bản chất] và việc phát triển cái sau [hình thức] trở thành không cần thiết. Chính bởi vì hình thức cũng thiết yếu đối với cái bản chất như cái bản chất là thiết yếu đối với bản thân nó, nên bản chất [tuyệt đối] không được phép nắm lấy (fassen) và diễn đạt chỉ đơn thuần như là "bản chất", tức như là Bản thể-trực tiếp, hay như là Tự-trực quan thuần túy của cái Thần linh mà phải cả như là hình thức cùng với toàn bộ sự phong phú của hình thức đã phát triển. Chỉ có như thế, Bản chất mới được nắm bắt và diễn đạt như là cái Hiện thực (Wirkliches).

CÁI ĐÚNG THẬT [CHÂN LÝ]* LÀ CÁI TOÀN BỘ (DAS WAHRE IST DAS GANZE). Song, cái toàn bộ chỉ có thể là cái bản chất tự-hoàn chỉnh thông qua sự phát triển của chính mình (3). Phải nói về cái Tuyệt đối rằng: nó cốt yếu (wesentlich) là kết quả; và chỉ ở chỗ kết thúc, nó mới là nó trong tính chân lý đúng thật; và cũng chỉ ở đó mới thể hiện bản tính tự nhiên (Natur) của nó là cái Hiện thực, là Chủ thể, hay là sự tự-trở thành chính mình (Sichselbstwerden). Tuy thoạt nhìn có vẻ mâu thuẫn khi bảo rằng cái Tuyệt đối phải được hiểu cốt yếu như là kết quả, song chỉ cần một suy nghĩ nhỏ là đủ để làm sáng tỏ về mâu thuẫn này. Cái khởi điểm, cái Nguyên tắc - hay cái Tuyệt đối mới được phát biểu lúc đầu, một cách trực tiếp - chỉ đơn thuần là cái phổ biến. Khi tôi nói: "mọi con vật" thì từ này chưa thể thay thế cho môn động vật học được; cũng thế, ta thấy ngay rằng những từ như: "tuyệt đối", "thần linh",

"vĩnh cửu" v.v. không diễn đạt được những gì chứa đựng trong chúng; và, trong thực tế, cũng chỉ những từ ngữ [suông] như thế đã diễn đạt trực quan như là cái trực tiếp. Cái hơn hẳn một từ suông như thế, tức chỉ cần chuyển hoá thành một mệnh đề thì ắt nó sẽ bao hàm một tiến trình trở thành-cái khác, rồi từ cái khác ấy, phải được thu hồi trở lại, đó chính là một sự TRUNG GIỚI (VERMITTLUNG). Song, chính tiến trình trung giới này lại bị chối bỏ một cách sợ hãi, làm như thể Tri thức tuyệt đối sẽ mất đi nếu càng được "trung giới" nhiều, chứ không phải do sự khẳng định suông cho thấy nó chẳng có gì là tuyệt đối cả và cũng chẳng hề hiện hữu ở trong cái Tuyệt đối.

Friedrich HEGEL, *Hiện tượng học tinh thần, Lời tựa*.

1. Đối với Hegel, Schelling vẫn còn quan niệm cái Tuyệt đối như là Bản thể kiểu Spinoza, tức chưa thực sự hiểu cái Tuyệt đối hay cái Đúng thật như là Chủ thể, nghĩa là như sự tự-phát triển, như sự phản tư vào trong chính mình. Do đó, câu trên đây không chỉ là luận điểm trung tâm của quyển *Hiện tượng học* mà của toàn bộ triết học Hegel. Với Hegel, ba luận điểm cơ bản sau đây là đồng nhất với nhau: - a) cái Tuyệt đối là Chủ thể; -b) sự đối lập là tuyệt đối, hay, là sự mâu thuẫn ở nơi chính chủ thể ("contradictio in subjecto") [khác với "sự mâu thuẫn trong thuộc từ"/ "contradictio in objecto" là mâu thuẫn hình thức, phi lý, vd: hình vuông có dạng tròn; cái bàn gỗ bằng sắt v.v...]; và, -c) hiện thực là sự trở thành (Werden). Ba luận điểm cơ bản này dẫn đến luận điểm thứ tư: triết học phải được trình bày như hệ thống Khoa học, hay, như tính toàn thể (Totalitt). Nói gọn lại, nơi Spinoza, cái Tuyệt đối là Bản thể, còn nơi Fichte, cái Tuyệt đối là Chủ thể (cái Tôi). Bác lại cả hai, Hegel suy tưởng về cái Tuyệt đối "không [chỉ] như là bản thể mà cả như là chủ thể", tức hợp nhất "tính bản thể" và "tính chủ thể" lại với nhau như các quy định bình đẳng. Đây là cương lĩnh để xây dựng toàn bộ hệ thống.

2. Luận điểm cơ bản của Hegel: cái Tuyệt đối không phải là cái tồn tại được mang lại một lần là xong mà là tiến trình biện chứng, một sự hiện thực hoá chính mình. Nó trở thành cái khác với chính mình, nhưng vẫn là chính mình trong cái khác này vì nó là sự trung giới giữa tình trạng trực tiếp của nó với những sự tự-biến thái của chính mình. Nó trở thành chính mình. Hegel muốn hoà giải ý tưởng về tính toàn thể hài hoà (Schelling) với ý tưởng về sự phản tư (Fichte): "tính toàn thể, trong sức sống cao nhất của nó, chỉ có thể có được thông qua một sự tái tạo phát xuất từ sự phân hoá hay phân ly sâu xa nhất" (W.I.tr.15).

"Bản thể sống động" (lebendige Substanz) ở đây không phải theo nghĩa "hữu cơ" hay "sinh vật" mà là đối lập lại với "tính bản thể bất động", với "tính đơn giản trì trệ"(cuối §17). Nói cách khác, cái làm cho "bản thể" trở thành "chủ thể" là tiến trình vận động để tìm thấy chính mình trong cái khác như là trong chính mình. "Vòng tròn" (tuần hoàn) khôi phục lại nhất thể ấy chính là "cái Đúng thật" cái "Tuyệt đối".

3. "Cái đúng thật là cái Toàn bộ"(das Wahre ist das Ganze): câu văn nổi tiếng, trở thành tiêu ngữ cho toàn bộ triết học Hegel (được tán thưởng, ca ngợi cũng như bị chế giễu, phản đối, chẳng hạn như câu nói "ngược" cũng nổi tiếng không kém của Th.W.Adorno:

"Cái Toàn bộ là cái không đúng thật"/ "Das Ganze ist das Unwahre"!)." Ở đây, khác với Fichte và Schelling, Hegel cho rằng cái Đúng thật không thể được nắm bắt và phát biểu từ một "nguyên tắc nền tảng" mà phải thông qua sự triển khai tính toàn bộ của nhận thức. Cho nên, cái tuyệt đối là cái "kết quả", trong chừng mực kết quả ấy chứa đựng trong nó sự phát triển hoàn tất của cái Toàn bộ. (Tư duy có tính "tuần hoàn" tiêu biểu của Hegel luôn ngụ ý rằng: tiến lên bao giờ cũng là trở về với nền tảng; cái kết quả, trong thực tế, là cái khởi đầu mà toàn bộ sự phát triển mới là những gì làm cơ sở cho nó. do đó, không thể tách rời và cô lập cái kết quả để xem xét, nếu không, nó cũng trừu tượng như là cái khởi đầu trừu tượng, như ông đã nhấn mạnh ở §3 rằng cái "kết quả" không phải là cái "toàn bộ hiện thực" "mà phải cùng với sự trở thành của nó").

Tinh thần khách quan pháp quyền và lịch sử thế giới

NHỮNG NGUYÊN LÝ CỦA TRIẾT HỌC PHÁP QUYỀN

(Principes de la Philosophie du Droit)

Là tác phẩm được trình bày như “Khoa học về Nhà nước”, Những Nguyên lý của Triết học pháp quyền là sự phát triển của phần bản về Tinh thần khách quan trong Bách khoa thư các khoa học triết học. Tiếp theo là phần Tâm lý học kết thúc về Tinh thần chủ quan, những Nguyên lý mượn điểm khởi hành từ đó: khái niệm về ý chí tự do. Pháp quyền và thời đoạn tối hậu của nó, Nhà nước, là sự thực hiện tự do, là tồn tại cụ thể, hiệu quả của nó, trong lịch sử. Pháp quyền là tự do như là Ý niệm. Giống như mọi khoa học triết học, những Nguyên lý tạo thành một vòng tròn mà đến phần cuối người ta sẽ gặp lại sự khởi đầu, nhưng được phong phú thêm bởi toàn bộ những trung gian tạo thành sự phát triển của nguyên lý của ý chí tự do.

Ba thời đoạn chính trong tiến trình biện chứng của Ý niệm là: Pháp quyền trừu tượng (pháp quyền về tư hữu, về kết ước, về hình sự) đó là tồn tại tự thân, không phản tư (phi trung gian) bị bao vây trong những sự vật tạo thành sở hữu của nó; tính đạo đức chủ quan đó là tồn tại tự quy của ý chí phản tư nơi chính mình, chủ thể đạo đức; tính đạo đức khách quan, đó là tồn tại tự thân và tự quy của ý chí tự do mà Nhà nước là sự hoàn thành.

Không nên lẫn lộn sự phát triển trong khái niệm này với một trật tự theo thời gian. Vấn đề đối với Hegel là kiến tạo một cách biện chứng khái niệm Nhà nước, không phải như một lý tưởng giản đơn (không ai tỏ ra nghiêm khắc hơn Hegel đối với những lý tưởng chính trị), nhưng như Ý niệm về tự do.

Ý chí, từ yếu tính, là tự do (La volonté est libre par essence)

Ý chí tự do là nền tảng (trừu tượng) của pháp quyền. Như là phủ định tính, nó là năng lực trừu tượng hoá vô hạn, phổ quát tính bất định của “cái tôi” thuần túy. Nó đồng nhất với chính mình xuyên qua những nội dung đặc thù mà nó nhìn nhận như là những quyết định của mình. Đó là sự tự xác định của bản ngã như là sự hợp nhất giữa cái phổ quát hay của đồng nhất tính) với cái đặc thù (hay của dị biệt tính), nói cách khác, như là khái niệm. Ý chí tự do, như vậy là khái niệm.

Trên đại thể, pháp quyền thuộc về lãnh vực tinh thần, nhưng ngay trong lòng tinh thần, nói chính xác hơn, nó có chỗ đứng và căn cứ khởi hành trong ý chí. Vậy mà, ý chí là tự do, đến điểm rằng tự do tạo thành bản chất và sứ mệnh của nó (1). Hậu quả là hệ thống pháp quyền là vương quốc của tự do được hiện thực hoá một cách hiệu quả, thế giới của tinh thần, thế giới mà tinh thần tạo ra từ chính nó, như một bản tính thứ nhì.

Lưu ý.- Về những gì liên quan đến tự do của ý chí, người ta có thể nhắc lại ở đây cách tiến hành thuở xưa trong tri thức. Người ta tiên giả định biểu tượng của ý chí và người ta muốn thử rút ra từ đó một

định nghĩa chính xác. Tiếp đó, theo phương pháp của tâm lý học thường nghiệm xưa kia, người ta tìm cách thiết lập cái gọi là bằng chứng về tự do của ý chí, bằng cách xem xét những ấn tượng và những biểu tượng khác nhau của ý thức thông thường, như sự hối hận, mặc cảm phạm tội v.v... những sự kiện tâm lý này chỉ có thể giải thích bởi ý chí tự do. Tuy nhiên vẫn thuận tiện hơn nếu ta đơn giản dựa vào sự kiện là tự do xuất hiện như một dữ kiện của ý thức và phải chấp nhận nó thôi (2)...

Mỗi người có thể tìm thấy nơi mình năng lực tự tách rời với tất cả, không phân biệt, và tự xác định bởi chính mình, năng lực tự cho mình một nội dung bởi chính mình, bất kỳ là nội dung gì. Như vậy, người đó sẽ tìm thấy trong tự ý thức của mình một thí dụ về những xác định này.

Friedrich HEGEL, *Nguyên lý triết học pháp quyền, Dẫn luận, §4.*

1. Ý chí phải thực hiện yếu tính của nó, đó là tự do khi trở thành tự quy cái mà nó là tự thân.

2. Giống như Descartes, Hegel khẳng định rằng tự do được biết đến không cần bằng chứng. Nó là tự ý thức của tinh thần như là phủ định tính.

TRIẾT LÝ LỊCH SỬ

Thông qua tinh thần của các dân tộc khác nhau - mà chỉ có một tinh thần thống trị ở từng mỗi thời kỳ lịch sử - mà pháp quyền và tự do tiến triển trong thế giới. Sự biến mất của một dân tộc là bước chuyển từ nguyên lý của nó sang một dân tộc khác - dân tộc này hiện thân cho một quan niệm pháp quyền cao hơn. Như thế lịch sử thế giới là toà án của Ý niệm (L'histoire universelle est le tribunal de l'Idée). Những dân tộc trong lịch sử không phục tùng sự thống trị của một sức mạnh mù quáng, mà là của một Tinh thần nó là Lý tính, nghĩa là phục tùng “pháp quyền của Thượng đế”.

Lịch sử thế giới, toà án của thế giới (L'histoire universelle, tribunal du monde)

§341

Yếu tố của tồn tại thường nghiệm của Tinh thần thế giới mà, trong nghệ thuật, là trực quan và hình tượng, trong tôn giáo nó là tình cảm và biểu tượng, trong triết học là tư tưởng thuần túy và tự do (1) thì trong lịch sử thế giới là thực tại tâm linh trong tất cả tính tương đối nội tại và ngoại tại của nó. Lịch sử này là một toà án bởi vì trong tính phổ quát tự thân và tự quy của nó, tất cả những gì là đặc thù, những Gia thần (Pénates), xã hội dân sự, tinh thần của từng dân tộc trong những thực tại phong phú sắc màu của chúng, chỉ hiện hữu một cách theo ý tưởng (2). Vận động của Tinh thần trong yếu tố này nhằm làm cho điều đó thành hiển nhiên.

§342

Và chẳng, lịch sử thế giới không phải là toà án ở đó tinh thần ra phán quyết chỉ theo sức mạnh riêng của nó (3), nghĩa là tính tất yếu trừu tượng và phi lý của một định mệnh mù quáng, nhưng bởi vì Tinh thần, trong tự thân và tự quy, là lý tính và rằng hữu thể tự quy của lý tính là trong tinh thần kiến thức, lịch sử thế giới này, chỉ theo khái niệm về tự do của tinh thần, là sự phát triển tất yếu những thời đoạn của lý tính, và do vậy, của tự ý thức và tự do của tinh thần: như vậy nó là sự giải thích và sự thực hiện của tinh thần đại đồng.

Lịch sử của tinh thần là hành vi của nó bởi tinh thần chỉ là cái gì nó làm ra và hành vi của nó hệ tại chỗ làm cho nó trở thành chính nó (4) và ở đây với tư cách là Tinh thần, đối tượng của ý thức, vậy là lãnh hội chính mình bằng cách tự giải mình cho chính mình. Hành vi tự lãnh hội chính mình là hữu thể và nguyên lý của nó. [Sự lãnh hội chính mình này được thực hiện qua những giai đoạn kế tiếp nhau] và mỗi sự lãnh hội, một khi trở nên hoàn bị, thì đồng thời cũng là sự phóng thể và bước chuyển sang một sự lãnh hội khác. Nói cách khác, khi diễn tả theo cách hình thức, Tinh thần tự nắm bắt lại sự tự lãnh hội này, hay là, điều này cũng thế thôi, quay về nơi chính mình sau sự phóng thể này, là Tinh thần ở mức độ cao hơn với trước đó (5).

Lưu ý.- Chính ở đây mà vấn đề về tính hoàn thiện và việc giáo dục nhân loại được đặt ra. Những ai đã khẳng định tính có thể hoàn thiện này (6) đã dự cảm được chút gì đó trong bản chất của Tinh thần - cái bản chất có luật lệ cho hữu thể của mình là “Tri kỷ tự thân” (7) và hiểu rằng, khi nó quan niệm mình là cái gì, Tinh thần tự cho mình một khuôn mặt cao hơn khuôn mặt đã tạo thành hữu thể của nó trước đây. Nhưng đối với những ai đã bác bỏ ý tưởng này, Tinh thần chỉ là một từ trống rỗng và lịch sử là một trò chơi hời hợt, nông nổi của những khát vọng và những đam mê ngẫu nhiên, đơn thuần của con người. Ngay cả nếu họ dùng những thành ngữ như Đấng Quan phòng và kế hoạch của Đấng Quan phòng, khi họ biểu lộ lòng tin vào một sự điều khiển ở trên cao, thì họ vẫn nấn ná ở những biểu tượng trống rỗng, bởi vì họ tuyên bố hiển ngôn rằng kế hoạch đó của Đấng Quan phòng, đối với họ, là bất khả tri và bất khả niệm.

Trong các công trình này của Tinh thần thế giới, các Nhà nước, các dân tộc và các cá nhân, mỗi người hiện ra với nguyên lý đặc thù của riêng mình, được giải mình và trở thành hiện thực trong hiến chế riêng và trong tất cả trường độ những tình huống của họ. Trong khi vẫn ý thức về thực tại đặc thù này và bận tâm với những quyền lợi của riêng mình, tuy thế họ lại là những khí tài và công cụ vô ý thức của cái hoạt động mãnh liệt của Tinh thần (8). Theo dòng hoạt động này, những khuôn mặt đặc thù dần dần tan biến, nhưng Tinh thần tự thân và tự quy, bằng công sức của mình, tự chuẩn bị cho bước chuyển sang mức độ tiếp theo, cao hơn mức độ trước.

Friedrich HEGEL, *Nguyên lý triết học pháp quyền, Phần 3.*

1. Đó là ba thời đoạn (moments) của Tinh thần tuyệt đối.
2. Tồn tại bản thể tuyệt đối, chỉ thuộc về Tinh thần thế giới, về Tuyệt đối thể, vốn là khái niệm và chủ thể.
3. Đây là chỗ trái nghĩa (le contresens) thường gặp về Hegel (Xem Nietzsche: Nhận định phi thời thứ nhì).
4. Đối với Hegel, một sự vật chỉ trở thành cái nó vốn là. Hữu thể tự quy của nó (tồn tại của nó) là sự hiện thể hoá (l'actualisation) của hữu thể tự thân của nó (yếu tính của nó).
5. Chủ nghĩa Hegel là một triết học về sự tiến bộ.
6. Chẳng hạn Rousseau.

7. Đó là châm ngôn của Socrate: *énwqz seautòn* (Latinh: *Nosce te ipse*, Pháp: *Connais-toi toi-même*, Anh: *Know yourself*, Việt: *Hãy tự biết mình*).

8. Đó là tính phủ định, nghĩa là hủy diệt những bộ mặt đặc thù này.

TRIẾT LÝ LỊCH SỬ

Trong bài sau đây, Hegel định nghĩa triết lý về lịch sử. Ông nói rằng thoát tiên hình như có sự mâu thuẫn giữa hai danh từ ấy, giữa sứ mệnh của lịch sử là “bắt tư tưởng tòng thuộc thực tại có thật” và triết học là một cách suy ngẫm tiên nghiệm.

Nhưng tư tưởng duy nhất mà triết học mang lại cho chúng ta, là một tư tưởng đơn giản của lý trí: lý trí chi phối thế giới; vậy, trong lịch sử thế giới, mọi việc đều xảy ra một cách hợp lý. Điều xác tín ấy, điều trực giác ấy là một giả thuyết đối với lịch sử. Nhưng không phải là một giả thuyết ngay trong triết học: kiến thức dựa vào thuyết lý chứng minh rằng lý trí là bản thể và năng thể vô cùng, là bản chất cũng như hình thức vô cùng của mọi cuộc sống tự nhiên và mọi cuộc sống tinh thần, là sự phát lộ cái nội dung sống động ấy chính là nội dung của lý trí...

Giữa quý vị, có bạn chưa từng làm quen với triết học; bây giờ có lẽ tôi có thể thỉnh cầu những bạn ấy thuyết trình về lịch sử phổ quát với lòng tin chắc vào lý trí, với lòng ước ao khao khát hiểu biết lý trí: chắc chắn người ta phải đặt, như một đòi hỏi ở chủ thể, tại nền tảng công cuộc nghiên cứu khoa học, nguyện vọng có một quan niệm hợp lý, một kiến thức chân chính, chứ không phải là một mớ tri thức vụn vặt. Nếu quả thật trong lịch sử phổ quát, người ta chưa nghĩ đến lý trí, chưa từng nhìn nhận lý trí, ít ra người ta cũng phải có lòng tin vững chắc, bất di bất dịch rằng thế giới của trí tuệ và ý chí sáng suốt không bị phó mặc cho sự ngẫu nhiên, nhưng trái lại, phải tất yếu xuất hiện dưới ánh sáng của lý tưởng tự mình biết mình. Tuy nhiên, trong thực tế, tôi không dám đòi hỏi đức tin ấy trước. Điều nói sơ khởi của tôi, điều mà tôi sẽ còn nói nữa, không nên chỉ coi như một điều giả thiết mà thôi, dù lượng theo môn học của chúng ta*, mà như một sử quan bao trùm toàn bộ lịch sử như kết quả của những điều mà chúng ta sẽ cứu xét, kết quả mà tôi biết vì tôi đã biết toàn bộ lịch sử. Chính sự khảo sát ấy về lịch sử phổ quát phải làm nổi bật tổng kết sau đây: muôn sự đều xảy ra một cách hợp lý, lịch sử là một cuộc tiến hành hợp lý, tất yếu của Tinh thần phổ quát, cái tinh thần luôn luôn đơn nhất và luôn luôn đồng nhất, nhưng phát triển bản tính đơn nhất ấy trong cuộc dịch biến và cuộc hiện sinh của thế giới. Như đã nói ở trên, đó là tổng kết tất yếu của lịch sử.

Friedrich HEGEL, *Những bài giảng về triết lý lịch sử*, Dẫn nhập.

** Ý nói... không nên coi như một điều giả thiết mà thôi, vì có ý rộng lượng đối với môn triết học về lịch sử, được coi như môn học có thể đưa ra những điều giả thiết, không đòi hỏi những chân lý thực nghiệm.*

Lịch sử thế giới và những mưu thuật của lý tính (L'histoire universelle et les ruses de la raison)

Cũng như nơi Kant, lịch sử nơi Hegel thực hiện những cứu cánh chúng không đi vào trong ý đồ của những diễn viên trong các tấn tuồng lịch sử. Những kẻ này (Alexandre, César, Napoléon) hiện thân cho sự hợp nhất giữa cái phổ quát và cái đặc thù. Được tham vọng thúc đẩy (Không có gì vĩ đại được hoàn thành trong đời này mà không do đam mê) và bởi bản năng tối tăm muốn phế bỏ cái

lỗi thời của một thế giới vốn khó khăn để sống còn, họ thực hiện - mà không biết - những gì mà thời gian - chính là tại thế của khái niệm như là tính phủ định, đã làm cho trở thành tất yếu và đỡ dễ bằng bạo lực lịch sử của một thế giới mới. Chính bằng cách đó mà Ý niệm sử dụng những đam mê để tự thực hiện trong thế giới: con người tưởng mình muốn điều gì đó, thế nhưng một điều khác lại ra đời.

César tranh đấu để bảo đảm cho địa vị, danh vọng và sự an toàn của mình; và chiến thắng của ông trên những kẻ thù mà sức mạnh do bởi sự thống trị trên những tỉnh thành của đế quốc Lamã, cũng là sự chinh phục cả đế quốc; như thế, không đụng chạm đến hình thức của hiến pháp, ông vẫn trở thành người chủ cá nhân của cả Quốc gia. Điều mà với ông đáng giá là sự thực hiện kế hoạch lúc đầu có tính tiêu cực - trở thành ông chủ độc tôn của Lamã - thì tự thân điều đó cũng là một xác định tất yếu trong lịch sử của Lamã và của thế giới, theo cách ở đó không chỉ có quyền lợi riêng, cho ông ta, mà còn có một bản năng nó hoàn tất cái mà tự thân thời gian cũng kêu đòi. Những bậc vĩ nhân của lịch sử là những người mà các cứu cánh đặc thù bao hàm yếu tố bản chất vốn là ý chí của tinh thần phổ quát*. Người ta phải gọi họ là những vị anh hùng với tính cách họ đã mượn những cứu cánh và thiên tư của họ không chỉ trong dòng chảy của những sự kiện, nhưng tận nơi suối nguồn mà nội dung hãy còn tàng ẩn và chưa đạt đến tồn tại hiện thể, trong tinh thần nội tại, hãy còn là dòng chảy ngầm nó va vào thế giới bên ngoài như vào một hạt nhân và phá vỡ nó bởi vì nó không phải là sự cải thiện thích hợp cho hạt nhân này; - như vậy hình như họ mức ở nơi chính mình và hành động của họ đã tạo ra một tình huống và những điều kiện thế giới chúng có vẻ như chỉ là công việc và sự nghiệp của riêng họ.

Những cá nhân đó, nói chung, không có ý thức về Ý niệm, đối với những gì liên quan đến cứu cánh của họ; nhưng họ là những con người của hành động và của những chính sách. Đó cũng là những con người suy tưởng và hiểu biết cái gì là cần thiết, là tất yếu và đã đến lúc phải làm điều gì...

Nếu đi xa hơn, chúng ta ném một tia nhìn lên số phận của những nhân vật lịch sử này - những kẻ có thiên hướng là những người làm việc cho tinh thần vũ trụ (les hommes d'affaires du génie de l'Univers) chúng ta sẽ nhận thấy rằng đây chẳng phải là số phận hạnh phúc. Họ đâu được bình yên để tọa hưởng kỳ thành (ils n'en vinrent pas à une paisible jouissance), cả đời họ phải lao thân nhọc trí, cả bản tính họ dồn hết vào đam mê. Cứu cánh đạt được, họ gục ngã, như một bao đựng lương thực đã trút hết thóc ở bên trong. Hoặc họ yếu vong như Alexandre Đại đế, hay bị mưu sát như César, bị lưu đày ra hòn đảo vắng Nữ thánh Hélène, giữa trời nước quanh hiu như Napoléon. Niềm an ủi ghê rợn là những con người mang tầm vóc lịch sử lớn lao lại không có được cái mà chúng ta gọi là hạnh phúc, dầu là thứ hạnh phúc trong vàng son lộng lẫy hay chỉ là một hạnh phúc bình dị đơn sơ, niềm an ủi ấy, ai cảm thấy cần, tôi xin chỉ cho: quý vị có thể tìm thấy đầy trong lịch sử.

Friedrich HEGEL, *Bài giảng về triết lý lịch sử, Dẫn luận.*

** Bản tiếng Pháp: Les grands hommes de l'histoire sont ceux dont les fins particulières renferment le facteur substantiel qui est la volonté du génie universel.*

Tinh thần tuyệt đối: Nghệ thuật, tôn giáo, triết học

Tinh thần tuyệt đối là tinh thần đã trở thành tự thức nghĩa là bình đẳng với khái niệm về nó (bởi vì khái niệm tinh thần là tự ý thức), tinh thần tự thân và tự quy. Đó là kiến thức thuần túy về chính mình của Ý niệm hay là Ý niệm trong chân lý của nó. Tinh thần tuyệt đối gồm ba moments: nghệ thuật, tôn giáo và

khoa học (triết học như là kiến thức tuyệt đối) chúng tạo thành một tiên trình trong tự ý thức của Ý niệm.

CÁC BÀI GIẢNG VỀ MỸ HỌC (Leçons sur l'Esthétique)

Bộ tổng luận đồ sộ Mỹ học của Hegel được xuất bản sau khi ông mất. Đó là một tập hợp những bản thảo và ghi chú được một số môn đệ gom lại. Trái với Kant, Hegel ưu ái cái đẹp nghệ thuật so với cái đẹp tự nhiên và cố gắng nghĩ về lịch sử nghệ thuật mà ông trình bày như một sự hiển hiện của tinh thần. Ba thời kì chính yếu là nghệ thuật tượng trưng (Ấn Độ, Ai Cập), nghệ thuật cổ điển (Hy Lạp) và những nghệ thuật lãng mạn (Cơ đốc giáo).

Tất cả lịch sử nghệ thuật được quan niệm như một sự tiến bộ để thủ tiêu mâu thuẫn giữa nội dung ý niệm (tinh thần) của các tác phẩm và hình thức khả giác qua đó nó được thực hiện. Chỉ trong thi ca - nghệ thuật tối cao (giống quan niệm của Kant) - thì hình thức mới trở thành tinh thần và tương thích với nội dung.

Các tác phẩm nghệ thuật là những cái bóng khả giác (Les oeuvres d'art sont des ombres sensibles)

Nghệ thuật là sự hiện diện khả giác của Ý niệm. Nhưng cái khả giác tạo thành một giới hạn đối với Ý niệm mà nó sẽ vượt qua với tôn giáo và nhất là với triết lý. Từ thiên nhiên đến nghệ thuật, cái khả giác được nâng lên đến hình thức ngoại hiện (l'apparence) nghĩa là cái khả giác được lý tưởng hoá (le sensible idéalisé). Ấn dụ về cái bóng, có lẽ được gợi cảm hứng từ ấn dụ cái hang của Platon, diễn tả tiến trình phi thực hoá (la déréalisation progressive) của hình thức khả giác, từ kiến trúc đến thi ca, ngang qua điêu khắc, hội họa và âm nhạc.

** Hai bài trích văn sau đây từ Mỹ học của Hegel, chúng tôi mượn bản dịch của dịch giả Phan Ngọc (Nxb Văn học, 2005).*

Hứng thú nghệ thuật còn khác dục vọng thực tiễn ở chỗ nó để mặc đối tượng của mình tồn tại tự do ở trong “sự tồn tại cho mình”, trong lúc đó thì dục vọng phá hủy đối tượng, bằng cách rút từ đó ra cái ích lợi cho mình. Sự lý giải nghệ thuật khác sự khảo sát trí tuệ, sự khảo sát khoa học ở chỗ nó chú ý tới đối tượng ở trong sự tồn tại đơn nhất của đối tượng chứ không cố gắng biến đối tượng thành một tư tưởng phổ biến và một khái niệm.

(cc) Từ đó, ta thấy rằng mặc dầu tác phẩm nghệ thuật không thể tồn tại mà không có chất liệu cảm quan nhưng cái chất liệu cảm quan này chỉ được phép làm thành cái vỏ và cái ngoại hiện cảm quan mà thôi. Bởi vì tinh thần không tìm thấy trong yếu tố cảm quan tác phẩm nghệ thuật cái vật chất cụ thể có tính một sự tồn tại bên trong có tính chất kinh nghiệm và điều thể hữu cơ dồi dào là những điều mà dục vọng đòi hỏi. Nó cũng không tìm cái tư tưởng phổ biến nằm ngoài hoàn toàn ở trong lĩnh vực ý niệm. Trái lại, nó muốn tìm cái biểu hiện bên ngoài có tính chất cảm quan, là cái trong khi vẫn có tính chất cảm quan, đồng thời lại thoát khỏi cái chất liệu cảm quan, khỏi tính vật chất trần trụi.

Khác sự tồn tại trực tiếp của các đối tượng của tự nhiên, yếu tố cảm quan ở trong tác phẩm nghệ thuật được chiêm ngưỡng nâng lên thành một ngoại hiện thuần túy và tác phẩm nghệ thuật nằm ở chỗ trung gian giữa tính cảm quan trực tiếp và lĩnh vực thuộc vào tư tưởng lý tưởng. Nó vẫn chưa phải là một tư tưởng thuần túy, nhưng mặc dầu có tính chất cảm quan, nó vẫn chưa phải là một tồn tại vật chất trần

trông như một hòn đá, cây cỏ và các cơ thể sống. Bản thân yếu tố cảm quan ở trong nghệ thuật là thuộc vào lĩnh vực của lý tưởng nhưng khác tư tưởng khoa học, yếu tố lý tưởng này đồng thời còn tồn tại ở bên ngoài dưới hình thức những đồ vật.

Đối với tinh thần, ngoại hiện này của cảm quan đóng vai một hình ảnh, một hình dáng hay một âm thanh của sự vật. Điều ấy xảy ra bởi vì mặc dầu tinh thần vẫn để cho các đối tượng tồn tại tự do nhưng tinh thần lại không đi sâu vào bản chất bên trong của chúng (bởi vì làm thế thì các đối tượng sẽ thôi không tồn tại ở bên ngoài đối với tinh thần để làm thành những đối tượng cá biệt). Yếu tố cảm quan ở trong nghệ thuật chỉ nói với những tình cảm bên ngoài có tính chất lý thuyết, nó với thị giác và thính giác, trong lúc đó thì vị giác, khứu giác và xúc giác đều không tham dự vào sự thưởng thức nghệ thuật. Khứu giác, vị giác và xúc giác chỉ tiếp xúc với yếu tố vật chất với tính cách vật chất, cũng như với các phẩm chất cảm quan trực tiếp của nó: khứu giác tiếp xúc với những đối tượng vật chất sẽ bị hoà tan còn xúc giác tiếp xúc với sự nóng lạnh, vẻ trơn tru v.v... Các cảm giác bên ngoài này, do đó, không thể tiếp nhận những đối tượng của nghệ thuật vốn cần phải bảo vệ sự tồn tại độc lập thực tế của mình mà không chấp nhận hững quan hệ cảm quan thuần túy. Cái được chấp nhận đối với các cảm giác bên ngoài này không phải là cái đẹp ở trong nghệ thuật.

Xét về mặt cảm quan thì nghệ thuật cổ tình chỉ cấp cho chúng ta một hư ảo gồm những hình ảnh, những âm thanh, những chiêm ngưỡng, và ta không nên nghĩ rằng trong khi sáng tạo một tác phẩm nghệ thuật, con người do chỗ bất lực và bị hạn chế nên chỉ ghi lại cái vỏ của sự vật, cái sơ đồ của nó mà thôi. Bởi vì các hình ảnh cảm quan và các âm thanh này xuất hiện trong nghệ thuật không những là vì bản thân và vì sự xuất hiện trực tiếp của chúng, mà còn nhằm mục đích dùng hình thức này để thỏa mãn các hứng thú tinh thần cao hơn, cho nên chúng có khả năng thức tỉnh và lay động tất cả chiều sâu của ý thức và gây nên tiếng vọng của chúng ở trong tinh thần.

(b) Vì vậy, sở dĩ tác phẩm nghệ thuật là thế chỉ vì nó đã đi qua tinh thần và nảy sinh do hoạt động sản xuất của tinh thần. Điều này đưa chúng ta đến một vấn đề khác mà bây giờ chúng ta phải trả lời: mặt cảm quan cần thiết cho nghệ thuật xuất hiện như thế nào với tính cách một chủ thể sáng tạo.

Hoạt động chủ quan của nghệ sĩ tiêu biểu ở chỗ nó có những đặc điểm mà chúng ta đã thấy tồn tại khách quan trong tác phẩm nghệ thuật. Hoạt động ấy cần phải là một thứ hoạt động tinh thần đồng thời có được ở mình yếu tố cảm quan và trực tiếp. Song hoạt động này không phải là một công tác máy móc, không phải là sự khéo léo vô tình ở trong các biện pháp cảm quan hay là một hoạt động hình thức theo những quy tắc đã quy định cứng nhắc, cũng không phải là một sáng tạo khoa học đã chuyển từ cảm quan sang những biểu tượng trừu tượng và những tư tưởng hay là được thực hiện hoàn toàn ở trong các yếu tố của tư duy thuần túy. Ở trong sáng tác nghệ thuật, yếu tố tinh thần và yếu tố cảm quan cần phải thống nhất làm một.

Chẳng hạn khi xây dựng các tác phẩm thơ, dường như ngay từ đầu, ta có thể thể hiện tư tưởng dưới hình thức văn xuôi, đoạn cấp cho nó những hình ảnh, thể hiện bằng ngôn ngữ có vần v.v... kết quả là hình thức hình tượng chẳng qua chỉ là một trang sức và một y phục bên ngoài khoác lên những tư tưởng trừu tượng mà thôi. Song một biện pháp như vậy chỉ có thể tạo nên một bài thơ tồi mà thôi, vì cái mà ở trong một tác phẩm nghệ thuật thực sự được thể hiện thành một thể thống nhất gắn bó thì ở đây lại làm thành những hoạt động tách rời nhau.

Sáng tác chân chính này làm thành hoạt động của hư cấu nghệ thuật. Nó là một nhân tố của lý tính, của

tinh thần bởi vì nó tích cực vạch con đường đi tới ý thức, song nó nói lên dưới hình thức cảm quan, bởi vì chỉ có làm thế thì hư cấu mới có thể nhận thức được nó.

Ta có thể so sánh điều này với tính chất những câu nói của một người có được một kinh nghiệm sống phong phú đồng thời lại sâu sắc và hóm hỉnh. Người này tuy biết thông thạo cuộc đời yêu cầu những gì, cái gì là bản chất ràng buộc con người lại với nhau, sức mạnh gì làm họ vận động và xuất hiện ở họ nhưng tuy vậy anh ta vẫn không thể công thức hoá nó thành những quy tắc phổ biến của nội dung ấy cho mình cũng không thể truyền đạt nó cho những người khác dưới hình thức những suy nghĩ chung. Trái lại, anh ta dùng những câu chuyện cá biệt đã xảy ra trong thực tế hay được bịa đặt ra, dùng những minh họa thích hợp v.v... để giải thích cho mình và cho những người khác những điều anh ta nhận thức được. Ở trong biểu tượng của anh ta, tất cả đều mang hình thức những hình ảnh cụ thể, nhất định về thời gian và địa điểm với những tên gọi và những hoàn cảnh bên ngoài khác nhau. Song hình thức tưởng tượng này chẳng qua chỉ dựa trên sự hồi tưởng về kinh nghiệm đã qua, đã sống chứ tự thân nó vẫn chưa có tính chất sáng tạo hồi tưởng giữ lại và tái hiện từng chi tiết và cái vẻ bên ngoài của các biến tố này với mọi hoàn cảnh đi kèm, và do đó, vẫn không bộc lộ được cái phổ biến ở bản thân mình. Còn hư cấu sáng tạo của một nghệ sĩ là hư cấu của con người có trí tuệ to lớn và có con tim lớn; y nắm lấy và tạo ra những biểu tượng và những hình ảnh bằng cách bộc lộ những hứng thú sâu sắc nhất và phổ biến nhất của con người trong một sự thể hiện cảm quan hoàn toàn cụ thể, đầy hình ảnh.

Từ đó, ta thấy rằng hư cấu dĩ nhiên là dựa trên một thiên tư bẩm sinh, dựa trên tài năng, bởi vì sự sáng tạo của nó chứa đựng những mặt cảm quan. Kể ra, người ta còn nói cả về tài năng khoa học nữa. Song khoa học chỉ giả thiết phải có năng lực suy nghĩ khái quát là điều khác hư cấu và không đóng vai một cái gì bẩm sinh, mà chính lại là thoát ly khỏi mọi khoa học loại biệt theo ý nghĩa một thiên tư bẩm sinh thì sẽ đúng hơn. Còn hư cấu sáng tạo lại không thế. Bên cạnh các nét có tính chất trí tuệ, nó còn mang tính chất một hoạt động bản năng, bởi vì các nét chủ yếu của tác phẩm nghệ thuật là tính hình tượng và tính cảm quan đều cần phải có mặt ở trong nghệ sĩ với tính cách những mầm mống bẩm sinh và những ham muốn. Với tính cách một hoạt động không có ý thức, chúng thuộc về mặt bẩm sinh của con người. Kể ra, khả năng bẩm sinh vẫn chưa nói hết bản chất của tài năng và thiên tài, bởi vì sáng tác nghệ thuật còn là một hoạt động tinh thần tự giác nữa. Song mặt tinh thần này cần phải chứa đựng ở mình cả khả năng xây dựng hình tượng. Hầu như người nào cũng có thể thành công đến một trình độ nhất định trong một nghệ thuật nào đấy, nhưng muốn đạt đến trình độ ở đấy nghệ thuật thực sự bắt đầu thì cần phải có một tài năng nghệ thuật bẩm sinh to lớn.

Tài năng này đóng vai một khả năng bẩm sinh phần lớn có ngay từ thời thơ ấu và biểu lộ ở thái độ bản năng thôi thúc có được khả năng này muốn xây dựng hình tượng một cách sinh động và lôi cuốn bằng một chất liệu cảm quan để nhìn thấy việc tự biểu hiện mình và tự bộc lộ mình là hoạt động duy nhất hay là chủ yếu và phù hợp với mình. Như vậy, sự khéo léo về kỹ thuật có được rất sớm và đạt đến một trình độ nào đấy không vấp và gì hết là dấu hiệu của một tài năng bẩm sinh. Đối với một nhà điêu khắc mọi cái đều biến thành hình tượng và ngay từ khi nhỏ tuổi, anh ta đã dùng đất sét để cấp cho nó một hình thức, và nói chung, tất cả những gì cô vũ các tài năng này, tất cả những gì họ hình dung đều lập tức biến thành hình tượng, tranh vẽ, nhạc điệu hoặc bài thơ.

3. Thứ ba, trong một quan hệ nhất định, ngay cả nội dung của nghệ thuật vay mượn ở lĩnh vực cảm quan, ở tự nhiên, và nếu như ngay cả nội dung cũng mang tính chất tinh thần, thì người ta tiếp thu nó làm thế nào để cho yếu tố tinh thần ở đấy (chẳng hạn các quan hệ nhân tính) được thể hiện dưới hình

thức một hiện thực bên ngoài.

Friedrich HEGEL, *Những bài giảng về Mỹ học, Dẫn luận, ch. II.*

Nghệ thuật chỉ là moment đầu tiên của tinh thần tuyệt đối (L'art que le premier moment de l'esprit absolu)

Vì sự hạn chế mà cái khả giác ấn định cho nó, nghệ thuật không thể kỳ vọng là Ý niệm trong chân lý tuyệt đối của nó. Trong lãnh vực của tinh thần tuyệt đối, nghệ thuật chiếm một vị thế không cao bằng tôn giáo tiếp liền theo nó khi thay thế tính ngoại tại khả giác bằng tính nội tại của sự tĩnh tâm, tính nội tại vốn là đặc điểm của khái niệm như là chủ thể tính. Âm nhạc và thi ca thực hiện bước quá độ với tư cách là những nghệ thuật của tính nội tại.

Lịch sử nghệ thuật kết thúc với các nghệ thuật lãng mạn (theo nghĩa của Hegel), mọi sáng tạo tương lai tất yếu sẽ ghi khắc trong khuôn mặt siêu hình học cuối cùng này. Đó là ý nghĩa ta phải gán cho “kết thúc của nghệ thuật”. Sẽ không còn phải là nghệ thuật, hay ngay cả tôn giáo, nhưng chính khoa học triết học, trong thời hiện đại, mới có thể thoả mãn nhu cầu tuyệt đối. Sự kết thúc của nghệ thuật đồng thời cũng đánh dấu sự bắt đầu của mỹ học.

Những bài giảng này bàn về mỹ học. Đối tượng của nó là vương quốc cái đẹp rộng lớn, đúng hơn, lĩnh vực nghệ thuật, hay đúng hơn nữa, lĩnh vực sáng tác nghệ thuật.

Thực ra, danh từ Aesthetik (“mỹ học”) không hoàn toàn thích hợp với đối tượng chúng ta khảo sát, bởi vì mỹ học kể ra chỉ là khoa học, khảo sát cảm giác, tình cảm. Nếu hiểu như vậy, thì mỹ học đã nảy sinh ở trong trường phái Vônpho với tính cách một khoa học mới, hay ít nhất là với tính cách mầm mống của một nền triết học tương lai. Trong lúc đó, ở Đức vẫn quen khảo sát các tác phẩm nghệ thuật trong mối liên hệ với những tình cảm mà chúng kêu gọi lên - chẳng hạn liên hệ với khoái cảm, tình cảm ngây ngất, sợ hãi, cảm thương...

Bởi vì tên gọi “Asthetik” là không thích hợp và có tính chất hơi hợt, cho nên đã xuất hiện những cố gắng muốn sáng tạo một danh từ khác. Chẳng hạn, người ta đã đề nghị danh từ Kallistik. Nhưng tên gọi này cũng tỏ ra không ổn bởi vì cái khoa học chúng ta bàn đây không khảo sát cái đẹp nói chung, mà chỉ khảo sát cái đẹp ở trong nghệ thuật mà thôi. Do chỗ bản thân tên gọi đối với chúng ta không phải là quan trọng, chúng tôi sẵn sàng giữ danh từ “mỹ học”, nhất là vì nó đã được khẳng định ở trong tiếng nói hàng ngày. Tuy vậy, cách biểu hiện duy nhất đáp ứng nội dung khoa học của chúng trong đó là “triết học về nghệ thuật”, hay chính xác hơn nữa, “triết học của sáng tác nghệ thuật”.

1. Cái đẹp trong tự nhiên và cái đẹp trong nghệ thuật.

Sau khi đã chấp nhận định nghĩa nói trên, chúng ta, do đó, ngay lập tức loại trừ cái đẹp trong tự nhiên ra khỏi đối tượng của chúng ta. Giới hạn đối tượng như thế một phần có vẻ vô đoán. Người ta vẫn quen cho rằng khoa học nào cũng có quyền tùy ý quy định ranh giới lĩnh vực của mình căn cứ vào cách mình khảo sát. Nhưng không nên quan niệm ranh giới mỹ học là lĩnh vực cái đẹp nghệ thuật theo nghĩa như vậy.

Trong đời sống hàng ngày, người ta vẫn thường nói đến một màu đẹp, một bầu trời đẹp, một con sông đẹp, những con người đẹp. Chúng ta hãy khoan đi sâu vào những cuộc tranh luận về chỗ cấp tính chất đẹp cho những đối tượng như vậy, và, do đó, nêu lên cái đẹp trong tự nhiên, bên cạnh cái đẹp của nghệ thuật là có thể chấp nhận đến mức độ nào. Ngay giờ đây, chúng ta đã có thể khẳng định rằng cái đẹp trong nghệ thuật là cao hơn cái đẹp trong tự nhiên. Sở dĩ thế là vì cái đẹp trong nghệ thuật là nảy sinh

và được tái hiện trên cơ sở tinh thần và bởi vì tinh thần và các sản phẩm của tinh thần là cao hơn tự nhiên và các hiện tượng tự nhiên, cho nên cái đẹp nghệ thuật cũng cao hơn cái đẹp của tự nhiên.

Không những thế, nếu nói về mặt hình thức, thì bất kỳ ảo tưởng thẩm hại nào nảy sinh trong đầu óc con người cũng là “cao hơn” bất kỳ sáng tạo nào của tự nhiên, bởi vì mọi hư cấu dù sao cũng vẫn còn có một cái gì đó có tính chất tinh thần, cũng vẫn còn có tự do. Cố nhiên, mặt trời chẳng hạn, xét về nội dung, là một nhân tố tuyệt đối tất yếu; trái lại một ảo tưởng kỳ quặc là một vật ngẫu nhiên và sẽ biến mất nhanh chóng. Nhưng một mẫu mực của tồn tại tự nhiên như là mặt trời, nếu xét theo quan điểm “một tồn tại cho mình” thì sẽ là một vật bàng quan, bản thân không tự do và không tự nhận thức được mình. Còn khi ta nhìn mặt trời ở trong mối liên hệ tất yếu của nó với các tồn tại khác tương tự, ta sẽ không xét mặt trời theo quan điểm một tồn tại cho nó và, ta sẽ không xét mặt trời như một cái gì đẹp.

Sau khi nêu lên cái chân lý phổ biến cho rằng tinh thần và cái đẹp nghệ thuật gắn liền với tinh thần là cao hơn cái đẹp trong tự nhiên, cố nhiên chúng tôi hầu như vẫn chưa nói gì hết, bởi vì từ “cao hơn” là một cách nói hết sức mơ hồ. Nó giả thiết rằng cái đẹp trong tự nhiên và cái đẹp trong nghệ thuật ngỗ hầu cũng thuộc một phạm vi quan niệm như nhau thành ra hai lĩnh vực này chỉ khác nhau về số lượng, và do đó, chỉ có sự khác nhau bên ngoài mà thôi. Song từ “cao hơn” theo nghĩa tính ưu việt của tinh thần (cũng như tính ưu việt của cái đẹp của tác phẩm nghệ thuật do tinh thần tạo ra) so với tự nhiên không phải là một cái gì thuần túy tương đối. Chỉ có tinh thần mới là cái chân thực với tính cách một yếu tố bao quát tất cả, và tất cả cái đẹp sở dĩ là đẹp thực sự chẳng qua vì cái đẹp tham dự vào một cái cao hơn và do cái cao hơn này sản sinh ra. Xét theo nghĩa này, thì cái đẹp trong tự nhiên chỉ là phản ánh cái đẹp thuộc về tinh thần. Ở đây, trước mắt ta là một loại đẹp không hoàn mỹ, không đầy đủ, và xét về mặt bản chất, bản thân cái đẹp của tự nhiên là nằm trong tinh thần.

Chúng tôi nói thêm rằng việc hạn chế đối tượng mỹ học vào cái đẹp ở trong nghệ thuật sẽ hoàn toàn hợp chỗ, bởi vì mặc dầu người ta đã bàn ra tán vào về cái đẹp của tự nhiên (những người xưa lại nói về điều đó ít hơn chúng ta), thì mãi cho đến nay vẫn chưa có ai nảy ra ý nghĩ bắt tay nghiên cứu các đối tượng của thế giới tự nhiên theo góc độ cái đẹp của chúng và xây dựng một khoa học cho phép ta trình bày một cách có hệ thống những cái đẹp này. Trong khi vâng theo quan điểm cái hữu ích, người ta đã xây dựng, chẳng hạn, một khoa học về các đối tượng của tự nhiên giúp ta đấu tranh chống lại bệnh tật. Đó là khoa học về materia medica (dược vật học): khoa học này miêu tả khoáng vật, các sản phẩm hoá học, các thực vật và các động vật có ích đối với việc chữa bệnh. Nhưng xưa nay không có ai hợp nhất và khảo sát các thế giới khác nhau của tự nhiên theo quan điểm cái đẹp. Chúng tôi cảm thấy rằng những khái niệm của chúng ta về cái đẹp của tự nhiên là quá mơ hồ đến nỗi trong lĩnh vực này chúng ta không có tiêu chuẩn gì hết và vì vậy việc hợp nhất các đối tượng của tự nhiên theo quan điểm cái đẹp sẽ chẳng có ý nghĩa gì cả.

Những nhận xét về mở đầu trên đây về cái đẹp trong tự nhiên cũng như về cái đẹp của nghệ thuật, về mối quan hệ giữa hai cái này cũng như về việc gạt cái đẹp trong tự nhiên ra khỏi lĩnh vực khảo sát theo nghĩa đen là tất yếu để gạt bỏ mọi quan niệm có thể cho rằng các ranh giới của mỹ học dường như là chỉ lệ thuộc vào một sự lựa chọn võ đoán do tự chúng ta đưa ra. Ở đây, chúng minh ngay mối quan hệ qua lại giữa hai loại cái đẹp cũng không có căn cứ, bởi vì việc khảo sát quan hệ là thuộc nội dung bên trong của khoa học và do đó, chỉ sau này ta mới có thể phân tích và chứng minh mối quan hệ này một cách chi tiết hơn.

2. Bác bỏ một số luận điểm chống lại mỹ học

Sau khi đã quy định ranh giới như vậy, để có thể ở ngay giai đoạn mở đầu này chỉ nói đến cái đẹp ở trong nghệ thuật, chúng ta đã bắt gặp ngay những khó khăn mới.

Thứ nhất, người ta có thể ngờ vực không biết sáng tác nghệ thuật có xứng đáng được phân tích một cách khoa học hay không. Kể ra, nghệ thuật và cái đẹp xuất hiện ở trong các hoàn cảnh đời sống của ta chẳng khác gì một ông thần thiện: bằng cách tô điểm cái thế giới bên ngoài và cái thế giới bên trong của con người, nghệ thuật và cái đẹp đã cấp cho môi trường trong đó chúng ta sống một tính chất huy hoàng hơn, tươi vui hơn. Nghệ thuật làm cho các hoàn cảnh và sự diễn tiến phức tạp của đời sống hiện thực bớt nghiêm trang. Nó xua tan nỗi buồn bực của ta trong những giờ nhàn rỗi, và ngay cả ở nơi không thể có điều gì tốt lành thì ít nhất nghệ thuật cũng thay thế những cái xấu, và điều đó vẫn còn tốt hơn là cái xấu. Nhưng nếu như có thể tìm thấy nghệ thuật với các hình thức hấp dẫn của nó trong mọi vật - từ cách trang sức thô lỗ của những người dã man đến vẻ phong phú huy hoàng của một điện thờ tráng lệ - thì tự bản thân các hình thức này cũng vẫn dường như nằm ngoài phạm vi những mục đích chân thực cuối cùng của đời sống. Và mặc dầu các hình tượng của một nhà nghệ sĩ không cản trở tính chất nghiêm túc của các mục đích ấy mà, xét cho cùng, đôi khi lại còn giúp đỡ cho nó vì chúng ít nhất là giúp ta tránh khỏi cái xấu thì ta phải thừa nhận rằng nghệ thuật liên quan tới những giây phút tinh thần nhàn rỗi, thư thái, trong lúc đó, trái lại, những quyền lợi trọng yếu đòi hỏi tinh thần phải căng thẳng. Do đó, cố gắng khảo sát với tất cả tính nghiêm túc của khoa học cái mà tự thân là không nghiêm túc có thể có vẻ là một điều hợm hĩnh kỳ quặc.

Theo một cách nhìn tương tự, dù cho ta chấp nhận tình trạng mềm yếu về tinh thần do hứng thú nghệ thuật dẫn đến không phải là tình trạng nhu nhược tai hại, thì nghệ thuật cũng vẫn là một điều xa xỉ. Do đó, nhiều khi đã nảy sinh như câu phải bảo vệ sáng tác nghệ thuật chống lại những người cho rằng nghệ thuật là một điều xa xỉ đối với cần thiết thực tiễn nói chung và nhất là đối với đạo đức và tôn giáo. Và bởi vì xét theo quan điểm này, nếu ta không thể nào chứng minh rằng nghệ thuật là vô hại thì ít nhất chỉ còn cách hình dung sự việc như sau: những cái lợi gắn liền với điều xa xỉ này của tinh thần vẫn nhiều hơn những cái hại mà nó đưa đến.

Đứng trước vấn đề này, nhiều khi người ta cấp cho nghệ thuật những mục đích nghiêm túc. Người ta đã cố gắng hình dung nghệ thuật là môi giới giữa lý tính và cảm tính, giữa thiên chức và nhiệm vụ: nghệ thuật điều hoà những yếu tố vẫn xung đột nhau này ở trong tình trạng đấu tranh gay go và đối lập nhau. Nhưng dù cho có chấp nhận rằng nghệ thuật có những mục đích nghiêm túc hơn đi nữa, thì lý trí và nhiệm vụ cũng không được lợi gì qua việc cố gắng tìm một mắt xích trung gian như vậy. Sở dĩ thế là vì về thực chất, hai cái này không chịu đựng một sự pha trộn nào hết và không thể xuất hiện ở trong tình trạng hoà giải như vậy - bởi vì các yếu tố này đòi hỏi một tính chất thuần túy mà chúng có được ở bản thân. Đã thế, tất cả những điều này xem ra cũng vẫn chưa làm cho sáng tác nghệ thuật trở thành một đối tượng xứng đáng với sự nghiên cứu khoa học hơn. Ở đây, nói đến một sự phục vụ hai mặt: một mặt, là phải phục vụ những mục đích cao hơn; một mặt, là phải phục vụ những công việc nhàn rỗi hơn và phù phiếm hơn, và trong khi phục vụ như vậy, nghệ thuật chỉ đóng vai một phương tiện chứ không phải một mục đích tự thân.

Cuối cùng, nếu nói đến bản thân hình thức phương tiện này, thì hình thức này bao giờ cũng chứa đựng ở mình một thiếu sót nào đấy. Bởi vì nếu như nghệ thuật thực sự phục vụ những mục đích nghiêm túc hơn, và ảnh hưởng của nó dẫn tới những kết quả nghiêm túc hơn thì điều này lại được thực hiện bằng lừa dối. Nghệ thuật sống ở ngoại hiện (Schein). Nhưng mọi điều này dễ dàng phù hợp với điểm: không

nên sử dụng biện pháp lừa dối để đạt tới mục đích cuối cùng của bản thân là chân thực. Nếu trong một trường hợp nào đó, lừa dối có thể giúp ta đạt đến mục đích thì chỉ trong một phạm vi rất hạn chế mà thôi, chứ không thể nào là một phương tiện chắc chắn để đạt tới đích. Sở dĩ thế là vì phương tiện cần phải phù hợp với phẩm cách của mục đích. Chỉ có cái chân thực thì mới làm nảy sinh được cái chân thực, còn ngoại hiện và lừa dối thì không thể nào sản sinh cái chân thực được. Cũng vậy, khoa học chỉ nên khảo sát những hứng thú chân thực của tinh thần căn cứ vào tình trạng chân thực của hiện thực và phù hợp với hình thức chân thực của biểu hiện về hứng thú này.

Về mặt này, có thể nảy sinh những ảo tưởng cho rằng nghệ thuật khó có thể được nghiên cứu một cách khoa học bởi vì nghệ thuật chẳng qua chỉ là một trò chơi thú vị, và dù cho có theo đuổi những mục đích nghiêm túc hơn đi nữa, thì nghệ thuật vẫn mâu thuẫn với chính bản thân các mục đích ấy. Nói chung, nhiệm vụ của nghệ thuật là thuần túy phục vụ cả ở trong mục đích nghiêm túc cũng như ở trong trò chơi. Không những thế, yếu tố cốt tử của nghệ thuật cũng là những phương tiện mà nghệ thuật sử dụng để tác động đến con người, đó là ngoại hiện và lừa dối.

Thứ hai, chúng ta lại càng dễ hình dung rằng mặc dầu thích hợp với tư duy triết học, nhưng nghệ thuật cũng không phải là một đối tượng thích hợp với sự khảo sát khoa học theo nghĩa đen của từ này. Bởi vì cái đẹp trong nghệ thuật là nhằm hướng về tình cảm, cảm giác, trực giác, tưởng tượng. Lĩnh vực của cái đẹp khác với lĩnh vực tư tưởng và việc lý giải hoạt động nghệ thuật và các sản phẩm của hoạt động này đòi hỏi một chức năng khác tư duy khoa học. Không những thế, điều chúng ta thường thức trong cái đẹp nghệ thuật, đó là tính chất tự do của các sáng tác và các hình thức hình tượng. Trong khi sáng tạo hay thưởng thức các tác phẩm nghệ thuật, chúng ta dường như thoát khỏi mọi xiềng xích, mọi quy tắc đã được đưa ra. Sau khi thoát ly khỏi cái sức mạnh nghiệt ngã của các quy luật và sự tập trung ồ ạt của tư tưởng, chúng ta tìm sự yên tĩnh và cuộc sống tươi mát trong các hình tượng nghệ thuật. Đối lập lại cái vương quốc của hình bóng là nơi ý niệm ngự trị, chúng ta hướng về cái hiện thực vui tươi, tràn đầy nhựa sống.

Cuối cùng, các tác phẩm nghệ thuật là bắt nguồn từ các hoạt động tự do của trí tưởng tượng phóng túng, trí tưởng tượng phóng túng khi xây dựng các hình tượng mà nó tưởng tượng ra, vẫn tự do hơn là bản thân thiên nhiên. Không những nghệ thuật có thể có được tất cả tính chất phong phú của các hình thức tự nhiên rạn rỡ với vẻ đẹp muôn hình ngàn sắc của nó, mà nghệ thuật còn đi xa hơn nữa, và rút từ trong trí tưởng tượng sáng tạo ra những cái vô tận của mình. Đứng trước sự phong phú vô biên của trí tưởng tượng và các sáng tác tự do của trí tưởng tượng, tư tưởng dường như mất dũng khí và sẵn sàng từ bỏ cái tham vọng nó vẫn ôm ấp là giải thích hoàn toàn các hình tượng này của trí tưởng tượng phóng túng, đưa ra lời xét xử của mình đối với chúng và quy cho chúng về những công thức phổ biến.

Còn về khoa học thì về hình thức của mình, như nó giả thiết, khoa học lại gắn liền với tư duy trừu tượng là cái làm chúng ta thoát khỏi cái khối lượng các chi tiết. Vì vậy, một mặt, khoa học gạt bỏ tưởng tượng là cái bao giờ cũng mang ở mình dấu ấn của tính ngẫu nhiên và tính vô đoán, tức là khoa học loại trừ chức năng hoạt động và thưởng thức nghệ thuật.

Mặt khác, nếu như chúng ta đồng ý cho rằng nghệ thuật cần phải làm cho tính chất khô khan cứng rắn của khái niệm thành sinh động, bổ sung các khái niệm trừu tượng tẻ nhạt của khoa học bằng sức sống hiện thực và làm cho khái niệm hoà hợp với hiện thực, do đó chấm dứt được tình trạng chia rẽ này, thì sự phân tích nghệ thuật chỉ theo quan điểm tư tưởng mà thôi sẽ lại gạt bỏ, thủ tiêu mất phương tiện bổ sung lẫn nhau do nghệ thuật sáng tạo ra, sẽ kéo khái niệm trở về tính chất giản đơn không có sinh khí

và tính chất trừu tượng hư ảo của nó.

Không những thế, về nội dung của mình, khoa học nghiên cứu một cái gì ở bản thân mình là tất yếu. Và bởi vì mỹ học gạt bỏ cái đẹp của tự nhiên, cho nên ta có thể cảm thấy rằng về mặt này không những ta không được lợi mà thậm chí còn rời khỏi cái tất yếu càng xa hơn nữa. Đó là vì tự thân danh từ “tự nhiên” đã gợi cho ta một biểu tượng về tính tất yếu và tính quy luật tức là về những quan hệ thích hợp hơn với sự phân tích khoa học, với nhận thức khoa học. Trái lại, tinh thần nói chung, mà nhất là trí tưởng tượng phóng túng thì ở đây so với tự nhiên, tinh thần làm thành một hiện tượng thường thường là vô đoán chẳng có quy luật gì, nói khác đi, thoát khỏi mọi cơ sở khoa học.

Do đó, về tất cả các mặt này cả về nguồn gốc cũng như về ảnh hưởng và các ranh giới, nghệ thuật có vẻ là một cái gì tách khỏi khoa học, và không phải là một miếng đất tốt để áp dụng khoa học. Sáng tác nghệ thuật dường như đối lập lại mọi việc dùng tư tưởng để quy tắc hoá và ta có thể nghĩ rằng đối tượng này không đáp ứng những đòi hỏi của sự phân tích khoa học theo nghĩa đen.

Những ngờ vực như vậy (và những ngờ vực khác tương tự) về khả năng xử lý các sáng tác nghệ thuật một cách thực sự khoa học là bắt nguồn từ những biểu tượng, từ những quan điểm và những ý nghĩ hàng ngày. Các ý kiến này đã được phát triển chi tiết đến phát chán trong các tác phẩm ngày xưa; nhất là các tác phẩm của người Pháp về cái đẹp và về các nghệ thuật khác nhau. Các sự kiện mà các tác phẩm này dẫn ra một phần là xác thực, và các nhận định phát biểu về vấn đề này mới thoát nhìn cũng có vẻ đúng. Chẳng hạn, quả thực là các hình thức của cái đẹp cũng đa dạng như tính chất phổ biến của hiện tượng cái đẹp mà chúng ta bắt gặp ở mọi nơi. Nếu như người ta muốn, người ta có thể xuất phát từ những sự kiện này để rút ra kết luận rằng ở trong bản chất của con người, mọi người đều có bản năng về cái đẹp, và sau đó đi đến kết luận rằng không thể có những quy luật chung nào về cái đẹp và thị hiếu bởi vì các quan niệm về cái đẹp là vô cùng đa dạng và do đó, mang tính chất cá nhân.

Trước khi chuyển từ những nhận định chung sang bản thân đối tượng, chúng tôi cần phải đưa ra vấn đề tất dưới hình thức chuẩn bị những lời bác bỏ mọi điều phê phán và ngờ vực có thể có.

Trước hết là vấn đề sáng tác nghệ thuật có xứng đáng được phân tích một cách khoa học hay không. Hiển nhiên là ta có thể dùng nghệ thuật cả vào những trò chơi giải trí: nghệ thuật có thể là một nguồn giải trí và tiêu khiển. Nó có thể tô điểm hoàn cảnh trong đó con người sống, làm cho bề ngoài của cuộc sống trở thành hấp dẫn hơn và nêu bật các đối tượng bằng cách tô điểm cho chúng. Nếu đi theo con đường này thì nghệ thuật thực tế sẽ không phải là nghệ thuật độc lập, sẽ không phải là nghệ thuật tự do mà sẽ là nghệ thuật phục vụ. Chúng tôi cũng muốn nói về nghệ thuật tự do cả về quan điểm mục đích, cũng như về quan điểm phương tiện để đạt đến mục đích. Nhưng không phải chỉ là một nghệ thuật là có thể phục vụ những mục đích xa lạ với bản chất mình với tính cách một phương tiện thứ yếu. Nó cũng có chung đặc điểm này với tư tưởng: số là ta có thể dùng khoa học làm phương tiện khảo sát để nhằm đạt tới những mục tiêu hữu cơ và với tính cách những biện pháp ngẫu nhiên. Lúc đó, bản thân nghệ thuật sẽ không quy định nhiệm vụ cho mình, mà sẽ nhận nhiệm vụ từ những đối tượng khác và từ hoàn cảnh khác. Nhưng một khi thoát khỏi vai trò phụ thuộc này đối với tư tưởng, một khi nó đã trở thành tự do và độc lập, nghệ thuật sẽ vươn tới chân lý và trong lĩnh vực của chân lý, nghệ thuật sẽ trở thành độc lập và chỉ thực hiện những mục tiêu riêng của mình mà thôi.

Chỉ ở trong trình độ tự do này, sáng tác nghệ thuật lần đầu tiên mới trở thành nghệ thuật chân chính và chỉ khi nào sáng tác nghệ thuật nhập vào cùng một phạm vi chung với tôn giáo và triết học và chỉ là

một trong những phương thức nhận thức và biểu hiện cái thân linh, những quyền lợi sâu sắc nhất của con người, những chân lý tinh thần rộng lớn nhất thì, đến lúc đó, sáng tác nghệ thuật mới giải quyết được những nhiệm vụ tối cao của mình. Các dân tộc đã ký thác vào sáng tác nghệ thuật những chiêm ngưỡng nội tâm và những biểu tượng của mình. Nghệ thuật thường thường là một cái chìa khoá, và ở một vài dân tộc, đó là cái chìa khoá duy nhất để hiểu sự khôn ngoan sáng suốt và tôn giáo của họ. Nghệ thuật có được đặc tính này ngang với tôn giáo và triết học song điểm độc đáo của nó là ở chỗ: ngay cả các đối tượng siêu việt nhất cũng được nghệ thuật thể hiện dưới một hình thức cảm quan, bằng cách làm cho các đối tượng ấy gần tự nhiên hơn, gần tính chất biểu hiện của tự nhiên hơn, gần tri giác và tình cảm hơn. Trong khi thâm nhập vào nơi sâu thẳm của thế giới siêu cảm quan, tư tưởng lúc đầu đối lập cái thế giới ấy với nhận thức trực tiếp và với cảm giác, thành một cái gì thuộc thế giới bên kia; chính tự do của nhận thức tư duy được giải phóng khỏi quyền lực của cái thế giới bên này - là cái mang tên hiện thực cảm quan và thế giới hữu hạn. Nhưng khi đoạn tuyệt như vậy với thế giới bên này thì chính tinh thần lại chữa được cái vết thương mà tinh thần đã tự gây ra cho mình ở trong sự vận động tiến lên của mình: từ bản thân tinh thần sản sinh ra các tác phẩm nghệ thuật làm thành cái mắt xích trung gian đầu tiên là mắt xích điều hoà các hiện tượng bên ngoài, cảm quan quá độ với tư duy thuần túy điều hoà tự nhiên và hiện thực hữu hạn với tự do vô hạn của tư duy nhằm lý giải sự vật.

Hơn nữa, sự khẳng định cho rằng yếu tố nghệ thuật là một cái gì không có giá trị, chỉ là cái ngoại hiện và sự lừa dối, thì điều chỉ trích này dường như đúng đắn hiển nhiên nếu ta được nghệ thuật bộc lộ và phát hiện. Kể ra, bản chất cũng hiện cả ở trong thế giới hàng ngày ở bên trong cũng như thế giới hàng ngày ở bên ngoài. Song ở đây, bản chất lại biểu lộ dưới hình thức một cõi hỗn mang của những điều ngẫu nhiên lộn xộn, bởi vì bản chất bị tính trực tiếp của yếu tố cảm quan và bị những nét vẽ đoán tình huống, biến cố, tính cách... xuyên tạc mất. Nghệ thuật giải phóng nội dung chân thực của các hiện tượng ra khỏi ngoại hiện và sự lừa dối ẩn nấp trong cái thế giới xấu xa bóng chóp ấy và truyền đạt cho nó một hiện thực cao hơn do tinh thần sản sinh ra.

Như vậy, nghệ thuật không những không phải là một ngoại hiện trần trụi mà ta phải thừa nhận rằng các tác phẩm của nó có một thực tại cao hơn và chân thực hơn so với tồn tại khách quan hàng ngày.

Những miêu tả nghệ thuật đưa đến không thể nào gọi là ngoại biên hư ảo dù cho có so sánh chúng với những miêu tả có vẻ chân thực hơn của tác phẩm lịch sử. Yếu tố các tác phẩm lịch sử miêu tả không phải là tồn tại trực tiếp, mà là ngoại hiện có tính chất tinh thần của nó. Ngoài ra, nội dung tác phẩm lịch sử không khỏi có những đặc điểm ngẫu nhiên của hiện thực, với các biến cố, các chi tiết và các đặc điểm đặc thù, trong lúc đó thì tác phẩm nghệ thuật lại nêu rõ cho chúng ta thấy những lực lượng vĩnh viễn thống trị lịch sử mà không có những nét thứ yếu của tồn tại cảm quan trực tiếp và cái vẻ bên ngoài hư ảo của nó.

Nếu như phương thức các hình tượng nghệ thuật xuất hiện đối với chúng ta được gọi là hư tưởng căn cứ trên sự so sánh với tư tưởng triết học, với các nguyên lý tôn giáo và đạo đức, thì điều đó là đúng, bởi vì hình thức trong đó nội dung biểu hiện ở trong lĩnh vực tư tưởng hiển nhiên là một thực tại hết sức chân thực. Song nếu so sánh với ngoại hiện của một tác phẩm sử học và tồn tại cảm quan trực tiếp thì ngoại hiện của nghệ thuật lại có được ưu điểm sau đây: nó kéo ta ra ngoài các giới hạn, chỉ cho ta thấy một cái gì đó có tính chất tinh thần, và cái này nhờ nghệ thuật cần phải trở thành đối tượng của biểu tượng chúng ta. Trái lại, một hiện tượng trực tiếp tuy không bị xem là một điều lừa dối mà là một hiện tượng hiện thực và chân thực, nhưng thực ra cái được tri giác trực tiếp chỉ che mờ và che đậy cái

chân thực mà thôi. So với tác phẩm nghệ thuật thì cái vỏ khô cứng của tự nhiên và của thế giới đời sống hàng ngày làm cho tinh thần càng khó thâm nhập vào ý niệm hơn.

Song trong khi dành cho nghệ thuật một địa vị cao như vậy, ta cần phải nhớ rằng: nghệ thuật, về hình thức cũng như về nội dung, đều không làm thành một phương thức cao hơn và tuyệt đối để cho tinh thần nhận thức được các hứng thú chân chính của mình. Do hình thức của mình, nghệ thuật còn bị hạn chế bởi một nội dung cụ thể. Chỉ có một phạm vi nhất định và một trình độ nhất định của cái chân thực là có thể hiện bằng hình thức của tác phẩm nghệ thuật. Để cho một chân lý nào đấy có thể trở thành nội dung thực sự của nghệ thuật, thì nội dung ấy phải có khả năng được chuyển một cách thích hợp sang một hình thức cảm quan. Các vị thần Hy Lạp chẳng hạn là thuộc loại chân lý như vậy. Đối lập lại điều này, còn có một cách hiểu sâu sắc hơn về chân lý khi chân lý không phải là gần gũi, họ hàng như vậy với cảm quan để cho chất liệu cảm quan có thể chấp nhận nó và cấp cho nó một biểu hiện tương ứng. Chẳng hạn, các quan niệm Thiên Chúa giáo là như thế; tinh thần thế giới ngày nay, nói đúng hơn tinh thần tôn giáo chúng ta và của nền văn hoá chúng ta là được xây dựng trên một lý tính được nâng lên một trình độ cao hơn so với trình độ trong đó nghệ thuật làm thành hình thức cao nhất để nhận thức cái tuyệt đối.

Tính chất đặc thù của sáng tác nghệ thuật và của những sáng tạo của nó không cho phép chúng ta thực hiện đòi hỏi cao nhất của mình một cách đầy đủ hơn. Chúng ta đã bước ra khỏi cái thời đại trong đó người ta có thể thần thánh hoá các tác phẩm nghệ thuật và sùng bái nó như sùng bái thần linh. Ấn tượng mà các tác phẩm nghệ thuật ngày nay gây cho chúng ta đã mang tính chất lý trí hơn: các tình cảm và các tư tưởng mà các tác phẩm nghệ thuật làm nảy sinh ở ta còn đòi hỏi phải được một sự kiểm tra cao hơn nữa và được khẳng định căn cứ vào những nguồn gốc khác. Sự suy nghĩ và tư duy đã vượt quá tác phẩm nghệ thuật. Nếu có người nào thích than phiền và phủ nhận một tình trạng như vậy, thì anh ta có thể cho rằng hiện tượng này là một triệu chứng của sự suy đồi và đổ lỗi cho tình trạng ở thời chúng ta các dục vọng và các quyền lợi ích kỷ đã chiếm ưu thế và giết chết cái thái độ nghiêm túc mà nghệ thuật đòi hỏi cũng như giết chết niềm vui mà nghệ thuật đem đến cho anh ta. Anh ta có thể tố cáo các điều kiện nặng nề của thời đại chúng ta về mặt này, đổ lỗi cho cái hoàn cảnh phức tạp của đời sống chính trị và sinh hoạt xã hội mà theo anh ta, đã không cho phép tinh thần (lúc này đã bị những quyền lợi nhỏ nhặt cầm tù) được giải phóng khỏi những quyền lợi ấy để vươn lên những mục tiêu cao cả của nghệ thuật. Theo anh ta, chính lý trí con người lại chạy theo những điều kiện vật vờ này và những lợi ích vụn vặt hàng ngày; bản thân trí tuệ đã dành toàn tâm toàn ý vào những khoa học chỉ bó ích trong việc đạt đến những mục đích thực tiễn thứ yếu. Nó bị quyến rũ và lâm vào cảnh đầy ải tự nguyện vào cõi sa mạc cô liêu này.

Dù cho tình hình là thế nào đi nữa, ngày nay nghệ thuật không còn đem đến cho cái khoái cảm tinh thần mà các thời đại xưa cũng như các dân tộc xưa đã tìm thấy ở nó và họ chỉ tìm thấy khoái cảm ấy ở nó mà thôi. Khoái cảm này, ít nhất là về mặt tôn giáo, trước đây gắn liền hết sức khăng khít với nghệ thuật.

Những ngày tươi đẹp của nghệ thuật Hy Lạp và cái thời hoàng kim buổi văn kỳ thời Trung cổ đã qua rồi. Nền văn hoá hiện đại của chúng ta xây dựng trên sự suy nghĩ đã khiến chúng ta có nhu cầu bám lấy những quan điểm chung, cả đối với ý chí cũng như đối với những suy luận và quy định từng tư tưởng và từng hành động của ta theo các quan điểm này. Các hình thức, các quy tắc, các nhiệm vụ, các luật lệ chung đã quy định hành vi của chúng ta và chỉ đạo cuộc đời chúng ta. Còn hứng thú đối với nghệ thuật

cũng như sáng tác nghệ thuật thì lại đòi hỏi một tính chất sinh động khi cái khái quát không tồn tại dưới hình thức những quy tắc và những châm ngôn; trái lại đóng vai một cái gì đồng nhất với những trạng thái tâm hồn và những cảm xúc, và lúc đó hư cấu chứa đựng ở mình cái khái quát và cái hợp lý trong trạng thái nhất trí với các hiện tượng cảm quan cụ thể.

Friedrich HEGEL, Các bài giảng Mỹ học. Dẫn luận, ch.I.

NHỮNG BÀI GIẢNG VỀ TRIẾT LÝ CỦA TÔN GIÁO (Leçons sur la Philosophie de la Religion)

Cũng như đối với bộ Mỹ học, đây là văn bản được tạo thành từ những bản thảo của Hegel và những ghi chép trong lớp của các sinh viên môn đệ của ông. Triết học Hegel về tôn giáo bao gồm mọi tôn giáo trong lịch sử như là những moments dẫn dắt trên tự thức của Thượng đế (của Ý niệm tuyệt đối) trong tôn giáo mặc khải, mà chân lý hệ tại chỗ tôn giáo đó đã được Thượng đế mặc khải cho con người nhờ đó có được tri kiến về Thượng đế cũng như Thượng đế có tự thức nơi con người.

Tôn giáo tuyệt đối chân thực là Cơ Đốc giáo, đặc biệt là trong hình thức của giáo phái Luther, bởi vì nó mở ra cuộc hoà giải toàn diện giữa Thượng đế với trần gian và như thế nó là tôn giáo của tự do.

Giải minh tư biện về Thượng đế ba ngôi (l'Interprétation spéculative du Dieu trinitaire)

Những tín điều của Cơ Đốc giáo chỉ bất khả lãnh hội đối với tư tưởng giác tính, chứ không đối với tư tưởng thuần lý. Tư tưởng này tìm thấy trong tín điều ba ngôi - bí ẩn nhất đối với giác tính - đồng nhất tính của đồng nhất tính và phi đồng nhất tính (l'identité de l'identité et de la non-identité), nói cách khác là khái niệm. Thượng đế chỉ là tinh thần trong tư cách là Thượng đế ba ngôi. Nhất thể tam vị (La Trinité) là phương cách phi khái niệm mà tôn giáo mặc khải (la religion révélée) tự biểu thị bản chất biện chứng của khái niệm mà nó trực cảm dưới hình thức tình yêu. Vậy là chính triết học chứng thực cho tôn giáo mà nó là Aufhebung (sự nâng lên). Về điểm này cũng như về nhiều điểm khác, Hegel đứng ở đối điểm của "Triết học Khai sáng" mà ông coi sự phê phán tôn giáo của nó là phi lý.

Như vậy, trước tiên chúng ta phải chiêm ngưỡng Thượng đế trong ý niệm vĩnh hằng của Ngài, như là hữu thể tự thân và tự quy, nhưng cũng có thể nói là trước hoặc ở trong công trình sáng thế. Trong tư cách tự thân, đó là ý niệm vĩnh hằng còn chưa được thiết định trong thực tại tính của nó, đó chỉ là Ý niệm còn trong tính trừu tượng. Nhưng Thượng đế là tác giả của thế giới, điều đó thuộc về hữu thể của Ngài, về yếu tính của Ngài (1). Người ta sẽ biết về Ngài một cách bất toàn nếu người ta không quan niệm Ngài như thế. Sự kiện Ngài là tác giả của vũ trụ không phải là một hiện thể (actus) chỉ diễn ra một lần duy nhất (2); cái gì được hàm chứa trong Ý niệm là một moment vĩnh hằng, một xác định vĩnh hằng của Ý niệm.

Thượng đế trong ý niệm vĩnh hằng của Ngài chỉ mới hẵng còn là trong yếu tố trừu tượng của tư tưởng, một biểu tượng trừu tượng chứ chưa phải là một khái niệm thuần lý (abstrakte Idee des Denkens, nicht des Begreifens) (3). Cái Ý niệm thuần túy đó (reine Idee) là cái chúng ta đã biết và chúng ta không cần phải nắn nà lâu với nó.

Ý niệm vĩnh hằng đó, thật ra, đồng nhất với cái mà người ta vẫn gọi là Tam vị Nhất thể (la Sainte

Trinité). Chính là Thượng đế, sự hợp nhất đời đời của Ba Ngôi. Tinh thần là quá trình đó, là vận động đó, là đời sống đó. Sự sống đó hệ tại chỗ tự dị biệt hoá chính mình, tự xác định, sự tự dị biệt hoá đầu tiên chính là Ý niệm phổ quát đó. Phổ quát tính đó chứa đựng toàn thể tính của Ý niệm, nhưng tuy nhiên nó chỉ là Ý niệm tự thân. Trong phán đoán này (Urteil) còn có tha thể, cái đối nghịch lại cái phổ quát, cái đặc thù, Thượng đế trong tư cách Ngài tự dị biệt hoá với chính mình nhưng theo cách là cái được dị biệt hoá đó là Ý niệm trong toàn thể tính, tự thân và tự quy; cũng theo cách là hai xác định này là một đối với nhau, một đồng nhất tính; rằng sự dị biệt này không chỉ được vượt qua (aufgehoben) (4), rằng không những chúng ta biết nó mà người ta còn thiết định rằng hai cái dị biệt hoá này là đồng nhất. Chính bản chất của tinh thần là như thế, hay là, diễn tả bằng những từ ngữ của tình cảm - đó là tình yêu vĩnh cửu: Thánh Linh (le Saint-Esprit) là tình yêu vĩnh cửu.

Khi người ta nói: Thượng đế là tình yêu, đó là lời vĩ đại và chân thực. Nhưng sẽ là phi lý khi nghĩ về điều đó theo cách tầm thường, như là một xác định thông thường, không phân tích bản chất của tình yêu. Tình yêu dị biệt hoá hai hữu thể vốn không phân biệt nhau một cách tuyệt đối (5). Ý thức, cảm thức về đồng nhất tính này trong khi hữu thể của mình ra khỏi chính mình và ở trong tha thể, đó là tình yêu. Tôi không sở hữu tự ý thức nơi chính mình nhưng nơi tha nhân, một tha nhân mà chỉ ở nơi người đó tôi mới thấy vừa lòng và hoà hợp với chính tôi, bằng không tôi rơi vào mâu thuẫn, tôi rã rời phân ly... Cùng lúc tha nhân đó cũng phóng thể khỏi chính mình, sở hữu tự ý thức nơi tôi. Cả hai chúng ta chỉ là ý thức về hữu thể bên ngoài chính mình (Aussersichsein-notre être-hors-de-nous-même) của chúng ta, và ý thức về đồng nhất tính nơi chúng ta, cái trực quan, cái cảm thức, cái tri kiến về sự hợp nhất. Đó là tình yêu, và người ta sẽ nói về tình yêu bằng một diễn từ rỗng tuếch nếu người ta không biết rằng tình yêu vừa là một sự dị biệt hoá lại vừa là một tiến trình vượt qua sự dị biệt (6).

Thượng đế là tình yêu, nghĩa là sự dị biệt hoá này đồng thời là quá trình hư vô hoá sự dị biệt, một cuộc hí lộng muôn đời trong hoạt động tự dị biệt hoá không hề nghiêm túc chút nào, sự dị biệt được thiết định như là sẽ được vượt qua, nghĩa là Ý niệm đơn thuần, vĩnh cửu.

Friedrich HEGEL, *Những bài giảng về triết lý tôn giáo, phần ba, “Tôn giáo tuyệt đối”*

- 1. Tuyệt đối thể phải tất yếu phóng thể, vô hạn phải tự hữu hạn hoá và trở thành hiện tượng. Bằng không nó chỉ là một yếu tính trống rỗng.*
- 2. Những tôn giáo thực chứng coi cuộc sáng thế là một biến cố mà cùng với nó thời gian khởi đầu.*
- 3. Một sự phân biệt rất cốt yếu nơi Hegel.*
- 4. Nghĩa là bị phủ nhận trong khi vẫn được bảo lưu như một thời đoạn tất yếu.*
- 5. Đó là đồng nhất tính của đồng nhất tính và dị biệt tính được sống trong cảm thức. Sự phân tích này về tình yêu nó giải quyết mâu thuẫn, là một luận đề có từ rất sớm của Hegel mà ông bảo tồn cho đến cuối sự nghiệp của mình.*
- 6. Cả đoạn văn này là một phân tích trác tuyệt về tình yêu.*

Triết học và lịch sử triết học

Triết học Hegel muốn là triết học toàn diện, tuyệt đối chân xác, dung hoá tất cả lịch sử triết học. Vậy là những nền triết học khác nhau trở thành những moments trong biểu hiện tiến hoá của chân lý.

Những nền triết học trong quá khứ đều bất diệt (Les philosophies du passé sont impérissables)

Những nền triết học lớn luôn suy tư về nền văn hoá của thời đại chúng mà chúng không thể vượt qua. Trong triết học, tự ý thức của các dân tộc trong lịch sử đạt đến tầm mức cao nhất của nó. Song không vì thế mà mỗi nền triết học chỉ là một sản phẩm đơn thuần của lịch sử, bởi vì tư tưởng là hoạt động, và triết học không hề rơi vào sự lỗi thời, bởi vì những công trình của tinh thần vẫn mãi mãi có sức sống.

Quan niệm cơ bản về sinh thành của triết học đó là chỉ một Ý niệm duy nhất - chỉ có một chân lý duy nhất - nằm nơi nền tảng của mọi triết học và rằng mỗi nền triết học đi sau chứa đựng những xác định này (1). Từ đó nảy sinh quan niệm này về lịch sử của triết học, rằng với nó không phải chúng ta có chuyện với quá khứ, mặc dầu nó thuộc về lịch sử (2). Nội dung của lịch sử này được tạo thành bởi những sản phẩm khoa học mang tính thuần lý (Vernunftigkeit) và những sản phẩm này không phù phiếm chút nào. Điều mà bao công sức trí tuệ đã thủ đắc trong lãnh vực này, đó là cái Đúng thật (das Wahre - le Vrai), nó là vĩnh hằng và hiện hữu ở mọi thời chứ không riêng thời nào. Hình hài của các tinh thần, là các vị anh hùng của thiên sử thi kỳ vĩ này (3) đã tiêu tan cùng cuộc sống hữu hạn của họ, nhưng vì nội dung những tác phẩm của họ là cái thuần lý (VernunftgemB_le rationel) mà họ không tưởng tượng ra hay mơ mộng hão huyền (4) và hành vi của họ chỉ là đưa ra ánh sáng từ những hầm mỏ của tinh thần, cái thuần lý tự thân và dẫn nhập nó vào trong ý thức và trong tri kiến. Những hành động này như vậy là không những được trưng bày trong đền tưởng niệm, như là những hình tượng về một cái gì đã qua, nhưng ngày nay, chúng vẫn còn hiện diện, vẫn sinh động như thời chúng vừa mới xuất hiện. Đó là những hiệu quả và những công trình không hề bị xô dạt qua một bên hay bị tiêu huỷ bởi những công trình theo sau nó; không phải cái khung vải, không phải khối đá hoa cương, không phải những trang giấy, không phải những biểu tượng, không phải ký ức, tạo thành nguyên liệu bảo lưu chúng, bởi vì những nguyên liệu này cũng phù du thôi, rồi cũng rơi vào trong hoang tàn phế tích và lãng quên. Nhưng còn chính tư tưởng, cái yếu tính bất hủ bất diệt của tinh thần, thì sâu mọt nào mà xâm hại được, cường đạo nào mà rớt tay vào. Những thủ đắc của tư tưởng, được đồng hoá với chính tư tưởng, tạo thành chính hữu thể của tinh thần. Vì lý do đó, những tri thức này không phải thuộc về sự thông thái, khoa học về những gì đã chết, đã bị chôn vùi, hư nát. Đối tượng của lịch sử triết học là cái gì không bao giờ già cỗi, cái từ xưa nay vẫn luôn luôn sống động và mãi mãi vẫn sẽ là còn sống động bao lâu còn có con người với khối óc để suy tư... (5).

Trong hệ thống lôgích của tư tưởng, mỗi một trong những thành tựu của nó tìm thấy chỗ đứng thích đáng mà chỉ đúng chỗ ấy nó mới bảo tồn được giá trị của mình, trong khi mà cuộc tiến hoá của tư tưởng cứ tiếp diễn giản quy mỗi thành tựu vào một moment phụ thuộc. Cũng như mỗi nền triết học, trong toàn bộ của dòng vận động, tạo thành một cấp độ riêng của quá trình phát triển và có vị trí xác định cho nó, ở đó nó có được giá trị và tầm quan trọng thực sự của mình...

Đó là lý do tại sao một nền triết học cũ không thoả mãn được tinh thần mà trong đó từ nay một khái niệm sâu xa hơn đang sống. Cái nó muốn tìm thấy trong đó, chính là khái niệm này nó đã tạo thành sự xác định nội tâm và gốc rễ cho tồn tại của nó, được nắm bắt như là đối tượng của tư tưởng; nó muốn tự tri. Nhưng Ý niệm được xác định như thế còn chưa được tìm thấy trong nền triết lý trước đó. Vì lý do này, mà những nền triết học của Platon, của Aristote v.v... có lẽ vẫn còn sống như là triết học hiện đại.

Tuy nhiên triết học không còn tồn tại dưới hình thức và ở mức độ như triết học thời Platon hay thời Aristote. Đó là lý do tại sao ngày nay không nên có những triết gia phái Platon, phái Aristote, phái Khắc kỷ, phái Épicure. Muốn làm sống lại những nền triết học này, muốn dẫn trở về cho chúng tinh thần đã thấm hiềm sâu hơn, sẽ là làm điều bất khả và là một điều đại đột, giống như người bảy mươi tuổi cố gắng trở lại làm chàng thanh niên hay chàng thanh niên muốn trở lại làm trẻ thơ, mặc dầu ông già kia, chàng thanh niên nọ và chú bé con ngày xưa vẫn là một con người ấy.

Friedrich HEGEL, *Những bài giảng về lịch sử triết học*.

1. Nó là sự vượt qua cái trước nó.
2. Được bảo lưu, quá khứ vẫn còn sống động trong tinh thần.
3. Các triết gia lớn là những “người anh hùng của Lý tính”.
4. Theo Hegel thì Platon, trong quyển *Cộng hoà*, chỉ diễn tả một quan niệm nào đó về đời sống đạo đức của người Hy Lạp thời cổ.
5. Lịch sử triết học phải được hiểu theo cách triết lý chứ không thể chỉ khảo sát theo lăng kính thuần túy lịch sử.

Cuộc hoà giải triết học với thực tại (La réconciliation philosophique avec la réalité)

Trái với một tầm nhìn nông cạn về thế giới chỉ thấy trong lịch sử cái tiêu cực, khoa học triết học lãnh hội cái tích cực trong lịch sử. Nó biết nhận ra sự nội tại của tinh thần, của lý tính, trong thế giới. Tinh thần, lý tính là cái toàn thể. Như thế triết học hoà giải chúng ta với thực tại và đem lại sự thanh tâm tâm hồn.

Lãnh hội và thấu hiểu hiện tồn (ce qui est) đó là nhiệm vụ của triết học bởi vì hiện tồn chính là Lý tính (1). Đối với những gì liên quan đến cá nhân, thì mỗi người là đứa con của thời đại mình. Đối với triết học cũng thế: triết học nắm bắt (2) thời đại của mình trong tư tưởng. Cũng thật là điên rồ khi kỳ vọng rằng một nền triết học bất kỳ là triết học nào, lại có thể vượt qua thế giới đương đại để đi đến một thế giới khác hơn, điều ấy chẳng khác nào giả thiết một cá nhân có thể nhảy qua thời đại mình, có thể phi thân qua tảng đá vút cao sừng sững ở đảo Rhodes. Nếu lý thuyết của triết học đó thực sự vượt qua thế giới hiện thể (le monde tel qu'il est) để kiến tạo nên một thế giới nhiệm thể (un monde tel qu'il doit être) thế giới đó có lẽ sẽ tồn tại, nhưng chỉ trong tư tưởng của người quan niệm nó, nghĩa là trong một thứ sáp mềm mà bất cứ phóng tượng nào cũng có thể in dấu lên đó.

Cải tiến một chút tiêu ngữ trước đây, người ta có thể nói:

Đây là đoá hồng, phải nhảy múa ở đây.

Để tạo nên sự khác biệt giữa lý tính như là tinh thần tự ý thức và lý tính như là Ý niệm, là sự cản trở của một sự trừu tượng hoá nó không thể tự giải phóng hay tự chuyển biến thành khái niệm (3). Nhận ra lý tính như là đoá hồng trong cây thập tự giá của hiện tại và thưởng thức nó, đó là tầm nhìn thuần lý nó

tạo nên cuộc hoà giải với thực tại, cuộc hoà giải mà triết học đem lại cho những ai mà một ngày kia sẽ xuất hiện cái đòi hỏi nội tâm phải nhận được và duy trì tự do chủ quan trong lòng cái gì là bản chất và đặt tự do này không phải trong cái gì đặc thù và ngẫu nhiên (4) nhưng trong cái gì là tự thân và tự qui (ce qui est soi et pour soi).

Friedrich HEGEL, *Nguyên lý triết học pháp quyền*, Lời nói đầu.

1. Theo nghĩa của Hegel: Tinh thần như là khái niệm.
2. Động từ *Greifen* (nhắm bắt: tiếng Pháp: *saisir*) cho ra danh từ *Begriff* (le Concept: Khái niệm).
3. Phê bình giác tính trừu tượng.
4. Phê bình quan niệm tự do như là tùy ý (*libre arbitre*).

SCHOPENHAUER

(1788 - 1860)

Nguyên quán ở Dantzig, con trai của một thương gia giàu có, có đầu óc theo Voltaire và châu Âu - Arthur Schopenhauer bắt đầu việc học hành khá muộn ở đại học Göttingen và hoàn tất ở đại học mới mở ở Berlin, ở đó ông là môn đệ của Fichte.

Năm 1813 ông đỗ tiến sĩ ở đại học Iéna với một luận án đáng lưu ý về Bốn cõi nguồn của nguyên lý túc lý (De la quadruple racine du principe de raison suffisante) trong đó ông diễn giảng, theo đường rẽ nước của Kant, rằng nguyên lý túc lý không phải là Định mệnh nó an bài mọi sự, kể cả thần linh, mà nguyên lý này chỉ có một giá trị hiện tượng (une valeur phénoménale), chỉ là công thức tổng quát diễn tả một định luật đặc thù theo đó mỗi một trong bốn loại của những biểu tượng nơi chúng ta phải tuân phục theo. Việc sử dụng nguyên lý này trong lãnh vực siêu hình học rõ ràng là bất chính (illégitime).

Thêm vào cuộc hội ngộ với triết học Kant vào năm 1810 là cuộc trùng phùng với Phật giáo năm 1814. Chính dưới cái ảnh hưởng kép này mà Schopenhauer xuất bản năm 1819 tác phẩm lớn của ông: Thế giới như ý chí và như biểu tượng (Die Welt als Wille und Vorstellung - Pháp: Le Monde comme Volonté et comme Représentation). Kể từ đây, tiến hoá triết học của ông đã hoàn tất. Công trình về sau của ông chỉ nhằm thâm cứu, minh hoạ và giảng luận mà thôi.

Schopenhauer đã chờ đợi sự nổi danh tức thời từ tác phẩm này, nhưng buồn thay, tác phẩm, lúc ban đầu là một sự thất bại đến ê ẩm! Vào năm 1820, được phép giảng tự do một giáo trình tùy ý ở Berlin, ông đã cố tình chọn những giờ giảng trùng thời biểu với Hegel (cốt để so tài cao hạ với một siêu sao lừng lẫy ở thời điểm đó). Lại than ôi! Ông chỉ có được lèo tèo vài thính giả, mà chẳng mấy chốc họ cũng chạy dài! Thế là triết gia tài ba của chúng ta (thật thế, lịch sử triết học xác chứng điều đó) giận lẫy - cho sẩy cùi luôn! - hạ quyết tâm không thêm dạy đại học nữa (mà, về phương diện kinh tế, thì ông chẳng cần). Ý thức đến thái quá về thiên tài của mình, tự hào vì đã được Hàn lâm viện Na Uy tôn vinh vào năm 1839, cho luận văn của ông về Tự do của Ý chí, Schopenhauer không hiểu được sự từ chối

của Hàn lâm viện Đan Mạch đề trao thưởng, vào năm 1840, cho luận văn của ông về Nền tảng của đạo đức vì lý do những thoả mạ nặng nề, không chấp nhận được, mà quyển sách này chứa đựng, đối với “những triết gia Nhà nước” (Fichte, Hegel, Schelling) và ông nghĩ rằng có một âm mưu thâm lặn được tổ chức bởi một “công ty triết học” chống lại một tư tưởng quá là bất tương thích - dĩ nhiên rồi - với nền “triết học của các giáo sư” và những “tên hầu của các bộ trưởng”.

Danh tiếng - được chờ đợi đến mỗi mòn - chỉ đến với ông vào năm 1853, sau khi ông ra cuốn *Parerga et Paralipomena*, vài năm trước khi ông mất ở Francfort năm 1860. Chỉ sau khi mất, ông mới thực sự danh rền bốn cõi.

THẾ GIỚI NHƯ Ý CHÍ VÀ NHƯ BIỂU TƯỢNG

(Đức: *Die Welt als Wille und Vorstellung* - Pháp: *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*)

Thế giới đối tượng, thế giới của những nguyên nhân và những hậu quả, thế giới của biểu tượng chỉ là một bộ mặt của vũ trụ; mà cũng không phải là bộ mặt thật, nhưng chỉ là bộ mặt hiện tượng mà thôi, vật tự thân, yếu tính của thế giới, mà Kant cho là bất khả tri, thì thực sự hoàn toàn khả tri: thực thể, người ta có thể tiếp cận vật tự thân trong kinh nghiệm tức thời, được ưu đãi, mà chúng ta có được về chính mình và về thân xác của chúng ta. Hiển nhiên thân xác tôi là ý chí tôi, ý chí hữu hình, nó khải lộ khuôn mặt tàng ẩn của sự vật. Tiếp theo, chúng ta phải học cách tìm hiểu thiên nhiên theo chúng ta thay vì toan tính tìm hiểu chính bản thân chúng ta theo khuôn mẫu của thiên nhiên.

Thế giới, không phải như nó là thế đối với biểu tượng, cái thế giới nghiêm nhặt phục tùng quyền lực của nguyên lý tức lý trong những hình thức khác nhau của nó, nhưng như thế giới tự thân, là ý chí: ý chí không phẩm tính, không lý do (không nguyên nhân và không mục đích), một lực vô thức bởi vì ở bên này của biểu tượng, ý chí duy nhất bất khả phân (phức tính thuộc về hiện tượng), ý chí vĩnh cửu (thời gian chính là hình thức của hiện tượng tính) mà vạn vật chỉ là những sự khách thể hoá từng phần: đó là một thứ ngẫu phát tính bất định không liên quan gì đến lý tính và đạo đức, không liên quan gì với linh hồn thế giới. Ở đây không có thần học nào, Schopenhauer miệt thị các tôn giáo cùng với tính lạc quan, tính duy lý của chúng - tiêu biểu là Do Thái giáo. Còn Phật giáo theo ông lại là một thứ phản tôn giáo tuyệt luân (*le Bouddhisme étant l'anti_religion par excellence*).

Học thuyết siêu hình này về căn đề của hữu thể như là ý chí còn bị vây bọc bởi một chủ nghĩa bi quan triệt để, một thứ ý chí mù quáng, phi lý như là nguyên lý của mọi sự. Ở nền tảng của chủ nghĩa bi quan này là kinh nghiệm tiêu cực mà Schopenhauer có từ rất sớm với những quan hệ xã hội và với cuộc sống, mà Phật giáo đã giúp ông đặt vào hình thức tư biện: đau khổ là căn bản của mọi sự sống; ý chí muốn sống (*le vouloir-vivre*) là một cố gắng đầy lao nhọc, đưa đến đau khổ không sao tránh khỏi, vì cố gắng này chắc chắn sẽ thất bại. Đời sống chẳng khác nào toan tính đổ đầy những cái thùng thùng đầy. Sự thoả mãn chỉ phù du thoáng qua mà không bao giờ trọn vẹn, chẳng có gì tích cực. Ý chí ham sống kích động chúng ta cũng như nó kích động mọi hữu thể khác, chỉ để tạo ra đau khổ không cùng.

Thế giới là biểu tượng của tôi (*le monde est ma représentation*)

Viện thế của Berkeley và của Kant, Schopenhauer coi là điều hiển nhiên tối sơ, cho hiện hữu và là một biểu tượng đối với một chủ thể, chỉ là một và rằng ngay cả sự phân biệt chủ thể đối với khách

thể có nền tảng trong chỉ biểu tượng mà thôi.

Thế giới là biểu tượng của tôi. Mệnh đề này là một chân lý cho mọi hữu thể sống và suy tưởng, mặc dầu là chỉ nơi con người, mệnh đề này mới biến thành tri thức trừu tượng và phản tư. Ngay khi con người có khả năng đưa nó đến trạng thái này, thì người ta có thể nói rằng tinh thần triết lý đã nảy sinh nơi anh ta. Lúc đó, anh ta có sự xác tín hoàn toàn là có con mắt để nhìn mặt trời và bàn tay chạm vào mặt đất; tất một lời, anh ta biết rằng thế giới _ mà anh ta bị vây quanh - chỉ tồn tại như là biểu tượng trong tương quan với một hữu thể tri giác, đó chính là con người. Nếu có một chân lý mà người ta có thể khẳng định một cách tiên nghiệm (affirmer a priori), thì chính là chân lý đó; bởi nó diễn tả cách thức của mọi kinh nghiệm khả hữu và có thể tưởng tượng, khái niệm có tính tổng quát hơn nhiều so với những khái niệm thời gian, không gian và nhân quả mà nó mặc hàm. Thật vậy, mỗi một khái niệm này, trong đó chúng ta nhận ra những hình thức khác nhau của nguyên lý túc lý, chỉ áp dụng cho một trật tự xác định những biểu tượng (a), sự phân biệt giữa chủ thể và khách thể, trái lại, là cách thức chung cho tất cả, cách thức duy nhất qua đó người ta có thể quan niệm một biểu tượng bất kỳ, trừu tượng hay trực quan, thuần lý hay kinh nghiệm. Như vậy, không có chân lý nào chắc chắn hơn, tuyệt đối hơn, hiển nhiên hơn chân lý này: mọi cái gì tồn tại, đều tồn tại cho tư tưởng, nghĩa là toàn thể vũ trụ chỉ là khách thể đối với một chủ thể, tri giác chỉ là tương quan với một tinh thần được tri giác, tất một lời, nó chỉ là biểu tượng thuần túy. Định luật này đương nhiên ứng dụng cho mọi hiện tại, cho mọi quá khứ và cho mọi tương lai, cho cái gì ở xa cũng như cho cái gì ở gần chúng ta; bởi vì nó đúng cho chính thời gian và không gian, nhờ đó những biểu tượng đặc thù phân biệt với nhau. Tất cả những gì thế giới bao hàm hay có thể bao hàm đều nằm trong sự phụ thuộc tất yếu này đối với chủ thể và chỉ tồn tại cho chủ thể. Như vậy thế giới là biểu tượng.

Arthur Schopenhauer, *Thế giới như ý chí và như biểu tượng*.

a. Luận văn về bốn cõi nguồn của nguyên lý túc lý, đã cho thấy rằng tính nhân quả chỉ liên quan đến những thay đổi trong kinh nghiệm, rằng không thời gian chỉ liên quan đến hình thức của những biểu tượng trực quan; như vậy chúng chỉ áp dụng vào một lãnh vực xác định của những biểu tượng khác với sự phân biệt chủ thể và khách thể, sự phân biệt gắn liền với biểu tượng như là thể.

Thế giới trong yếu tính của nó, là ý chí. Và mọi ý chí đều chỉ là đau khổ (Le monde est, dans son essence, volonté. Et toute volonté est souffrance)

Thế giới là biểu tượng của chúng ta. Tồn tại và tồn tại như một biểu tượng đối với chủ thể, chỉ là một sự phân biệt chủ thể với khách thể có nền tảng trong chính hình thức của biểu tượng. Đó là sự hiển nhiên đầu tiên. Nhưng thế giới chỉ là biểu tượng của ta thôi sao? Đó là một hiển nhiên thứ hai, rằng không nên giản quy vào đó. Vậy bây giờ làm thế nào để biết thế giới có thể là cái gì trong hữu thể tự thân của nó?

Còn dục vọng là hữu thể của mọi ý chí; không một đối tượng nào đạt được có thể làm nó nguôi ngoai; ý chí không thể đến sự thỏa mãn cuối cùng; mọi thỏa mãn đều chỉ là điểm khởi hành cho một ham muốn mới. Dục vọng (ham muốn), ở đâu cũng bị ngăn cản, ở đâu cũng phải đấu tranh, nên luôn luôn gặp tình trạng đau khổ. Nếu ngẫu nhiên mà dục vọng được thỏa mãn, lúc ấy chúng

ta lại rơi vào trong buồn chán; mọi đời sống đều đang đưa giữa đau khổ và muộn phiền.

Thế giới trong toàn thể vô số các phần và các hình thái của nó, là sự biểu lộ, một cách khách quan, của ý chí muốn sống. Bản thân sự hiện hữu, và loại hiện hữu, cả hai như một tập hợp toàn cục và trong từng phần, tiếp diễn từ chỉ có một mình ý chí. Ý chí là tự do, ý chí là tối thượng. Ý chí xuất hiện nơi mọi vật, ngay khi nó tự xác định trong chính nó và ngoài thời gian. Thế giới chỉ là hình ảnh trung thực của ý chí này; và tất cả tính hữu hạn, tất cả sự đau khổ, tất cả những điều bất hạnh; mà nó chứa đựng thuộc lối diễn tả về điều mà ý chí muốn, thì cũng là chúng, là vì ý chí muốn thế. Do đó, với điều thiện hoàn hảo nhất, mọi sinh vật nâng đỡ sự hiện hữu nói chung, và cả sự hiện hữu của các hình thái của nó và tính chất cá nhân riêng của nó toàn bộ giống như nó là thế và trong hoàn cảnh như chúng là thế trong một thế giới như thế, bị thống trị bởi sự may rủi và sai lầm, ngăn ngại, phù du và triền miên chịu đựng; và trong tất cả điều mà nó trải qua hay có thể trải qua, nó luôn luôn nhận được điều đáng với nó. Vì ý chí thuộc về nó; và ý chí là thế nào thì thế giới là thế ấy. Chỉ tự bản thân thế giới này có thể chịu trách nhiệm về sự hiện hữu và bản chất riêng của nó - chứ không phải cái gì khác; vì bằng vào các phương cách nào mà cái khác lại có thể đảm đương nó được? Có phải là chúng ta ao ước biết xem những ai, xét về khía cạnh đạo đức, có giá trị như một tổng thể và cách chung, chúng ta chỉ phải xem xét số phận của chúng như một tổng thể hay cách chung. Điều này là nhu cầu, tình trạng khốn khổ, nỗi đau đớn, điều bất hạnh và cái chết. Sự công bằng vĩnh cửu thống trị; xét về tổng thể, nếu chúng không vô giá trị, thì nói chung, số mệnh của chúng cũng không quá buồn. Trong ý nghĩa này, chúng ta có thể nói, tự bản thân thế giới là sự phán quyết về thế giới. Nếu chúng ta có thể đặt tất cả nỗi thống khổ của thế giới lên một đĩa cân và tất cả tội lỗi của cả thế giới lên đĩa cân bên kia, chiếc kim chắc chắn sẽ chỉ ở mức thăng bằng.

Tuy nhiên, chắc chắn rằng thế giới không hiển lộ cho riêng một người nào hiểu mà cần sự trợ lực của ý chí, như thế cuối cùng nó hiển lộ cho những ai muốn thẩm tra tính khách quan của con người và duy chỉ ý chí để sống, điều mà chính con người ấy là. Nhưng khả năng nhìn của cá nhân không có văn hoá bị che phủ, như những người theo Ấn giáo nói, bởi bức màn ảo hoá của *Mâyâ*. Người ấy không thấy được sự vật-trong-tự-bản-thể (*chose-en-soi*) nhưng là hiện tượng trong thời gian và không gian, nguyên lý cá nhân hoá (*le principe d'individuation*) và trong các dạng khác của nguyên lý túc lý (*le principe de raison suffisante*). Và trong hình thức của tri thức bị giới hạn này, người ấy không nhìn được bản chất bên trong của các sự vật, nó là một nhưng hiện tượng của nó như bị phân chia, không thống nhất, hằng hà sa số, rất khác biệt, và thực sự tương phản.

Arthur Schopenhauer, *Thế giới như ý chí và như biểu tượng*.

Q.I, 18 & 57.

Phương thuốc trị liệu: khước từ ý chí muốn sống (*Le renoncement au vouloir-vivre comme remède*)

Không có phương thuốc nào khác cho trạng thái này hơn là sự phủ định ý chí muốn sống (la négation du vouloir-vivre). Hẳn là, trước tiên, có sự cứu rỗi trong nghệ thuật: sự thoả mãn vô cầu của việc chiêm ngưỡng mỹ học (la satisfaction désintéressée de la contemplation esthétique) tạm thời giải phóng cá nhân khỏi những xiềng xích của tính cá thể, giải thoát cho y ta khỏi ràng buộc của ham muốn và giúp nó vươn đến sự chiêm ngưỡng yếu tính thuần túy của mọi vật. Nhưng sau ngày lễ được nghỉ ngơi cho ý chí, chúng ta quay lại, rất nhanh, với công việc khổ sai...

Phương thuốc tối ưu, giải quyết cái xấu từ gốc rễ, hệ tại chỗ thoát ra khỏi thói ích kỷ nó dựa trên ảo tưởng về sự cá thể hoá, hệ tại chỗ ý thức về đồng nhất tính của mọi hữu thể, khi cảm thấy lòng trắc ẩn (phát sinh từ việc xoá đi ranh giới phân biệt giữa ta và người). Chỉ có sự phá bỏ ngã chấp (l'anéantissement de soi) và sự diệt dục (la suppression de tout désir) - như cách hiểu của Phật giáo và của những nhà huyền nhiệm lớn bên Cơ đốc giáo - là có thể đem lại sự thanh thản an vui cho tâm hồn.

Khi bức màn ảo hoá, Maya (1) nguyên lý cá thể hoá được vén lên trước mắt một người, khiến cho người này không còn phân biệt một cách vị kỷ giữa ta và người nữa, khi anh ta thấy bao nỗi khổ đau của người khác như ở nơi chính mình, và như thế anh ta đạt đến không chỉ sẵn lòng cứu giúp mà còn không ngại hy sinh cả mạng sống mình nếu như nhờ đó anh ta có thể cứu được nhiều người khác: như thế, rõ ràng là, con người ấy nhận ra chính mình trong mỗi tạo vật, rất thân thiết và rất chân thực là của mình, cũng coi những khổ đau vô hạn của chúng sinh như là bao nhiêu những nỗi đau của chính bản thân mình, bao bất hạnh của nhân gian cũng là niềm riêng mang mang thiên cổ sầu ở chính nơi ta (2). Từ đây không có đau thương nào là xa lạ với con người đại hùng đại lực đại từ bi kia, kẻ mang tất cả gánh nặng xưa biển khổ nhân sinh trên trái tim mình. Người ấy thức giấc được toàn bộ tấn tuồng ảo hoá, xuyên thấu thể tính của vạn pháp và anh ta thấy đó là dòng sinh hoá trùng trùng duyên khởi, liên miên bất tuyệt trong một nỗ lực vô ích trong mỗi mâu thuẫn rồi mù và khổ đau vô tận; mà anh ta thấy cả nhân loại bất hạnh và cuối cùng cả vũ trụ không ngừng hợp tan, cùng dất dίου nhau vào tấn tuồng dâu bể, trong vòng quay sinh tử vô tận vô cùng...

Từ đây biết rõ đời là thế, làm sao mà anh ta còn có thể, bằng những hành vi liên tục của ý chí, khẳng định đời sống, bám víu vào đấy càng lúc càng chặt hơn, ghi siết cái khối lượng kia đè nặng lên hữu thể của mình? Ý chí đó muốn thoát ly khỏi sự sống: nó thấy nơi những hưởng thụ một sự khẳng định sự sống mà nó lấy làm ghê sợ. Con người đó tiến đến tình trạng tiết dục tự nguyện, kham nhẫn, an nhiên thực sự và tuyệt diệt mọi ham muốn.

Ý chí của người đó gấp nếp lại trên chính mình: nó không khẳng định thể tính của mình nữa, cái thể tính được biểu thị trong tấm gương của hiện tượng; nó chối bỏ thể tính đó. Điều làm cho sự chuyển hoá này thành hiển nhiên, đó là bước chuyển tiếp mà con người thi hành lúc đó, từ đức hạnh đến khổ hạnh (de la vertu à l'ascétisme). Giờ đây đối với anh ta, yêu người khác như chính mình là chưa đủ, hay làm cho người khác cái gì mà anh ta làm cho bản thân mình: trong anh ta nảy sinh sự ghê tởm chống lại yếu tính của ý chí muốn sống, mà hiện tượng của anh ta là sự biểu hiện, chống lại yếu tính này nó là căn đề và bản thể của một thể giới mà anh ta thấy nổi khốn khổ thảm thương. Vì thế anh ta khước từ nó với tư cách nó biểu thị nơi anh ta, và nó được diễn tả qua thân xác anh ta, cách xử sự của anh ta cải chính hiện tượng đó của ý chí và mâu thuẫn công khai với nó. Xét kỹ bản thân thấy mình chẳng là gì, ngoài chỉ là một hiện tượng của Ý chí, anh ta thôi không còn ham muốn cái gì nữa cả, anh ta tự ngăn mình ràng buộc Ý chí vào bất kỳ điểm tựa nào, cố gắng giữ mình đứng vững với mọi sự.

Arthur Schopenhauer, *Thế giới như ý chí và như biểu tượng*.

1. Trong thần thoại Ấn giáo, Maya là nữ thần ảo tưởng. Không gian, thời gian, nhân quả, phân biệt chủ - khách thể tạo thành bốn bức màn ảo hoá của Maya.

2. “Từ cùng một suối nguồn phun trào ra lòng từ ái, sự dịu dàng, mọi đức hạnh, cũng phun trào ra sự phủ định ý chí ham sống”, Schopenhauer viết trước đó.

NGHỆ THUẬT VÀ TỒN TẠI (l'art et l'existence)

Không phải chỉ có triết học mà đến cả các tác phẩm nghệ thuật thẩm mỹ vốn từ cơ bản cũng vẫn hướng tới việc giải quyết những vấn đề về sự tồn tại. Bởi vì trong mọi đầu óc nào đã từng một lần biết từ bỏ sự chiêm ngưỡng thể giới tự nhiên thuần túy khách quan, thì có một sự ham muốn đã được kêu lên, mặc dù vẫn còn giấu kín và một cách vô thức, nó đã có thể nhằm để hiểu được bản chất thật của mọi sự vật, của đời sống và của hiện hữu. Và vì chỉ có điều này thôi, mà trí tuệ trở nên thích thú như thế đó, tức là đối với một chủ thể thuần túy về mặt hiểu biết, mà nó đã trở thành thoát ra khỏi được mọi mục đích của ý chí; cũng như chính chủ thể đó hiểu biết được trong tính chất thuần túy là một cá nhân, những mục đích, mà chỉ có một mình ý chí là ham muốn. Trong ý nghĩa này, kết quả của sự nắm bắt được tính khách quan thuần túy của các sự vật, là một sự thể hiện nhiều hơn về bản chất sự sống và sự tồn tại, nhiều hơn là một sự trả lời cho câu hỏi “Đời sống là gì?” Mọi công trình thành công và xứng đáng nhất của nghệ thuật đều trả lời cho câu hỏi này theo cách riêng của nó, với một sự đúng đắn hoàn hảo nhất. Nhưng tất cả mọi nghệ thuật đều chỉ nói bằng thứ ngôn ngữ hồn nhiên và trẻ thơ của nhận thức, không phải bằng thứ ngôn ngữ trừu tượng và nghiêm xác của suy tư; câu trả lời của chúng, tuy thế lại là một hình ảnh thoáng qua: nó không phải là sự hiểu biết thường xuyên và tổng quát. Như thế, đối với cả sự nhận thức, thì mọi tác phẩm nghệ thuật đều trả lời câu hỏi đó; mọi bức hoạ, mọi bức tượng, mọi bài thơ, mọi vở kịch trên sân diễn, và âm nhạc cũng trả lời nó; và thật sự còn sâu sắc hơn mọi thứ còn lại, bởi vì trong ngôn ngữ của âm nhạc, nó được thông hiểu bằng sự trực tiếp tuyệt đối; nhưng nó lại không thể được phiên dịch thành thứ ngôn ngữ của lý trí; và bản chất sâu xa hơn của mọi đời sống và sự hiện hữu, diễn đạt được chính nó. Do vậy, mà tất cả những nghệ thuật khác, đều gọi lên được cho người đang tra vấn một hình tượng để có thể nhận thấy được, và nói “Hãy nhìn nào, đây là cuộc sống”. Tuy vậy, câu trả lời của họ điều chỉnh nó, và có thể vì thế mà sẽ luôn luôn mang lại một sự thỏa mãn chỉ mang tính tạm thời nhưng không phải toàn diện và sau hết. Bởi vì chúng chỉ luôn luôn cho ra một đoạn, một minh hoạ, thay vì của cả nguyên tắc, nên không phải là cái toàn thể, mà nó chỉ có thể mang đến một quan niệm trong tính phổ quát. Tuy nhiên, chúng ta nhận thấy ở đây, đối với điều gì mà trên đó mối quan hệ của triết học và những nghệ thuật thẩm mỹ vẫn đặt cơ sở, đồng thời có thể kết luận từ đó về cả yếu tố mở rộng ra khả năng của cả hai, mặc dù trong chiều hướng của nó, và trong những vấn đề thứ yếu của nó, là rất khác nhau, và tuy thế trong gốc rễ vẫn chỉ là một.

Mọi tác phẩm nghệ thuật, thực sự đều tập trung vào một cách phù hợp, ở việc nêu lên cho chúng ta về đời sống và những sự vật trong sự chân thực của chúng, nhưng lại không thể mang tới cho chúng ta một cách trực tiếp, bởi vì tất cả mọi cái đều có sự trộn lẫn giữa các yếu tố chủ quan và các yếu tố khách quan. Chính nghệ thuật phải luôn luôn loại bỏ đi sự lẫn lộn này.

Những tác phẩm thi ca, điêu khắc, và những nghệ sĩ trình diễn, trong nội dung tổng quát là một kho tàng không thể cảm nhận ra hết được những khôn ngoan sâu sắc: bởi vì từ chúng, mà sự khôn ngoan từ nơi bản chất của các sự vật đó tự nó nói lên; chỉ được phiên diễn ra bởi những hình ảnh, và những điều diễn đạt thuần túy hơn. Tuy vậy, trên khía cạnh này, người nào đọc một bài thơ, hay nhìn vào một bức tranh, đều chắc chắn là phải phát hiện ra được nhờ các phương tiện riêng của anh ta, để nhằm mang sự khôn ngoan đó đưa ra ánh sáng; tùy theo sự hiểu biết của anh ta, và cũng tùy thuộc nhiều vào đó, mà khả năng và văn hoá của anh ta chấp nhận nó; như trong lòng biển sâu, mỗi một thủy thủ chỉ thả có hòn chì xuống biển, càng xa càng tốt, cho tới mức mà chiều dài của đường thẳng sợi dây cho phép. Trước một bức tranh, cũng như trước một vị hoàng tử, mọi người đều phải đứng, chờ đợi để được xem, hoặc là có cái gì đó sẽ được nói với anh ta; và cũng giống như trường hợp của một vị hoàng tử, ở đây, chính

anh ta lại không thể được nói điều đó, bởi vì nếu thế thì anh chỉ có thể nghe được chính anh ta. Chính từ tất cả mọi sự việc này, mà những tác phẩm nghệ thuật đều trình bày tất cả mọi sự thật chắc chắn chứa đựng trong nó vốn đã tiềm ẩn, hay là đã bao hàm trong đó; triết học, mặt khác, chính là nỗ lực nhằm cung cấp cùng với sự thật hiện thực ra, và minh thị hoá nó; và do thế mà cũng trong ý nghĩa này, vẫn có sự liên quan tới nghệ thuật, cũng như rượu vẫn có liên quan tới nho. Cái gì mà nó hứa hẹn cung cấp, sẽ chính là cái mà nó vốn có từ một kết quả đã được thực hiện và đã được làm sáng tỏ ra rồi; một sự thủ đắc chắc chắn và cũng đích thực; trong khi đó, cái gì diễn ra từ các thành quả của các tác phẩm nghệ thuật, là cái mà nó luôn luôn được tạo tác thành mới lại. Tuy vậy, do thế mà nó phải yêu cầu, không phải đối với những người nào đã tạo tác ra các tác phẩm của họ, mà còn đối với những người nào hiện đang thưởng thức chúng, mà với chúng họ có thể gặp các khó khăn nào đó. Do vậy, mà tính cách công chúng của nó vẫn cứ bị hạn chế, trong khi đó, tính chất này của nghệ thuật thì lại rất rộng lớn.

Sự kết hợp của người sở hữu được đề cập ở trên đây, như chính việc được yêu cầu cho sự thưởng ngoạn một tác phẩm nghệ thuật, vẫn phụ thuộc một phần vào sự kiện là mọi tác phẩm nghệ thuật đều có thể chỉ tạo ra các hiệu quả, thông qua trung gian của tưởng tượng; do thế mà phải kích thích cái này, và có thể không bao giờ cho phép nó được quyền rời khỏi sân chơi, cũng như cứ mãi thụ động.

Đây là một điều kiện của tính hiệu quả thẩm mỹ, và do vậy, cũng là một quy luật căn bản của mọi nghệ thuật thẩm mỹ. Nhưng cũng từ đó, mà dẫn tới điều này, là việc phải thông qua chính tác phẩm nghệ thuật, mà mọi sự vật đều không thể trực tiếp được mang đến cho các giác quan; và đúng ra, chính vì thế mà việc dẫn tới tưởng tượng vẫn là con đường đúng; một vài sự vật, mà thực chất là những sự vật sau cùng, vẫn phải luôn luôn được kinh qua bởi trí tưởng tượng để có thể được thực hiện. Ngay cả các tác giả, cũng luôn luôn cần phải để lại một điều gì đó, khiến cho người đọc buộc phải suy nghĩ; vì thế, Voltaire đã rất có lý khi nói “Le secret d’être ennuyeux, c’est de tout dire?” [Cái bí quyết của việc gây ra sự buồn chán, có phải chẳng là việc nói huỵch tẹt ra tất cả?]. Nhưng bên cạnh điều này, trong nghệ thuật, điều tốt hơn hết, chính là phải có nhiều ý nghĩa tinh thần để mang trực tiếp nó đến với các giác quan; phải tạo ra trí tưởng tượng ở người tạo tác, mặc dù chỉ qua đó để có thể có được các tác phẩm nghệ thuật. Nó phụ thuộc vào điều này, là chính những sự phác hoạ của những bậc thầy lớn, lại thường có tác dụng nhiều hơn là những hình ảnh cuối cùng của họ, mặc dù có một lợi điểm khác, mà chắc chắn có góp phần vào điều này, đó chính là chúng được hoàn thành ngay tức khắc, vào đúng ngay lúc nó được nhận thức; trong khi đó, một bức hoạ được coi là hoàn hảo, chỉ có thể được sản sinh ra thông qua một nỗ lực liên tục, nhờ phương tiện phát huy các kỹ năng và các ý tứ thường xuyên, để cho cảm hứng luôn luôn duy trì, cho tới khi nó được hoàn thành. Từ quy luật thẩm mỹ học căn bản này, mà chúng ta đang đề cập tới, cũng cần phải được cắt nghĩa rõ thêm, là tại sao những gương mặt sáp, lại không bao giờ tạo ra được một hiệu quả nghệ thuật; và do vậy, nó cũng không phải đúng nghĩa là các tác phẩm nghệ thuật; mặc dù thực sự trong chúng, chính sự bất chước tự nhiên luôn có thể đạt đến mức độ cao nhất. Chỉ bởi vì chúng luôn không để lại một cái gì cho tưởng tượng làm việc cả. Điều khắc thì lại chỉ cho ra một hình dạng nhưng lại không có màu sắc; hội hoạ thì cho ra màu sắc, nhưng thuần túy chỉ là một dạng thức bề ngoài của hình dạng; bởi thế, cả hai đều kêu gọi đến sự tưởng tượng của người thưởng ngoạn. Gương mặt sáp, mặt khác, tuy có mang lại tất cả các hình dạng và màu sắc một cách tức thì; do thế mà chỉ gọi lên hình ảnh của thực tại, còn tưởng tượng thì không dự phần vào. Thi ca, trái lại, thực chất của nó chỉ gọi lên tưởng tượng, nó mang người ta vào trong chính sự tác động, chỉ thuần túy bằng các từ ngữ.

Một sự vận dụng độc đoán cùng với các phương tiện nghệ thuật, mà không có sự hiểu biết đích thực về mục tiêu nào trong mọi nghệ thuật, đó là đặc điểm căn bản của những tài tử. Một con người như thế, chính mình vẫn tỏ ra như những cột trụ, mà chúng lại không hỗ trợ cho một điều gì cả, đó chỉ là các đam mê không mục đích, những sự dàn giá, và những dự phóng của sự kiến tạo tồi, cả trong những đường nét và những hình ảnh vô nghĩa lý, cùng với tiếng ồn vô mục đích của âm nhạc tồi, trong sự ồn ào của những nhịp điệu, của thi ca vô nghĩa...

... Một tác phẩm nghệ thuật nếu nó được tiến hành bởi những quan niệm chỉ thuần túy có phân biệt thì luôn luôn không chính đáng. Nếu giờ này, trong khi chúng ta xem xét một tác phẩm trong nghệ thuật nặn tượng, hay trong khi ta đọc một bài thơ, hay trong khi ta nghe một bản nhạc (và nó nhằm mô tả một sự vật nào đó xác định), chúng ta thấy được, là thông qua tất cả mọi chất liệu phong phú của nghệ thuật, quan niệm phân biệt, hạn chế, lạnh lùng, khô cứng sẽ trở thành nhạt nhòa, và cuối cùng nổi bật lên chính là quan niệm nó tạo thành cái cốt lõi của tác phẩm này; ý niệm toàn bộ về nó, do vậy cũng bao gồm cả trong sự suy nghĩ nhằm phân biệt về nó, cùng phù hợp theo nó một cách tuyệt đối, rõ ràng, bởi qua sự thông đạt của nó; chúng ta sẽ cảm thấy ghê tởm và tức giận, nếu chúng ta thấy chính chúng ta bị lừa dối và bị phỉnh gạt dối với sự thích thú và sự chú tâm của chúng ta. Chúng ta chỉ được thỏa mãn hoàn toàn bởi một ấn tượng về một tác phẩm nghệ thuật, khi nào nó để lại một cái gì đó, mà qua đó, với tất cả sự suy nghĩ, chúng ta không thể nào tạo nên được một sự phân biệt nào hết về quan niệm. Biểu hiệu của nguồn gốc đa đoan này, chỉ là do những quan niệm, là cái mà tác giả của một tác phẩm nghệ thuật cấu tứ về nó, đã đưa nó vào trong những từ ngữ phân biệt về cái gì mà anh ta có ý nhằm trình bày; bởi vì rồi thì, nó vẫn có thể đạt tới mục đích hoàn toàn của nó, thông qua những từ ngữ này. Do thế, mà đó là một cố gắng hầu như là vô bổ, hay vô lý, giống như người ta vẫn hay nỗ lực như hiện nay, để tìm kiếm cách giản lược một bài thơ trong tác phẩm của Shakspeare, hay của Goethe, vào một sự thật trừu tượng mà nó được cho là nhằm truyền đạt. Chắc chắn người nghệ sĩ luôn có thể nghĩ tới bỏ cục tác phẩm của mình; nhưng chỉ tư tưởng đó thôi, cũng đã được nhận thấy ngay trước khi nó được suy nghĩ về sau này, trong sự truyền đạt, sức mạnh của sự sống động hay sự khơi dậy của nó, và do vậy, nó trở thành không thể giản lược được. Chúng ta sẽ không thể không quan tâm ở đây, rằng chắc chắn tác phẩm mới được phác thảo ra, cũng giống như những phác họa của những nhà họa sĩ đã được nói tới, tác phẩm đã được hoàn thành trong cảm hứng, trong ý niệm đầu tiên của nó, và nó đã được gọi ra một cách vô ý thức, giống như bản hoà âm đã bắt chợt đến mà không cần suy nghĩ, và hoàn toàn như thể chỉ do cảm hứng; và cuối cùng, cũng chính là bài thơ trữ tình, bài hát nhân nhã, mà trong đó cách thức của hiện tại lại được cảm nhận sâu sắc, và ấn tượng của bối cảnh chung quanh, giống như là không có ý thức, tự nó rót vào bên trong những từ ngữ, mà câu thơ và vần điệu của nó, hoà hợp với nhau - mà tất cả những điều này, là có một lợi điểm lớn lao của sự thuần khiết nơi tác phẩm được tạo ra trong lúc xuất thần do cảm hứng, do vận động tự do của tài năng, mà không có sự xen lẫn vào của ý định và suy nghĩ; do thế, chính chúng được xuyên qua, và thông qua sự hứng khởi và điều thích thú, mà không cần có cái vỏ bọc, cũng như không cần có cái cốt lõi; và hiệu quả của chúng, càng không thể khác đi được, cho dù là của những tác phẩm nghệ thuật lớn nhất, hay của giá trị thấp hơn và phóng túng hơn, đều luôn có một phần quan trọng; sự thông hiểu, kỹ năng, và thói quen ở đây, phải lấp đầy vào những quãng cách mà chính quan niệm và cảm hứng của tài năng đã để lại; và nó phải trộn lẫn mọi loại này của các công việc bổ sung cần thiết, như là chất kết dính đối với chỉ những thành phần thực tế, được sáng ngời một cách chính đáng. Điều này cốt nghĩa được là tại sao mọi tác phẩm như vậy, chỉ trừ những kiệt tác hoàn hảo của mọi bậc thầy vĩ đại nhất (chẳng hạn như “Hamlet”, “Faust”, vở nhạc kịch “Don Juan”), thì tất yếu chứa đựng một sự trộn lẫn cái gì đó không màu sắc và sâu bi, mà trong chừng mực nào đó, nó ngăn cản sự vui thú trong việc thưởng thức chúng. Những bằng chứng cho các điều

này, là các tác phẩm “Messiah”, “Gerusalemme liberata”, hay ngay cả “Paradise Lost” và “Eneid”; và Horace cũng đã từng nói lên một sự lưu ý táo bạo, “Quandoque dormitat bonus Homerus” [Ngay cả danh tài như Homer mà đôi khi cũng có thể ngủ gật?]. Nhưng điều này cũng chỉ là một trong những trường hợp của tình trạng người có hạn.

Người mẹ của những nghệ thuật có ích, là nhu cầu cần thiết; còn của các nghệ thuật thẩm mỹ là sự thăng hoa cao khiết. Nhưng người cha của chúng, với yếu tố sau là tài năng, mà chính nó là một sự thăng hoa cao khiết, là cái của những sức mạnh từ sự thông hiểu, đặc biệt vượt lên trên biện pháp mà nó cần đòi hỏi nhằm vào chính sự phục vụ cho ý chí.

Bản chất của con người, chủ yếu ở trong điều này, là việc ý chí đòi hỏi phải được thoả mãn, và lại đòi hỏi mới, và cứ như thế không ngừng. Thật vậy, niềm hạnh phúc này của anh ta, và điều hoan lạc chỉ đơn thuần nằm ở sự chuyển đổi nhanh lẹ từ một sự ao ước qua sự thoả mãn, và từ sự thoả mãn qua sự ao ước mới. Do thế, sự không được thoả mãn là việc phải chịu đựng, một sự mong mỏi trống rỗng, một sự ao ước mới, mệt mỏi, chán chường. Và phù hợp với điều này, bản chất của sự hoà điệu là việc biến chuyển thường xuyên, và sự chệch hướng khỏi nốt chủ âm theo một ngàn cách, không chỉ là hướng tới những quãng hoà điệu cho một nốt thứ ba và nốt chủ, nhưng cho mọi âm tiết, cho những nốt thứ bảy nghịch âm, và cho những cấp độ thoáng nhanh qua; kể cả, luôn luôn kéo theo nó một sự quay về thường xuyên với nốt chủ. Trong những biến âm này, hoà điệu thể hiện ở những cố gắng đa dạng của ý chí, nhưng luôn luôn là sự thoả mãn của nó, cũng như bởi sự quay về cuối cùng với quãng hoà điệu, và còn hơn thế nữa, đến nốt chủ âm. Sự cấu thành hoà điệu, sự hé mở ra trong nó, của mọi chiều sâu thẩm nhất của ý chí và của tình cảm con người, là công việc của tài năng, là hành vi của nó, mà nó càng hiện rõ ở đây hơn bất cứ nơi nào khác, nằm cách xa mọi sự suy nghĩ và mọi ý định có ý thức, và có thể gọi đó là cảm hứng. Ở đây quan niệm đó, cũng như mọi nơi trong nghệ thuật, là không có kết quả. Người sáng tác vẫn hé lộ ra bản chất sâu xa hơn ở bên trong thế giới, và biểu lộ sự khôn ngoan sâu xa nhất trong ngôn ngữ, mà đó chính là lý do để anh ta không thể hiểu được; giống như một con người, dưới ảnh hưởng của sự thôi miên, nói lên được các sự vật mà anh ta không hề có một ý niệm nào về chúng, khi anh ta thức tỉnh ra. Do thế mà trong con người sáng tác thì hơn bất cứ một nhà nghệ sĩ nào khác, con người đó hoàn toàn tách rời và phân biệt hẳn với người nghệ sĩ. Ngay cả trong sự lý giải của môn nghệ thuật ngoạn mục này, quan niệm vẫn chỉ ra được sự nghèo nàn và giới hạn của nó. Tuy nhiên, tôi sẽ cố gắng hoàn thành sự giống nhau đó của chúng ta. Vì sự chuyển đổi nhanh chóng từ sự ao ước qua sự thoả mãn, và từ sự thoả mãn sang một ao ước mới, là niềm hạnh phúc và sự thoả mãn, để cho những giai điệu được nhanh, mà không có những sự biến cải lớn quen thuộc; những giai điệu chậm, nói lên sự đối nghịch, đau khổ gay gắt, và chỉ quay trở lại khúc đầu, thông qua nhiều tiết đoạn, cho đến chủ âm, là giống với sự trì hoãn và sự thoả mãn khi có được một cách táo bạo, buồn bã. Sự trì hoãn của việc kích thích mới của ý chí, sự nhọc mệt, không hề có một biểu hiện nào khác hơn, là chủ âm còn kéo dài, và hiệu quả của nó có thể chẳng bao lâu sẽ không thể chịu đựng được nổi nữa; rất đơn điệu, và những hoà điệu vô nghĩa lý, đi tới gần hiệu quả này. Những chủ đề ngắn có thể dễ hiểu được, của âm nhạc khiêu vũ nhanh, dường như chỉ nói lên sự thích thú chung, có thể vẫn dễ dàng đạt tới được. Mặt khác, điệu Allegro Maestoso, trong những chuyển động trau chuốt của nó, những đoạn dài, và những biến tấu trống rỗng, có ý nghĩa như một nỗ lực lớn hơn, quý phái hơn, hướng tới một đích điểm xa hơn, và với sự đạt tới cuối cùng của nó, điệu Adagio, nói lên trong nỗi đau cùng sự cố gắng lớn lao và cao quý, mà nó luôn bất chấp những hạnh phúc nhỏ nhoi. Nhưng thật là ngoạn mục làm sao, với hiệu quả của âm thứ và trưởng! Và tính vang âm như thế nào, với sự thay đổi của bán âm, sự đi vào của quãng nốt thứ ba thứ, thay vì là một nốt trưởng, ngay tức thì, và sẽ không thể tránh được những lực tác dụng trên

chúng ta, với một cảm giác đau đớn lo âu, mà từ đó, một lần nữa chúng ta lại như là tức khắc được giải phóng ngay; bởi âm giai trưởng. Điệu Adagio kéo dài ra trong nốt thứ, như một sự biểu hiện của niềm đau đớn sắc nét, và trở thành cả một sự khắc khoải quặn đau. Âm nhạc khiêu vũ trong âm giai thứ, dường như luôn chỉ ra một sự thất bại của điều hạnh phúc tầm thường đó, mà chúng ta thà cứ coi khinh nó vẫn còn hơn, vì dường như nó nói về việc đạt tới một đích điểm thấp hơn với sự bận bịu và bối rối. Sự không thể tát cạn hết được của những tiết điệu, có thể phù hợp với sự không thể tát cạn hết được của Thiên nhiên, trong sự khác nhau của các cá nhân, những gương mặt, và những bận rộn trong chính cuộc đời. Sự chuyển tiếp từ một chủ âm sang một âm tiết là hoàn toàn khác hẳn, bởi vì nó cũng bề gây sự thông đạt với cái gì đó đã có trước nó, cũng giống như cái chết, đối với những mục đích cá nhân ở trong nó; nhưng ý chí hiện ra trong những đời sống cá nhân này, đằng sau nó, cũng như đằng trước nó, vẫn đang hiện ra trong những cá nhân khác, mà ý thức của chúng, tuy vậy lại không có một mối liên kết nào hết với ý thức của anh ta.

Nhưng không bao giờ được quên rằng, trong sự truy tìm đối với mọi điều tương tự này, tôi đã có nêu ra rằng âm nhạc không có một mối quan hệ trực tiếp nào, nhưng đó chỉ là một mối quan hệ gián tiếp đối với chúng; bởi vì, nó không bao giờ biểu hiện được hiện tượng, nhưng chỉ là cái bản chất bên trong, là cái tự thân của mọi hiện tượng, là chính cái ý chí. Do thế, nó cũng không thể hiện được niềm vui thú đặc thù và xác định này, hay là niềm vui thú đặc thù và xác định kia, như sự buồn bã, hay đau đớn, hay sợ hãi, hay vui thích, hay sung sướng, hay an lành nơi chính chúng lúc này hoặc lúc khác, cho đến một phạm vi trừu tượng nào đó; nên bản chất thiết yếu của nó, vì không có những sự phụ thuộc, và do thế, cũng không có những động lực của chúng. Bởi vậy, chúng ta hoàn toàn hiểu được chúng trong yếu tính đã được nêu ra ở đây. Vì thế, mà đi tới nhận định rằng sự tương tượng của chúng ta thường rất dễ bị kích thích như thế bởi âm nhạc, và giờ đây ta tìm kiếm để tạo ra một dạng thức cho thế giới tinh thần không nhìn thấy được, nhưng thật sự cảm động, sống thực đó, mà tự nó nói lên với chúng ta một cách trực tiếp, và được bao phủ với nó bằng máu thịt, tức là nhập thân vào nó vào trong một điển hình tương tự. Điều này là nguồn gốc của các bài hát cùng với những từ ngữ, và cuối cùng là các vở ca kịch, và văn mạch của nó, do vậy không bao giờ đảm bảo an toàn cho cả vị trí phụ thuộc này, nhằm làm cho chính nó là sự vật chính yếu, và âm nhạc chỉ còn thuần túy là phương tiện biểu hiện nó, mà đó là một quan niệm sai lầm lớn, cũng như là một mẫu thoái hoá tận cùng; bởi vì âm nhạc luôn luôn chỉ thể hiện có yếu tính của cuộc đời và những sự cố của nó, mà không bao giờ là chính những điều này, và do thế mà những sự khác nhau của chúng cũng không luôn luôn có tác động đến nó. Chính xác là sự phổ quát này, mà nó chỉ thuộc về điều đó, cùng với một sự xác định lớn nhất, mà nó vẫn mang lại cho âm nhạc giá trị cao, và nó có ý nghĩa như là một liều thuốc chữa trị cho mọi sự thù hận của chúng ta. Do vậy, nếu âm nhạc vẫn luôn gần như là có sự thống nhất cùng với các từ ngữ, và nó cố gắng tạo thành trong chính bản thân nó một sự phù hợp cùng với những sự kiện, vì nó nỗ lực nói lên một ngôn ngữ mà ngôn ngữ đó không phải của riêng nó. Không có người nào có thể vẫn tránh xa được sự lầm lỗi như là Rossini; do thế mà âm nhạc của ông ta luôn nói lên được ngôn ngữ của chính nó, hoàn toàn phân biệt và thuần túy, rằng nó đòi hỏi không cần phải có từ ngữ nào, mà vẫn sản sinh ra được hiệu quả đầy đủ của nó khi chỉ được diễn đạt bằng những nhạc cụ mà thôi.

Theo tất cả những điều này, thì chúng ta có thể nhìn thấy thế giới hiện tượng, hay là thiên nhiên và âm nhạc, như là hai sự biểu hiện khác nhau của cùng sự vật, mà do thế, tự nó cũng chỉ là phương tiện trung gian của sự tương ứng lẫn nhau, cho nên, một sự hiểu biết về nó, là phải được yêu cầu để nhằm hiểu rõ về sự tương tự này. Do thế, âm nhạc, nếu được nhìn như là một biểu hiện của thế giới, chính là trong cấp độ cao nhất, một ngôn ngữ phổ quát, mà có thể mối quan hệ thực tế với chính tính phổ quát của các

khái niệm, hoàn toàn giống như khi chúng có mối quan hệ với những sự vật đặc biệt. Sự tổng quát nó, tuy nhiên, vẫn không hề là tính tổng quát trống rỗng của sự trừu tượng, nhưng lại hoàn toàn là một loại khác, cùng là thống nhất với sự hữu hạn riêng biệt và xuyên suốt... Mọi nỗ lực, những sự kích thích có thể có, và những sự biểu hiện của ý chí, tất cả đều đi vào trong con tim của con người, và lý do đó còn bao gồm trong ý niệm rộng lớn, tính tiêu cực của tình cảm, có thể được diễn đạt bởi con số vô hạn của những giai điệu có thể có được, nhưng luôn trong sự tổng quát, trong dạng thuần túy, mà không cần có chất liệu, luôn luôn phù hợp với sự vật trong bản chất của chính nó, không phải là hiện tượng, mà là linh hồn trong sâu thẳm nhất, như nó thuộc về hiện tượng, mà không cần có vật thể. Mối quan hệ sâu sắc này, mà âm nhạc có bản chất thật của mọi sự vật, cũng cắt nghĩa được sự kiện là âm nhạc phù hợp với việc đóng vai trò của nó đối với bất cứ một cảnh tượng, hành vi, sự cố hay ngoại cảnh nào, dường như hé lộ cho chúng ta ý nghĩa thâm kín nhất của nó, và hiện ra như một lời bình phẩm và chính xác ngay trên nó. Điều này là trường hợp rất thật, đến nỗi bất cứ người nào nếu đã thật sự tự quay lưng với ấn tượng của một hoà điệu, thì dường như đều thấy tất cả mọi sự cố có thể có của đời sống và thế giới, đều xảy ra được trong chính anh ta, và nếu anh ta suy nghĩ, anh ta thấy là không có sự tương tự nào giữa âm nhạc và những sự vật đang diễn ra nơi đầu óc của anh ta. Bởi vì như chúng ta đã nói, âm nhạc vẫn phân biệt với tất cả mọi nghệ thuật khác, bởi sự kiện nó không phải là một bản chép của một hiện tượng... Nhưng là một bản sao chép trực tiếp của chính ý chí, và do thế, mà tự nó vẫn bày tỏ ra như một Siêu hình học cho mọi tính chất vật lý ở trong thế giới, và giống như là một vật tự thân đối với tất cả mọi hiện tượng. Do thế, mà ngay cả chúng ta có thể bảo rất đúng, là thế giới được thấm nhuần âm nhạc, cũng giống như được thấm nhuần ý chí; và điều này, cũng là lý do tại sao mà âm nhạc thể hiện ra được mọi hình ảnh, và cũng do vậy mà cũng là mọi cảnh tượng của đời sống thật, và của thế giới, ngay trong khi nó hiện ra bởi một ý nghĩa cao hơn, và chắc chắn là còn nhiều hơn nữa, và trong mọi mức độ, như là sự hoà điệu của nó, cũng như đối với chính tinh thần sâu xa hơn của mọi hiện tượng đã có. Có một điều nữa đối với vấn đề này, là chúng ta luôn có thể phổ một bài thơ vào âm nhạc, như là một bài hát, hay là một sự biểu hiện có thể nhận thấy được, của một kịch bản, hay cả hai ở trong một vở nhạc kịch. Những hình ảnh đặc thù như thế của đời sống con người, được đưa vào ngôn ngữ phổ quát của thế giới âm nhạc, vẫn không bao giờ gắn với nó, hay là tương đồng với nó, trong sự cần thiết chặt chẽ; nhưng chính chúng tiêu biểu cho nó chỉ ở trong một mối quan hệ, chỉ trong một điển hình được chọn lựa theo ý chí, cho một ý niệm tổng quát. Trong tính chất xác định của sự thật, chúng biểu hiện như là điều gì mà âm nhạc thể hiện, trong tính phổ quát của một dạng thức thuần túy. Bởi vì những giai điệu, mà trong mức độ nào đó, giống với những ý niệm tổng quát, là một sự trừu tượng hoá từ hiện thực. Thế giới hiện thực này, là do thế giới của những sự vật đặc biệt, đã cung cấp cho đối tượng nhận thức, là đặc biệt và riêng rẽ, trong trường hợp riêng biệt, đối với cả tính phổ quát của những giai điệu. Nhưng cả hai tính chất phổ quát này, và trong một khía cạnh nào đó, là đối ngược lẫn nhau; bởi vì những ý niệm chứa đựng những tính chất riêng, chỉ như là những dạng thức đầu tiên đã được trừu tượng hoá từ sự tri giác, giống như nó có, với cái vỏ tách biệt của những sự vật; do vậy, chúng được nói một cách chặt chẽ, là abstracta; âm nhạc, mặt khác, còn mang tới cái cốt lõi sâu thẳm nhất, mà nó có được trước mọi dạng thức, hay là cái tâm điểm của các sự vật... Đối với ý nghĩa phổ quát của giai điệu, mà đối với nó, một bài thơ đã được phổ nhạc, cũng hoàn toàn có thể phổ vào cái khác giống nhau, những điển hình tự do chọn lựa của tính phổ quát, được thể hiện trong bài thơ, là phù hợp với ý nghĩa của giai điệu trong cùng một cấp độ. Điều này cho thấy tại sao trong cùng một sáng tác, vẫn có sự phù hợp với nhiều câu thơ; và điều này, cũng là cái gì đó đã làm nên cái vaudeville đã có thể có được. Nhưng nói chung, thì mối quan hệ là có thể có được giữa một sáng tác và một biểu diễn, mà có thể nhận ra được có tồn tại ở đó, như chúng ta đã nói, chính trên sự kiện rằng cả hai chỉ đơn thuần là những biểu hiện khác nhau của cùng một tồn tại bên trong của thế giới. Nên khi nào mà

trong một trường hợp đặc biệt, một mối quan hệ như thế mà hiện thời đã có thể có được, tức là muốn nói, khi nhà sáng tác đã có thể biểu hiện trong ngôn ngữ phổ quát của âm nhạc, về những xúc cảm của ý chí, mà chính nó tạo nên những tâm điểm của một sự kiện, rồi đến giai điệu của bài hát, âm nhạc của nhạc kịch, sẽ được biểu thị. Nhưng sự tương đồng đã được khám phá bởi nhà sáng tạo giữa cả hai cái, phải được diễn tiến từ sự hiểu biết trực tiếp bản chất của thế giới, mà không là biết đối với lý trí của anh ta, và cũng không phải là một sự bất chước đã sản sinh ra với ý định có ý thức, bởi những phương tiện của những quan niệm; nói khác đi, âm nhạc không thể diễn tả bản chất sâu xa bên trong của chính ý chí, nhưng chỉ có thể cho nó một sự bất chước không chính đáng về mặt hiện tượng của nó. Mọi âm nhạc bất chước, đều đặc biệt thực hiện điều này; chẳng hạn, “Bốn mùa” của Haydn*, cũng như nhiều đoạn trong “Sáng thế” của ông ta, trong đó, những hiện tượng của thế giới bên ngoài được trực tiếp bất chước; cũng vậy, trong mọi bản nhạc về chiến trận. Âm nhạc như thế là đã hoàn toàn bị loại bỏ.

Chiều sâu không thể nói hết được đối với tất cả mọi âm nhạc, bởi tính chất của nó là bông bênh, xuyên suốt qua ý thức của chúng ta, như một cái nhìn về một thiên đường luôn được tin tưởng một cách chắc chắn, và do thế mà chẳng bao giờ có quãng cách nào đối với chúng ta; và cũng bởi đó, mà nó được thấu hiểu một cách trọn vẹn và đầy đủ; nhưng do thế mà cũng không thể cắt nghĩa được; vì nó vẫn cứ đứng lại trên sự kiện là nó vẫn tái hiện với chúng ta mọi cảm xúc của bản chất sâu thẳm nhất trong chúng ta, nhưng là hoàn toàn không có thực tại, và là sự xúc động sâu sắc từ sự đau đớn của họ. Như vậy, đó cũng là sự nghiêm cẩn vốn vẫn là thiết yếu cho nó; nó loại trừ sự vô lý ra khỏi phạm vi trực tiếp và riêng biệt của nó; là việc được cắt nghĩa bởi sự kiện đối tượng của nó không phải là ý tưởng; mà là với sự tham chiếu vào nó, và chỉ là sự thất vọng và sự vô lý là có thể có được, nhưng đối tượng trực tiếp của nó vẫn là ý chí, và điều này thiết yếu là nghiêm cẩn nhất đối với mọi sự vật; bởi vì chính điều đó mà tất cả đều phụ thuộc vào. Thật là phong phú bao nhiêu trong nội dung, và đầy đủ bao nhiêu về ý nghĩa trong ngôn ngữ của âm nhạc; mà chúng ta vẫn thấy từ những đoạn điệp khúc, cũng giống như là Da capo** mà cái tương tự của nó có thể là không chịu đựng được, trong những tác phẩm được tạo tác trong ngôn ngữ của những từ ngữ; nhưng trong âm nhạc thì nó là rất thích ứng và có lợi điểm, bởi vì nó nhằm để hiểu được đầy đủ, và chúng ta phải nghe nó đến hai lần.

Trong toàn bộ sự trình bày này về âm nhạc, tôi đã cố gắng diễn đạt một cách sáng tỏ, rằng nó biểu hiện ra một cách hoàn thiện bằng một ngôn ngữ phổ quát, trong một chất liệu thuần túy nhất, đó chỉ là những âm tiết, và cùng với sự minh định lớn nhất, và sự thật về bản chất bên trong, cùng sự nổi bật của thế giới, mà chúng ta suy nghĩ được dưới khái niệm về ý chí, bởi vì ý chí là sự biểu hiện được phân biệt nhất. Hơn thế, theo quan điểm về cái nhìn và sự chiêm ngưỡng của tôi, triết học cũng chẳng gì hơn là một sự lặp lại hoàn toàn, và chính xác nữa, của bản chất của thế giới trong những ý niệm phổ quát nhất; bởi vì chỉ ở trong tính cách như thế, nó có thể mang lại một cái nhìn về toàn thể thế giới tự nhiên, mà chính nó sẽ vẫn đích thực, và vẫn được áp dụng ở mọi nơi. Do thế, mà bất cứ ai đã bước đi theo tôi, và đã đi vào trong cách suy nghĩ chân thực của tôi, sẽ không suy nghĩ nó một cách quá nghịch lý như thế nếu tôi nói được rằng giả thiết là nó có thể mang lại một sự cắt nghĩa đầy đủ, chính xác một cách hoàn hảo của âm nhạc, mở rộng ngay cả đến những đặc thù, tức là muốn nói, một sự lặp lại trong chi tiết, trong những ý niệm về điều gì mà nó diễn tả, và điều này cũng là sự lặp lại và cắt nghĩa đầy đủ của thế giới trong những khái niệm, hay ít nhất cũng hoàn toàn song hành với một sự cắt nghĩa như thế, và do vậy, mà nó phải là triết học thật sự.

Arthur Schopenhauer, *Thế giới như ý chí và như biểu tượng*,

** Chỗ này Schopenhauer đã làm. Tổ khúc Bốn mùa của nhà soạn nhạc người Ý, Antonio VIVALDI (Vernise 1678 - Vienne, 1741), một kỳ tài diệu thủ (virtuose) lòng lấy về violon, chứ không phải của Haydn.*

*** Da Capo: (thành ngữ Ý, có nghĩa trở lại từ đầu) để chỉ một chỗ nào đó trong bản nhạc, người ta phải diễn tấu lại từ đầu.*

SIÊU HÌNH TÌNH YÊU, SIÊU HÌNH SỰ CHẾT

(Đức: Metaphysik der Liebe, Metaphysik der Tod _ Pháp: Métaphysique de L'Amour, Métaphysique de la Mort)

Đây vốn là hai chương của tập bổ túc cho cuốn Thế giới như ý chí và như biểu tượng nhưng về sau thường được xuất bản thành một quyển riêng mang tựa đề Siêu hình Tình yêu, Siêu hình Sự chết.

Như ta đã thấy trong các chương trước, ý chí muốn sống là gốc của sự vật. Thế giới là cái gì cho ý chí tự khách thể hoá để biểu tượng mình với chính mình, là tấm gương cho nó phản tư. Nhờ thế giới, và nhờ sự phát triển của nó qua vật giới cho đến con người, ý chí biết được mình muốn gì và cái mình muốn là cái gì. Mà cái ý chí muốn sống lại chính là thế giới ấy, là cái đời sống như trong đó nó tự thể hiện. Do đó ý chí và muốn sống trong đó chỉ là một, và ý chí vốn dĩ là vĩnh cửu, nên muốn sống cũng là vĩnh cửu và do đó thế gian, tức đời sống vốn dĩ là biểu thị thiết yếu của nó cũng vĩnh cửu. Vì thế cho nên, ngày nào mà ta còn tràn đầy muốn sống, ta chẳng việc gì bận tâm đến kiếp sống của ta, ngay cả khi chết.

Vì thế mà đời sống phát sinh ra vấn đề chết và vấn đề yêu, vì yêu là cái mà nhờ đó đời sống xuất hiện trên thế gian này. Và vì thế, trong chương đầu này, chúng ta tìm hiểu:

Siêu hình Tình yêu

... Nỗi sầu tương tư mà các thi sĩ muôn đời không ngớt tả dưới thiên hình vạn trạng vẫn không hết, vẫn chưa đủ nói lên tầm quan trọng của tình yêu, cái nỗi sầu ấy bắt người ta tưởng rằng chiếm được một người đàn bà nhất định nào đó là được hạnh phúc vô biên, và không chiếm được là đau khổ khôn nguôi. Khốn nỗi, cái tương tư ấy, cái đau khổ vì tình ấy lại không thể sống vào các nhu cầu của một cá nhân phù du; trái lại chúng là tiếng thở dài của linh hồn chủng loại, nó thấy đó là một dịp để chiếm được hay làm mất đi một lợi khí không sao thay thế được cho các cứu cánh của nó, nên mới thốt ra tiếng rên rỉ thâm trầm. Chỉ chủng loại mới trường tồn vô tận nên chỉ có nó mới có được những ước nguyện vô tận, một thoả mãn vô tận và những đón đầu vô tận. Nhưng các tình cảm ấy lại bị dồn vào tấm lòng chật hẹp của một kẻ tất tử: nên có gì là lạ khi kẻ này như muốn vỡ tung và không sao tìm ra lời diễn tả cái linh cảm ấy của một niềm vui vô tận hay một niềm đau vô tận tràn ngập lòng mình. - Và đó là một đề tài cho toàn thể thi ca trữ tình có tính chất thanh cao, không ngại sử dụng đến cả những ẩn dụ siêu việt, bay lượn trên mọi cái gì gọi là thế tục. Đó là đề tài của Pétrarque, đề tài của Saint Preux, của những Werther, của những Jacques Ortis, mà nếu không có thế, sẽ không tài nào hiểu hay giải thích nổi. Vì cái giá trị gán cho người yêu không thể căn cứ vào các ưu điểm trí tuệ, hoặc vào ngay cả những ưu điểm cụ thể, thực tế, dù rằng vì chàng không biết rõ người mình yêu: đó là trường hợp của

Pétrarque. Chỉ có tình thân chủng loại mới có thoáng nhìn đã biết được nàng có giá trị gì đối với chàng, nghĩa là đối với các cứu cánh của nó. Và lại các mối tình đắm đuối này thường nảy sinh từ cái nhìn đầu tiên:

Who ever lov'd that lov'd not at first sight?

(Ai yêu mà lại chẳng yêu ngay từ lúc mới thoát nhìn?) (*Shakespeare, As you like it*).

Về quan điểm này, đáng kể là đoạn văn sau đây trong cuốn tiểu thuyết Guzman d'Alfarache của Mateo Aleman, nổi danh hàng hai trăm năm mươi năm nay: *No es necesario, para que uno ame, que pase distancia de tiempo, que siga discurso, ni haga eleccion, sino que con aquella primera y sola vista, concurren juntamente cierta correspondencia ô consonancia, o lo que aca solemos vulgarmente decir; una confrontacion de sangre, à que por particular influxo suelen mover las estrellas.*

(Khi đã yêu, người ta chẳng cần phải đợi lâu, phải suy nghĩ, phải lọc lựa; nhưng ngay từ cái nhìn đầu, nhìn một cái thôi cũng đủ cho hai lòng giao hợp, hay cái mà ta thường gọi là tương cảm máu huyết, một sự tương cảm thường được một sự ảnh hưởng của các sao kích thích). Vì thế cho nên khi mất người yêu, hoặc vì địch thủ hay vì tử thần, đối với kẻ yêu say đắm, đó là một nỗi đau khổ hơn hết vì là một đau khổ có tính chất siêu việt, ở chỗ không những nó chỉ đập vào cá tính của hân, mà còn xúc phạm đến cả cái yếu tính vĩnh cửu của hân, đến sự sinh tồn của chủng loại, của ý chí đặc biệt và của cái mệnh lệnh của ý chí giao phó sứ mạng cho hân. Vì thế mà khi ghen, người ta đau khổ thật là khủng khiếp và phải chẳng cái hy sinh lớn lao nhất là nhường người mình yêu cho kẻ khác. - Kẻ anh hùng cho rên rỉ là xấu hổ, trù rên rỉ vì tình; vì khi rên rỉ vì tình, không phải họ, mà chính là chủng loại rên rỉ. Trong vở Grande Zénobie của Calderon vào hồi hai, có một cảnh giữa Zénobie và Décius, trong đó Décius nói:

Cielos, luego tu me quieres?

Perdiera cien mil victorias

Volvierme, etc...

(Trời ơi! Em yêu anh thật sao! Nếu vậy anh sẽ từ bỏ ngàn chiến thắng, anh sẽ trở về, v.v...)

Ở đây danh vọng, cho đến bách chiến bách thắng, đã bị loại ngay khi ái tình, tức là quyền lợi của chủng loại lâm cuộc và thắng hẳn hoi; vì quyền lợi của chủng loại, so với bất cứ quyền lợi nào khác dù quan trọng mấy đi nữa cũng vẫn là tối thượng. Riêng đối với nó, danh vọng, bốn phận, thủy chung đều phải nhường bước sau khi đã chống lại mọi cám dỗ khác, kể cả sự đe dọa của thần chết. - Cũng vậy, trong đời sống riêng tư, trên điểm này người ta thường bất chấp lương tâm: đó là trường hợp của những người bình thường chân chính ngay thẳng lại tráng trợn ngoại tình một khi tình yêu say đắm, tức là quyền lợi của chủng loại, đã xâm chiếm họ. Mọi sự diễn ra như thế lúc đó họ tưởng mình đã ý thức được một cái gì còn chính đáng hơn là cái chính đáng của các quyền lợi cá nhân xưa nay; đó chính là vì họ hành động theo quyền lợi chủng loại. Trên điểm này, Chamfort từng nói một lời đáng kể: khi một người đàn ông và một người đàn bà yêu nhau mãnh liệt, tôi thiết tưởng, dù cho có trở ngại gì ngăn cách đi nữa, chẳng hạn, chồng, cha mẹ, v.v...đôi tình nhân kia vẫn là của nhau, do định luật Thiên nhiên, họ vẫn thuộc về nhau thuận theo lẽ trời, bất chấp các luật lệ và công ước của con người. Những ai phẫn

nộ về lời này xin hãy xem lại Thánh kinh hẳn phải lấy làm lạ rằng Chúa cứu rỗi sẵn sàng tha thứ người đàn bà ngoại tình đến thế nào, vì cho rằng tội lỗi đó nằm sẵn ở trong lòng tất cả những kẻ có mặt. - Xét theo quan điểm này thì phần lớn vở Decameron chẳng khác gì là một sự điều cốt và miệt thị ra mặt của tinh thần chủng loại đối với các quyền hạn cùng quyền lợi của các cá nhân mà nó chà đạp. - Khi các vấn đề môn đăng hộ đối, giai cấp chênh lệch hay những hoàn cảnh éo le tương tự đứng ra ngăn cản sự phối hợp giữa đôi tình nhân yêu nhau tha thiết, tinh thần chủng loại cũng không thêm dè dặt đến chúng và cho chúng là trò vụn vặt; một khi nó đã theo đuổi những cứu cánh liên quan đến hàng hà thế hệ thì nó đá tung các định chế cùng các cổ chấp ấy của con người. Cũng vì cái lý do sâu sắc ấy mà khi yêu nhau say đắm người ta thường sẵn sàng mạo hiểm và con người bình thường rất nhút nhát lúc đó cũng đâm ra can đảm. - Trong các vở kịch cũng như tiểu thuyết, ta vẫn chứng kiến một cách khoái trá và thiện cảm những đôi trai gái chiến đấu cho mỗi tình của họ, nghĩa là cho quyền lợi của chủng loại, và chiến thắng các người già cả chỉ lo cho quyền lợi cá nhân. Vì cái nguyện vọng của đôi tình nhân đối với chúng ta hình như quan trọng hơn mọi cái đứng ra cản trở nó, ngay trong phạm vi mà chủng loại đáng kể hơn là cá nhân. Vì vậy, đề tài chính của mọi vở tuồng vẫn là sự can thiệp của tinh thần chủng loại với mọi mục đích của nó, va chạm với các quyền lợi riêng tư của các cá nhân được đề ra và do đó đe dọa phá hoại hạnh phúc của họ. Thường thì nó thắng, và điều này làm thoả mãn người xem vì nó phù hợp với công lý nên thơ, vì họ cảm thấy rằng các cứu cánh của chủng loại quan trọng hơn các cứu cánh của cá nhân nhiều. Vì thế cho nên, khi chung cuộc, trong lòng thư thái, người xem từ giã đôi tình nhân đội vòng chiến thắng, chia sẻ với họ cái ảo tưởng là đã xây dựng hạnh phúc riêng cho họ, trong khi chính ra họ đã hy sinh hạnh phúc của họ cho quyền lợi chủng loại, trái hẳn với ý kiến của các người già cả thấy xa. Trong vào vở tuồng đi lệch thường tình, người ta thử đảo ngược tình trạng và đặt ép hạnh phúc trên đầu các cá nhân bất chấp các ý định của chủng loại; thì người xem lại cảm thấy cái đau đớn mà tinh thần chủng loại đang đau, và ám ức trước cái lợi mang đến cho các cá nhân. Tiêu biểu cho loại này, tôi có vài vở kịch ngắn rất quen thuộc như Nữ hoàng mười sáu (La Reine de seize ans) và Môn đăng hộ đối (Le mariage de raison). Trong các bi kịch điển hình, đôi tình nhân, vốn dĩ là công cụ của tinh thần chủng loại, thường chết đi khi mà các hy vọng của chủng loại bị tiêu tan, chẳng hạn như trong Roméo và Juliette, Tancredi, Don Carlos, La Fiancée de Messine, v.v...

Tình cảm của một chàng si thường gây trò cười, đôi khi bi đát, trong cả hai trường hợp cũng vì tinh thần chủng loại xâm chiếm hẳn, chế ngự hẳn và ngăn cản khiến hẳn không còn tự thuộc mình nữa; vì thế mà hành động của hẳn không còn thích ứng với cá tính của hẳn. Trên các cao độ của tình ái, tư tưởng của con người ta khoác một bộ mặt nên thơ và cao cả, và còn có cả chiều hướng siêu việt và siêu vật, nhờ đó con người ta hầu như quên hẳn mục đích thực sự của mình, một mục đích rất ư vật chất; chính ra lúc này, thâm tâm hẳn đang bị chi phối do tinh thần chủng loại mà các mục tiêu còn vô cùng quan trọng hơn tất cả các mục tiêu chỉ liên quan đến các cá nhân mà thôi; nhân danh tinh thần chủng loại, con người có nhiệm vụ xây dựng sinh tồn cho cả một dòng dõi dài vô tận, mang cái bản chất được quy định rõ ràng mà nó chỉ có thể tiếp thụ ở người đàn ông đó là cha, và người đàn bà mà người đàn ông đó yêu quý là mẹ, và nếu không thế thì không bao giờ nó lại sinh ra được ở cái đời mà cá thể hoá của ý chí đòi hỏi. Cái cảm thức hành động theo các mục đích có một tầm siêu việt như thế là cái nâng cao kẻ si tình lên đến mức vượt lên trên tất cả những gì là thế tục và vượt ra khỏi cả chính hẳn, và khoác một bộ áo hết sức vi tế của những dục vọng rất vật chất, khiến tình yêu trở thành một chuyện nên thơ ngay cả ở trong đời sống tầm thường nhất của con người; trong trường hợp này, câu chuyện đôi khi thành hài hước. Cái mệnh lệnh này của ý chí khách thể hoá ở chủng loại hiện diện ra trong ý thức của kẻ si tình dưới cái mặt nạ dự liệu một hạnh phúc vô biên, mà hẳn sẽ được gặp trong sự phối hợp với người đàn bà riêng biệt nào đó. Ở vào những mức độ cao nhất của tình yêu, cái ảo tưởng này trở thành

diễm lệ đến nỗi nếu ta không được đến gần nó, thì ngay cả đời sống cũng mất hết thú vị và từ đó trở đi hầu như trống rỗng quá, ảm đạm quá, vô vị quá, khiến ta chán ngấy đến coi thường cả cái chết; lúc đó người ta đôi khi tự ý huỷ bỏ đời mình. Cái ý chí của một kẻ si tình khi đến thế đã bị lôi cuốn vào dòng nước xoáy của ý chí chủng loại, hoặc là ý chí chủng loại đã chế ngự ý chí cá nhân đến mức, khi đã không làm lợi được gì cho chủng loại thì ý chí cá nhân cũng không còn buồn làm lợi gì cho mình nữa. Trong trường hợp này, cá nhân là một cái chậu mong manh quá nên không chứa nổi cái khát vọng vô biên của ý chí nhân loại tập trung vào một đối tượng chính xác. Vì thế mà giải pháp là tự sát, đôi khi cả đôi nhân tình cùng tự sát; trừ phi để cứu mạng, thiên nhiên lại khiến người ta điên, dùng tấm màn điên để bao phủ ý thức kẻ tuyệt vọng. - Không năm nào lại không xảy ra rất nhiều vụ tương tự, xác nhận cho những gì tôi vừa nói là thật.

Nhưng không phải chỉ có tình yêu tha thiết bị cản trở mới đôi khi đi tìm một giải pháp bi đát; ngay cả khi tình yêu thoả mãn thường cũng đưa đến tai họa thay vì hạnh phúc. Vì các sự đòi hỏi của nó thường xung đột với hạnh phúc riêng tư của đương sự làm hao mòn; thật vậy, các đòi hỏi ấy xung khắc với các điều kiện khác của đời sống hần và huỷ diệt nếp sống xây dựng trên các điều kiện này. Và lại tình yêu không những xung khắc với hoàn cảnh bên ngoài, mà còn xung khắc với cá tính riêng tư ở chỗ nó bám lấy những người mà, ngoài sự giao cấu ra, kẻ si tình chỉ còn thấy đáng ghét, đáng khinh, nếu không phải là ghê tởm. Nhưng ý chí chủng loại mạnh hơn ý chí cá nhân quá nhiều đến nỗi kẻ si tình nhắm mắt trước mọi đặc tính làm hần ghê tởm, để hần không còn thấy gì, để quên hết, để suốt đời bám lấy vật si mê của mình; cái ảo tưởng ấy làm mù quáng hần đến chừng nào và chỉ biến mất ngay khi khát vọng của chủng loại được thoả mãn, nhưng vẫn để lại một người bạn đời mà mình thù ghét. Chỉ có điều này mới giải thích được tại sao ta thường thấy có những người rất biết điều, lỗi lạc là khác, lại lấy những quý sứ bà chằn, khiến ta không hiểu tại sao họ lại đi chọn những người vợ như vậy. Nên người xưa thường mô tả ái tình như là mù quáng. Hơn thế: một kẻ si tình còn có thể thấy rõ và khổ sở ê chề với các nét xấu không sao chịu nổi về tính khí cũng như tính tình của vị hôn thê của mình mà vẫn không ớn:

I ask not, I care not,

If guilt's in thy heart;

I know that I love thee;

Whatever thou art.

Anh chẳng hỏi, anh chẳng cần,

Có gì xấu trong lòng em;

Anh chỉ biết anh yêu em,

Dù em là gì đi nữa.

Vì xét cho cùng hần đâu có tìm cái hay cho mình, mà tìm cho một đệ tam nhân, còn được cấu sinh, mặc dù cái ảo tưởng bao lấy hần khiến hần tưởng mình chỉ có tìm hạnh phúc cho mình. Nhưng cứ cái điều không theo đuổi hạnh phúc cho riêng mình cũng đã phết cho tình yêu say đắm cái nước sơn cao cả làm nó thành một đối tượng đáng được thi ca tán tụng. - Sau hết, tình yêu còn chịu đựng được cả với cái

thù tột độ đối với đối tượng của nó; vì thế cho nên Platon đã từng so sánh nó như tình yêu chó sói đối với cừu cái. Thật vậy, đó là điều xảy ra khi một kẻ si mê không được toại nguyện vì một điều kiện nào đó, bất chấp mọi nỗ lực, mọi van lơn của hắn.

I love and hate her

(Tôi yêu và ghét nàng)

Shakespeare

Lòng thù ghét người yêu, lúc đó bốc cháy, đôi khi đi xa đến mức hắn giết nàng rồi tự xử lấy mình. Hàng năm thường xảy ra nhiều vụ như thế; cứ xem báo thì biết. Nên lời thơ sau đây của Goethe rất đúng:

Bei aller verschmaechten Liebe!

Beim hoellischen Elemente!

Ich wollt 'ich wusst' was aerger's, dass ich fluchen koennte

(Bị mọi tình yêu khinh bỉ, bị cái yếu tố độc địa!

Tôi muốn biết cái gì kinh khủng hơn thế nữa, để nói lên niềm bất hạnh của tôi!)

Quả thật người ta không thể bảo là khoa đại, khi một kẻ si tình gọi là độc ác cái thái độ lạnh lùng và kiêu hãnh của người mình yêu đang tâm lấy nỗi đau khổ của mình làm trò đùa. Vì hắn bị đặt dưới sự chế ngự của một nhu cầu tương tự như bản năng của côn trùng, buộc hắn phải theo đuổi mục đích, bất chấp mọi lý luận của lý trí và gạt bỏ mọi cái ra sau; hắn không tài nào trốn thoát. Đâu phải chỉ có một, mà vô số Pétrarque, suốt đời lê lết, như đeo một xích sắt, một quả tạ ở chân, một môi tình si không thoả mãn, thở vắn than dài trong các cánh rừng hoang vu; nhưng chỉ Pétrarque mới có hồn thơ, khiến cho ta có thể áp dụng cho hắn lời thơ diễm lệ này của Goethe:

Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt

Gab mir ein Gott, zu sagen, wie ich leide.

(Và khi mà con người, trong đau khổ, không nói lên lời

Thì đã có một vị thần nói lên những gì tôi chịu đựng)

Thật ra, tinh thần chủng loại không ngừng chiến đấu chống lại các thần bảo vệ các cá nhân, là kẻ hành hạ họ, là kẻ thù của họ, lúc nào cũng sẵn sàng thẳng tay tiêu diệt hạnh phúc riêng tư để đạt được cứu cánh của mình; ngay cả sự an lạc của hàng bao nhiêu quốc gia cũng từng là nạn nhân của các trái chứng của nó: Shakespeare từng cho ta một tỉ dụ về loại này trong vở Henri IV, phần III, hồi 3, các cảnh 2 và 3. Tất cả những gì xảy ra cũng chỉ vì cái chủng loại mà trong đó bản thân ta đóng rể đối với ta có một quyền hành mật thiết hơn, lâu đời hơn là cá nhân và do đó các quyền lợi của nó tất cũng hơn. Chính vì trực giác được chân lý này mà cổ nhân đã nhân cách hoá tinh thần chủng loại dưới hình thức thần ái

tình, một thứ thân diện mạo ấu trĩ, mà lại nham hiểm, ác độc, và chính vì thế mà ai ai cũng phỉ nhổ, thứ quỷ bất nhất, chuyên chế, tuy nhiên lại làm chủ các thần cũng như loài người.

Tu, deorum hominumque tyranne, Amor!

(Hỡi ái tình, bạo chúa của các thần cũng như loài người!)

Một vũ khí giết người, đôi mắt mù và đôi cánh, đó là những biểu hiện của nó. Đôi cánh tượng trưng cho bất nhất, thường thì chỉ xuất hiện với sự thất vọng, con đẻ của khoái lạc.

Thật vậy, vì tình yêu dựa vào cái ảo tưởng nó làm lóng lánh những gì chỉ có giá trị cho chủng loại như một của quý cho cá nhân, nên một khi mục đích đã đạt thì ảo ảnh cũng tiêu tan. Tinh thần chủng loại xâm chiếm cá nhân lúc đó cũng trả lại tự do cho cá nhân. Bị ruồng bỏ, cá nhân lại rơi lại trong các giới hạn và trong sự nghèo nàn cổ sơ của hần, và lấy làm lạ rằng sau bao nhiêu nỗ lực cao đẹp như thế, anh hùng như thế, phi thường như thế, rút cuộc hần chỉ còn được hưởng cái gì của một cái thú nhục dục: trái với sự mong mỏi, hần thấy mình cũng chẳng sung sướng gì hơn trước. Hần nhận thấy mình đã bị cái ý chí của chủng loại lừa bịp; vì thế cho nên một Thésée khi đã chán chường tất rời bỏ nàng Ariane của mình. Nếu tình yêu của Pétrarque lại được thoả mãn, thì ngay từ phút đó hần cũng ngưng tiếng hát, cũng như chim ngưng hót, khi trúng vừa đẻ xong.

Ở đây, thiết tưởng cũng nên nói qua rằng luận điệu siêu hình tình yêu của tôi hần làm phật ý những kẻ không mắc lưới tình yêu, cái chân lý căn bản mà tôi nói ra đáng lẽ phải hơn bất cứ mọi cái gì khác, giúp họ có khả năng chế ngự mọi tình yêu, miễn sao những nhận xét lý trí có một quyền lực gì đối với một tình yêu. Tuy nhiên người ta chắc hần lại dựa vào lời nói của nhà hài hước Latinh: “Quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes”. (Đó là một cái tự nó chả biết gì là khôn ngoan, là chừng mực; ta không thể dùng khôn ngoan mà trị nó được)...

Arthur SCHPENHAUER, *Siêu hình Tình yêu, Siêu hình Sự chết, ch.I*

Và trong chương II, chúng ta tìm hiểu:

Siêu hình Sự chết

Chết chính là vị thần gợi hứng và vị thần hướng dẫn của triết học, và chính vì thế mà Socrate từng định nghĩa triết học là sự lo chết. Thiếu cái chết, thật khó mà triết lý. Vậy, thiết tưởng ta nên viết nên một ý nghĩ đặc biệt về nó vào đầu cuốn sách cuối cùng, đứng đầu nhất và quan trọng nhất của chúng ta.

Con vật sống mà không thực biết cái chết, nên trong thế giới súc vật, cá thể trực tiếp hưởng thụ cái bản chất bất diệt của chủng loại, vì chỉ ý thức mình như một hữu thể vô chung. Ở con người, cái xác tín kinh khủng về cái chết phát hiện đồng thời với lý trí. Nhưng vì, trong thiên nhiên, một phương thuốc, hay ít ra một sự bù đắp, thường thường đi đôi với một tai hoạ, nên cũng cái ý nghĩ ấy, từng phát sinh ra kiến thức về cái chết, lại cũng cung cấp cho con người những tư tưởng siêu hình để an ủi, mà con vật không thể có và cũng chẳng cần có. Chính đó là cái cứu cánh mà tất cả các tôn giáo và tất cả các triết hệ đều lấy làm cứu cánh chính; do đó, tôn giáo và triết hệ trước hết là phương thuốc giải độc mà lý trí suy tư tự lực tạo ra để chống lại cái tin chắc phải chết. Tuy nhiên, họ đạt mục đích ở những mức độ chênh lệch khác nhau, và thật ra, có tôn giáo hay triết hệ giúp con người có khả năng nhìn tận mặt cái

chết một cách bình thản hơn là tôn giáo khác hay triết hệ khác. Bà la môn giáo và Phật giáo dạy con người tự coi mình là hữu thể vô thượng, là phạm thiên, vốn không biết có sinh diệt nên đã thành công hơn hẳn các tôn giáo cho rằng con người được cấu tạo từ hư không và thực sự lấy sinh làm khởi đầu cho đời sống thụ nhận từ một kẻ khác. Vì vậy mà ở Ấn người ta có một thái độ bình thản khinh thị cái chết mà ở Âu người ta thiếu hẳn. Quả thật là một điều đáng ngại khi in sâu vào đầu óc con người ngay từ lúc ấu thơ những quan niệm kém cỏi không vững chắc trong một địa hạt quan trọng như thế, khiến nó không còn bao giờ dám chấp nhận những quan niệm xác đáng hơn và vững vàng hơn. Dạy nó rằng nó chỉ từ hư không sinh ra trong một thời gian ngắn, để rồi đời đời nó chẳng là gì cả, ấy thế mà mai sau nó tất sẽ bất diệt, thật ra có khác gì là dạy nó rằng, tuy nó hoàn toàn là công trình của một kẻ khác, nó lại phải đời đời chịu trách nhiệm về các tác động và hành vi của nó. Thật vậy, về sau, một khi đầu óc nó đã chín muồi, nó suy tư cặn kẽ, và nhận thấy cái tính chất bấp bênh của các chủ thuyết kia, nó không còn có gì hơn để thay thế; hơn nữa, nó cũng không còn khả năng để hiểu những cái gì có giá trị hơn, và rồi không có được sự an ủi mà thiên nhiên cũng dành cho nó để làm đối lực cho cái tin chắc phải chết. Chính vì có một sự biến chuyển như thế mà hiện nay (1884) ta thấy ở Anh, trong số công nhân nhà máy sa đoạ, có những phần tử xã hội, và ở Đức, trong số sinh viên sa đoạ có những phần tử hê-ghe-liên sa đoạ đến mức chủ trương một quan niệm tuyệt đối vật chất đưa đến cái hậu quả là: *édite, bibite, post mortem nulla voluptas* (ăn đi, uống đi, chết rồi hết thú), quan niệm do đó có thể gọi là chủ nghĩa cảm thú.

Tuy nhiên, sau mọi cái gì từng được dạy về cái chết, người ta không thể chối nhận rằng ngay ở châu Âu, quan niệm của thiên hạ, ngay cả quan niệm của cùng một cá nhân, thường đưa đẩy từ quan niệm chết như một sự huỷ diệt tuyệt đối, cho đến sự tín ngưỡng rằng chúng ta là một thứ bất tử bằng xương bằng thịt. Cả hai đều sai; tuy nhiên, chúng ta không cần phải đi tìm một thể đứng trung dung mà cần tìm một quan điểm cao siêu hơn kia, theo đó mà các quan niệm tự chúng loại trừ nhau.

Trong thiên khảo luận này, tôi muốn trước hết khởi đi từ một quan điểm hoàn toàn thường nghiệm. - Điều chúng ta được thấy trước hết là điều không thể phủ nhận rằng, theo trực giác của ý thức thiên nhiên, con người không những chỉ sợ chết hơn mọi cái gì khác cho chính bản thân mình, mà sở dĩ nó còn khóc nức khóc nở trước cái chết của những người thân yêu, và khóc công khai, chẳng phải vì ích kỷ, vì thiệt thòi cho mình, mà vì thương xót cho cái tai hoạ lớn nó đã xảy đến cho kẻ khác; vì thế cho nên nó trách là vô tâm vô tình kẻ nào, trong những trường hợp như thế, lại không nhỏ lệ và không tỏ ra đau buồn. Song song, ta cũng có thể kể ra trường hợp khao khát trả thù mà khi ở vào tốt độ, thường tìm cái chết của địch thủ như thế là cái tai hoạ lớn nhất có thể giáng lên hẳn. Quan niệm thay đổi theo thời theo chốn: nhưng thời nào hay chốn nào thì tiếng nói của thiên nhiên vẫn là một và do đó vẫn phải được nghe trước hết. Mà trong trường hợp này, hầu như nó xác định rõ ràng rằng cái chết là một tai hoạ lớn. Trong ngôn ngữ của thiên nhiên, chết có nghĩa là tiêu diệt. Bảo rằng chết là chuyện hệ trọng cũng là điều dễ hiểu, vì ai nấy đều biết, sống không phải là một chuyện đùa. Chắc chắn là chúng ta cũng chẳng đáng được gì hơn là sống với chết.

Thật ra, cái sợ chết không ăn nhằm gì đến cái biết; vì con vật cảm thấy cái chết, mặc dầu không biết cái chết. Trên thế gian này, cái gì được sinh ra là mang theo cái chết ở nó. Nhưng cái sợ trước về cái chết kia chỉ là sự thất bại của ý chí sống, mà chúng ta đều có dự phần. Vì thế cho nên mọi con vật bẩm sinh đã mang sẵn cái sợ bị tiêu diệt, cũng như cái lo lắng tự tồn; do đó chính cái sợ đó, chứ không riêng gì sự lẩn trốn trước đau khổ, đã bộc lộ ở thái độ thận trọng bần khoản của con vật lo tìm sự an toàn cho mình, và hơn thế nữa cho sự an toàn của con mình, trước tất cả những cái gì có thể trở thành

nguy hiểm cho chính mình và con mình.

Tại sao con vật lại chạy trốn? Tại sao nó lại run rẩy và tìm cách ẩn mình? Vì nó là ý chí sống thuần túy và, do đó, tất phải chết, và vì nó muốn tranh thủ thời gian. Mà cả con người cũng thế vì bản chất. Cái tai họa lớn nhất, mối đe dọa đáng sợ nhất có thể có, chính là cái chết; cái sợ ghê gớm nhất, chính là cái sợ chết. Vì thế nên không gì nhất thiết làm ta xúc động mạnh mẽ hơn là đời sống của kẻ khác đang cơn nguy cấp, không gì khủng khiếp hơn là một cuộc hành hình. Nhưng sự tha thiết vô biên muốn sống, nó bộc lộ ở các sự kiện trên đây, lại không phải phát nguồn từ kiến thức hay suy tư; trước mắt suy tư, nó còn có vẻ điên rồ là khác, vì cái giá trị khách quan của sự sống không có gì là rõ rệt, và người ta hằng phân vân rằng sống chưa chắc gì đã hơn là phi hữu; dù cho cả kinh nghiệm và suy tư lên tiếng nữa, phi hữu hẳn vẫn thắng cuộc. Nếu ta gõ cửa các nấm mồ và thử hỏi các người chết xem họ có muốn sống lại không, có lẽ họ lắc đầu từ chối. Đó là ý kiến của Socrate, trong tập Biện giải của Platon, và ngay cả cụ Voltaire vốn dĩ khả ái vui tính cũng phải thốt lên rằng: “Người ta thích sống nhưng hư không không phải là không hay” và còn nữa: “Tôi không biết thế nào là kiếp sống vĩnh cửu, nhưng đó là chuyện bá láp”. Và lại sống trước sau gì rồi chả mấy chốc cũng chấm dứt, cho nên số năm ngắn ngủi mà người ta có lẽ còn được sống hoàn toàn biến hẳn trước cái nhìn của thời gian vô tận mà trong đó người ta sẽ không còn nữa. Vì thế, trước mắt suy tư, thật là quá khô hời khi người ta lại quá bận tâm đến cái thời gian ngắn ngủi ấy, lại quá run rẩy khi mạng sống ta hay mạng sống kẻ khác lại lâm nguy, lại soạn những vở tuồng bi đát mà đề tài chính chẳng qua chỉ là sợ chết. Vì vậy, cái thái độ cố bấu víu lấy sống kia là phi lý và mù quáng; lý do chỉ vì rằng tất cả bản thể chúng ta tự nó đã là ý muốn sống rồi, cho cái sống dù cay đắng, dù ngắn ngủi và dù bấp bênh đến đâu đi chẳng nữa, hẳn vẫn là cái cao quý nhất, và cái ý chí kia tự nó và trong nguyên lý của nó vốn không có tri thức và mù quáng.

Tri thức, thay vì nằm ở nguồn gốc của sự tha thiết với đời sống, trái lại càng chống đối sự tha thiết này, bằng cách tiết lộ rằng đời sống này chả có gì đáng quý và do đó đánh đổ cái sợ chết. - Vì vậy mà khi biết rằng mình phải chết, kẻ nào lại đủ can đảm và tỉnh táo để đối diện với thần chết, kẻ đó được thiên hạ khâm phục vì thái độ cao thượng ấy: như thế là ta hoan nghênh sự đắc thắng của khả năng tri thức trước cái sống mù quáng, mặc dầu cái muốn sống này chính là trung tâm của bản thể chúng ta. Vì vậy mà ta khinh bỉ kẻ để tri thức ngã gục trong cuộc chiến đấu này, kẻ cố bám víu lấy sự sống bằng mọi giá, kẻ cố sức vùng vẫy trước cái chết nó lừ lừ tiến tới và đón tiếp hẳn trong tuyệt vọng, và tuy nhiên đó mới chỉ là yếu tính nguyên thủy của cái ngã của chúng ta và của thiên nhiên được biểu diễn nơi hẳn. Cũng xin nói qua rằng làm sao cái yêu sống vô hạn với cái nỗ lực để duy trì lấy nó bằng đủ mọi cách càng lâu hay lại bị coi như là dễ tiện đáng khinh, và đối với các tín đồ của một tôn giáo, như không xứng đáng với tôn giáo của mình, khi mà cái sống kia lại là tặng phẩm của những vị thần hảo tâm mà lẽ ra người ta phải tri ân? Và làm sao cái khinh thường sự sống kia lại có thể được coi như là cao thượng? - Tuy nhiên, đối với chúng ta, các điều nhận xét trên đây, xác nhận: 1)- rằng ý chí sống là yếu tính thâm hậu nhất của con người - 2)- rằng tự nó, nó thiếu hẳn tri thức, mù quáng - 3)- rằng tri thức là một nguyên tố thêm thắt, xa lạ đối với nó từ nguyên thủy - 4)- rằng nó tự chiến đấu với nó và rằng sự phán đoán của chúng ta tán thành sự đắc thắng của tri thức trước ý chí.

Nếu cái khiến ta sợ cái chết quá đổi lại là cái tư tưởng phi hữu thì ta hẳn phải kinh sợ không kém khi liên tưởng đến cái thời gian mà ta chưa ra đời. Vì đó là một điều xác thực hiển nhiên, rằng cái phi hữu sau khi chết cũng chẳng khác gì cái phi hữu trước khi sinh, nên cũng chẳng đáng được thương tiếc gì hơn. Cả một thời gian vô tận hằng trôi qua khi chưa có ta, mà nào ta có sao đâu. Vậy thì sau một màn phụ chốc lát của một kiếp sống phù du, lại một thời gian vô tận thứ hai tiếp diễn trong đó không còn có

ta, ta lại cho đó là điều khô tâm, không sao chịu nổi là khác. Phải chăng cái khao khát sống ấy phát sinh từ chỗ hiện giờ ta đã được nếm mùi vị sống và đã thấy sống đầy thú vị? Như tôi từng giải thích qua, làm sao có thể thế được. Trái lại, kinh nghiệm sống có lẽ gợi lại sự tiếc nuối vô ngần cái thiên đàng đã mất của phi hữu. Và lại, khi nào người ta cũng buộc liền cái hy vọng linh hồn bất tử với cái hy vọng một “thế giới tốt đẹp hơn”, - chứng tỏ rằng cái thế giới hiện hữu chả đáng gì.

Arthur Schopenhauer, *Siêu hình Tình yêu Siêu hình Sự chết*, Ch.II.

Bác vật học và lịch sử nhiên giới

(Histoire naturelle et Histoire de la Nature)

Do những cuộc tranh luận này mà nó kêu gọi nên, ý tưởng sự tiến hoá của các chủng loại tạo thành một trong những biến cố chính yếu của lịch sử trí thức trong suốt hai thế kỷ vừa qua.

Ở khởi điểm người ta gặp khoa bác vật học (histoire naturelle/ science naturelle) với những nhà tự nhiên học (les naturalistes) của thế kỷ XVIII, những người chuyên mô tả và kể chuyện về thiên nhiên.

Định danh, phân loại và mô tả.

Hai tác giả ngự trị khoa bác vật học trong thế kỷ XVIII: Linné và Buffon.

Carl von Linné (1707 - 1778) giáo sư đại học Upsala của Thụy Điển tổng khảo sát mọi chủng loại được biết cho đến lúc đó và đề xuất - để định danh chúng - một bộ mã quốc tế ngày nay vẫn còn thông dụng. Đồng thời ông đưa ra một bảng phân loại tổng quát thật đồ sộ, bao gồm tất cả các chủng loại những hệ thống ông đề xuất còn xa mới thoả mãn được tất cả mọi người.

George Louis Leclerc, bá tước de Buffon (1707 - 1788), là giám đốc Ngự uyển (hiện nay là vườn bách thảo Paris) ông thích mô tả hành vi những loài thú có vú và những loài chim, tìm hiểu tình trạng phân bố của chúng, quan tâm đến lợi ích của chúng đối với con người hoặc tương tượng quá trình hình thành của địa cầu.

Trong bóng của hai người khổng lồ này, cả một đám đông những nhà khoa học chuyên nghiệp và tài tử tận tụy với công việc định danh, mô tả và phân loại những chủng loại sinh vật.

Các họ, các vật hoá thạch và khoa địa lý

Nhiều ý tưởng được đưa ra, chúng sẽ cho phép các nhà tự nhiên học sắp xếp theo trật tự tất cả những nguyên liệu được tích lũy trong các bộ sưu tập của họ. Trước tiên, khoa giải phẫu học cơ thể cho phép tập hợp những loài tương cận thành những nhóm rộng lớn hơn (giống, họ, giới, lớp, nhánh...) luôn luôn theo cơ cấu của chúng.

Tiếp theo, bên cạnh những chủng loại mà người ta có thể quan sát, còn có những chủng loại khác chỉ được biết đến qua những dấu vết hay những tàn dư tiêu biểu từ một loại lớp đất. Nếu người ta chấp nhận rằng những lớp đất xưa nhất thường nằm dưới những lớp đất cận đại hơn, người ta khám phá ra rằng một vài loài đã biến mất sau một thời gian rất phồn mậu và ngược lại nhiều loài ngày nay rất thường thấy thì lại chưa từng có mặt trong những lớp đất xưa hơn.

Cuối cùng khoa địa lý chỉ ra rằng động vật và thảo mộc không phải được phân bố một cách bất kỳ, ngẫu nhiên trên mặt đất: mỗi vùng trên địa cầu có một hệ thực vật và hệ động vật đặc thù.

Lamarck: thuyết tiến hoá đầu tiên

Từ năm 1800, Jean-Baptiste Lamarck (1744 - 1829) đề xuất một lý thuyết có khả năng giải thích toàn bộ những sự kiện này. Ông tóm tắt lý thuyết của mình, vào năm 1809, trong quyển Philosophie zoologique (Triết học về động vật) bằng hai nguyên lý sau đây:

- Thiên nhiên đã liên tục tạo ra tất cả những dạng sự sống, bắt đầu bằng những dạng đơn giản nhất và kết thúc bằng những dạng phức tạp nhất.
- Các con thú và các loài cây cỏ trong khi lan truyền trên mặt địa cầu gặp phải những cảnh ngộ khác nhau, điều này đã cho chúng những tập quán khác nhau và đã biến đổi tổ chức của chúng.

Với các luận điểm đó, còn phải thêm rằng, Lamarck, một đảng, nhận định rằng những tính cách thủ đắc bởi một cá nhân có thể được lưu truyền cho hậu duệ của y, đảng khác, rằng đời sống có thể sinh ra từ vật chất, bằng hiện tượng ngẫu sinh (génération spontanée). Về sau, những giả thuyết này đã bị các nhà sinh học bác bỏ, nhưng vào thời đó nó đã gây nên những cuộc tranh luận sôi nổi.

Lý thuyết của Lamarck tạo ra những phản ứng khác nhau trong những người đồng nghiệp của ông. Có người đồng tình trên một vài điểm. Những người khác, như Cuvier (1769-1832), dầu là một trong những người sáng lập ra khoa cổ sinh vật học (paléontologie), lại phủ nhận toàn bộ thuyết của Lamarck.

Darwin và lý thuyết tuyển trạch tự nhiên

Bước thay đổi quyết định về phương diện này sẽ đến từ nước Anh, năm 1859, với sự xuất hiện của Về nguồn gốc các loài. Trong tác phẩm này, Charles Darwin (1809 - 1882) đề xuất một lý thuyết tiến hoá dựa trên những nhận xét sau đây:

- Các cá thể, thảo mộc hay động vật, ngay từ khi mới sinh ra, đã cho thấy những biến thiên may rủi mà phần lớn được lưu truyền cho hậu duệ của chúng.
- Tính phồn thực của bất kỳ loại động vật hay cây cỏ nào cũng lớn đến độ nó xâm chiếm cả mặt đất trong thời gian ngắn nếu phần lớn những cá thể không bị loại trừ trong từng thế hệ.

Từ những nguyên lý này, Darwin diễn dịch rằng những biến thiên được bảo lưu là những biến thiên có lợi cho cơ quan. Theo cách là thiên nhiên mở ra một cuộc tuyển trạch mà sau nhiều thế hệ, sẽ tạo ra sự thích ứng của mỗi loài với môi trường đặc thù trong đó nó sống. Lý thuyết về "dòng dõi biến thiên" này (théorie de la descendance avec modification) cho phép giải thích phức tạp (la multiplicité) của những dạng sự sống và tình trạng phân bố địa lý của chúng.

Tính độc đáo nơi Darwin không phải là chỉ ra rằng những chủng loại đã tiến hoá; những người khác như Lamarck, hay triết gia người Anh Herbert Spencer đã nói về điều ấy trước ông; những người khác, như Bergson, sẽ nói lại điều ấy sau ông. Tính độc đáo của Darwin là không đưa ra một định hướng có trước nào cho sự tiến hoá đó, và giải thích nó bởi trò chơi hai mặt của ngẫu nhiên và tuyển trạch (le double jeu du hasard et de la sélection)

Lý thuyết tổng hợp về tiến hoá

Chính trong tình hình đó mà vào những năm 1930 - 1940, một tổng hợp đề sẽ được phác thảo giữa

thuyết di truyền (la théorie génétique) và thuyết Darwin. Thuyết đầu, đặt cơ sở trên những định luật của Mendel giải thích bằng cách nào mà một tình trạng tạp dị lớn lao của những đặc tính di truyền được duy trì bên trong mỗi chủng loại. Còn thuyết Darwin chỉ ra bằng cách nào môi trường, trong khi tuyển trạch một số đột biến có lợi, đưa đến một thay đổi tiệm tiến của những chủng loại. Lý thuyết này, nó giả định rằng sự xuất hiện bởi sự tích lũy dần dần những biến đổi nho nhỏ, đã ngự trị hầu như không bị ai chia phần trên sinh vật học suốt mấy thập niên. Nhưng từ khoảng hơn hai mươi năm nay, những lý thuyết mới đã xuất hiện, chúng không xét lại ý tưởng tiến hoá của các chủng loại nhưng dành nhiều chỗ đứng hơn cho những tai biến và những đột biến.

Jean _ Marc Drouin

Triết học Pháp thế kỷ XIX

(La Philosophie française au XIXe siècle)

Trong mê cung của triết học Pháp vào thế kỷ XIX, một sợi chỉ Ariane đầu tiên có thể hướng dẫn chúng ta, đó là tình huống của tâm lý học trong tương quan với siêu hình học. Nhưng mọi sự sắp thay đổi theo dòng thế kỷ, với vị trí của Auguste Comte và sự mất giá của cả tâm lý học lẫn siêu hình học. Vấn đề nổi cộm, choán lấy đầu óc của thời đại, là tương quan giữa khoa học và triết học. Vấn đề này sẽ vẫn còn ngự trị với những cuộc tranh luận do chính chủ nghĩa thực chứng khơi dậy cũng như bởi sự phát triển của chủ nghĩa duy khoa học và bởi cuộc đại cách mạng khoa học của thế kỷ XIX.

Từ đó chúng ta phân biệt sáu nhóm chung quanh một "tương đồng thái độ" nào đấy - nói theo cách diễn tả của Jean Laporte. Vấn đề ở đây không phải là sự kế tiếp nhau của các trường phái hay trào lưu, cũng không phải là liên hệ tư tưởng giữa các tác giả, cũng không tất yếu phải là ảnh hưởng và lại càng không phải là tập hợp máy móc những ảnh hưởng tạp dị, vấn đề là liên hệ thân tộc về tinh thần hay một truyền thống tìm thấy lại.

Chủ nghĩa hiện thực duy linh (Le Réalisme spiritualiste)

Chúng tôi lấy lại một công thức của Ravaisson - đã được Bergson lặp lại trước đây - để định tính một thái độ đầu tiên, theo đó triết gia trước tiên là một nhà tâm lý, và ông khám phá, bởi một "thông giác nội tâm" (aperception interne), như Maine de Biran nói, một sự kiện ban sơ ưu thế (un fait primitif privilégié), cho dù đó là nỗ lực, hay ơn phước (Maine de Biran), hay tập quán (Ravaisson) hay kỳ gian (Bergson). Một cách hợp lôgích và có tương quan, mọi đóng góp của chủ thuyết Kant vào tri thức luận đều bị loại trừ. Maine de Biran, người chỉ biết triết học Kant qua tay thứ nhì, mà cũng rất lơ mơ, đã bác bỏ nó như những hệ thống tiên nghiệm khác - của Descartes hay của Leibniz; Ravaisson quyến luyến với Schelling với tư cách là một nhà siêu hình học có thể xác nhận với ông khả tính của một trực quan trí thức, cụ thể của tinh thần; Bergson cho chúng ta biết là từ thuở thanh niên, ông đã chọn tư hướng về Spencer và thuyết tiến hoá, chứ không hướng về Kant mà ảnh hưởng, vào thời ông, đang thống lĩnh trong các đại học.

Triết lý chiết trung (La philosophie éclectique)

Trái với Bergson, trường phái chiết trung lại gặp tình huống khó xử, khi muốn hoà giải mọi học thuyết, muốn lúc nào cũng duy trì lập trường của Kant với lập trường của Biran. Hamelin đưa ra nan đề bất khả giải của học thuyết: "Sau khi đã bắt đầu bằng cách đối lập học thuyết của Kant về các khái niệm và các nguyên lý tiên nghiệm với học thuyết của Condillac", trường phái chiết trung của Victor Cousin chào đón lý thuyết của Maine de Biran theo đó những khái niệm đầu tiên có nguồn gốc trong ý thức chứ không còn phải trong lý trí. Nhưng vì không tìm thấy trong lý thuyết bày sự giải thích cho tính phổ quát và tính tất yếu của những nguyên lý mà người ta không hề muốn khước từ, người ta lại rao giảng cùng lúc - và không phải là không có một mâu thuẫn hiển nhiên - nguồn gốc thực nghiệm của những khái niệm đầu tiên trong ý thức và nguồn gốc thuần lý và tiên nghiệm của những nguyên lý đầu tiên.

Phân tích phản tư (L'analyse réflexive)

Tình huống của các triết gia đề xướng việc phân tích phản tư thì lại khác hẳn. Có lẽ Lachelier, người theo Kant, cũng là một độc giả lớn của Maine de Biran, và còn có thể nghĩ rằng thông giác nội tâm (l'aperception interne) mà Biran rất quyến luyến, thì khác về bản chất với trực giác về một dữ kiện tức thời (l'intuition d'une donnée immédiate), trong mức độ mà ta phải phân biệt ý thức về một hành vi và ý thức về một tồn tại. Như thế, ý thức có thể được coi như một sự phản tư. Tuy nhiên, chính phương pháp phản tư cũng khác. Hẳn rồi, vấn đề luôn luôn là đi từ tâm lý học đến siêu hình học, nhưng không còn phải nhờ vào việc khám phá một sự kiện ban sơ ưu thế. Chẳng hạn, bàn về một chức năng tâm lý như tri giác, người ta sẽ đi ngược từ việc nhận xét sự kiện đến nhận xét những điều kiện tất yếu, để từ đó hướng lên đến tư tưởng thuần túy, tư tưởng quy phạm (la pensée norme) và như thế thâm nhập qua bên kia những hình thức lôgích, vào trong chính siêu hình học. Vậy là cuối cùng chính là từ Kant mà phương pháp phản tư thuộc về. Như Paul Ricoeur đã nói: "Theo phương pháp này, tư tưởng không chỉ là quy định về đối tượng, mà còn là phản tư về những vận trù của chính nó trong chính chuyển động tạo ra những đối vật".

Tân thuyết phê phán (Le néo - criticisme)

Tân thuyết phê phán muốn theo đuổi công trình của Kant, nhưng cách tân nó theo cách riêng. Nhân danh thuyết hiện tượng, mọi quy chiếu về ẩn tượng bị xoá sổ; nhân danh quan điểm chủ trí, mọi cảm năng tiên nghiệm bị gạt sang một bên. Cơ cấu triết học, như thế, được giản quy thành một hệ thống những phạm trù mà, theo Renouvier, việc cấu tạo (la constitution) là chìa khoá của tất cả. Vấn đề đích thực chính là việc tổng hợp, nhưng phải lấy lại bằng giá mới, cuối cùng bằng cách phục hồi biện chứng pháp, như Hamelin đã làm, cái phương pháp phản tư. Đối với Renouvier, thì người ta không thể thiết lập siêu hình học trên tâm lý học, dầu bằng bất cứ cách nào.

Chủ nghĩa thực chứng (Le positivisme)

Nhưng khúc quanh của thế kỷ là cuộc đả quang của chủ nghĩa thực chứng với Auguste Comte. Vấn đề tương quan giữa tâm lý học và siêu hình học quả thực đã trở thành xưa cũ từ khi người ta đã chỉ ra rằng kiểu suy tư siêu hình đã lỗi thời và đáng bị loại trừ, và rằng, đằng khác, tâm lý học phải bị loại trừ ra khỏi hệ thống các khoa học thực chứng, mọi tri thức về chủ thể bởi chính nó đều là ảo tưởng. Vấn đề mới của triết học, là vấn đề hợp nhất các khoa học, bởi vì những chuyên khoa không cho phép việc tạo ra một kiến thức tính cực, thống nhất có khả năng làm cơ sở cho việc hợp nhất mọi tinh thần và cuối cùng cho việc thiết định Đại thể, tức Nhân loại.

Tân thuyết duy lý (Le nouveau rationalisme)

Trong việc xác định nhóm tác giả sau cùng, chúng tôi theo sự dẫn dắt của Léon Brunschvig: "Tác phẩm của Cournot và những giảng khoá của Boutroux là sự đóng góp cường kiện nhất mà thế kỷ XIX đã mang lại cho việc thiết lập một thuyết duy lý mềm mỏng, và phong phú". Dầu là nói về tính cứng nhắc và những cảm đoán của chủ nghĩa thực chứng (trong khi phải chấp nhận, chẳng hạn, dành một vị trí đáng kể cho ý niệm xác suất); về chủ nghĩa duy lý khoa học, về thuyết tất định hạn hẹp hay việc đặt nó vào hình thức nhất nguyên; những toan tính tân phê phán để xác định những phạm trù cố định và bất biến, và như thế, xem xét phương diện kinh viện lớn nhất của chủ thuyết Kant, một phong trào hướng về một chủ nghĩa duy lý cởi mở hơn.

Trong khi vẫn duy trì tính độc đáo của những xác tín riêng cho các tác giả kế tiếp nhau, những tộc hệ tư

tưởng này đã cộng sinh suốt chiều dài thế kỷ. Có lẽ, trường phái Chiết trung đã lui tàn cùng với thế kỷ, nhưng triết học của Lachelier, chẳng hạn, dưới những hình thức cách tân, sẽ còn được duy trì cho đến thế kỷ tiếp theo. Và liệu ai có thể nói rằng chủ nghĩa duy tâm biện chứng, từng bị Brunschvig lên án nặng nề, thì đã đứt khoát bị loại khỏi vũ đài tư tưởng dưới mọi hình thức, trong khi người ta sẽ thấy rằng cái Tinh thần Khoa học Mới ít ra cũng nhắc nhớ lại vai trò trọng yếu, trong các khoa học, những ý tưởng về đối nghịch, phủ định, bổ sung, tương giao?

Một vài đối nghịch lớn vẫn tồn tại bên trong những nhóm này.

Hamelin, mặc dầu muốn làm kẻ kế tục của Renouvier, trong thực tế, bởi chủ nghĩa duy tâm nghiêm xác và bởi sự kêu gọi đến biện chứng pháp, đã khai mở một triết học với một tinh thần hoàn toàn khác với tân thuyết phê phán.

Lachelier không mở đường từ tâm lý học sang siêu hình học mà không tạo ra một đồ vỡ phương pháp luận triệt để (*une rupture méthodologique radicale*), bởi vì, ngay cả nếu việc khai lộ tư tưởng thuần túy đánh dấu sự truy cập đến đó, người ta chỉ đi từ cái này sang cái kia bằng cách đi từ phân tích đến tổng hợp - mà đây không phải là trường hợp với Lagneau, người chỉ giữ lại một phân tích ở hai cấp độ.

Cuối cùng, đáng lưu ý là sự khác biệt giữa chủ nghĩa duy linh của Biran, trong đó tinh thần không liên tục với đời sống và chủ nghĩa duy linh của Bergson, trong đó Đà sống là Năng lượng tinh thần. Maine de Biran bám trụ vào một nhân loại học trong khi Bergson nhắm đến một vũ trụ học, trong viễn tượng của một thuyết Tiến hoá đích thực. Vả chăng Maine de Biran là một nhà siêu hình học rụt rè, theo ý nghĩa là đối với ông không có khoa học về tuyệt đối thể: siêu việt thể chỉ được đạt tới trong thiên ân, nghĩa là bởi một khai ngộ sống thực (*une révélation vécue*) của một sự kiện ban sơ mới đối lập với cố gắng và mang yếu tính huyền nhiệm. Bergson chỉ biết một sự kiện ban sơ duy nhất với trực giác về kỳ gian, nhưng trực giác này, trong một số tâm hồn được đặc ân, có thể trở thành sự hợp nhất huyền nhiệm. Song Bergson chỉ xác chứng điều này qua phương pháp gián tiếp của những chứng từ.

Alain thuộc về thế kỷ XX, nhưng là môn đệ nhiệt thành của Lagneau, còn được gợi hứng bởi những xác tín khác, vẫn không vì thế mà không tiếp tục truyền thông phương pháp luận của thầy.

Lequier không thuộc về trường phái Phê phán mới nhưng trường phái này nợ ông rất nhiều, đến độ việc hiểu được tư tưởng của ông là một dẫn nhập không thể thiếu cho việc đọc Renouvier. Nơi người sau này, tất cả những gì đụng chạm đến các vấn đề tín ngưỡng và vấn đề tự do đều mang dấu ấn của Lequier. Hơn nữa, chính toàn bộ lý thuyết phê phán mới về tri thức dựa trên tri thức luận của Lequier, trong mức độ mà những phán đoán tổng hợp vốn nằm ở nền tảng của khoa học, chỉ có thể dựa trên niềm tin.

Dành một chỗ cho Durkheim cũng là dành chỗ cho hệ tư tưởng thực chứng về Nhân loại, nhưng bởi vì đồng thời người sáng lập trường phái xã hội học Pháp: với lý thuyết về ý thức tập thể của ông và về những biểu tượng của nó, đã dành cho mình một phương cách siêu hình học.

Fernand Turlot.

TOCQUEVILLE

(1805 - 1859)

Alexis de Tocqueville thuộc về một gia đình quý tộc lâu đời ở Normandie. Do nguồn gốc gia đình - vốn luôn trung thành với ý tưởng quân chủ, do giáo dục và đào tạo trí thức, ông lưu luyện sâu sắc với chế độ quý tộc.

Sau những năm học luật, năm 1827 ông được bổ nhiệm làm thẩm phán_bàn thính (juge_auditeur) ở Versailles. Ở Paris, ông chứng kiến cuộc Cách mạng 1830, một cảnh tượng đáng buồn thảm khiến ông muốn bỏ đi sang Hoa Kỳ, với người bạn là Gustave de Beaumont. Suốt cuộc hành trình kéo dài một năm (1831 - 1832) ông quan sát, từ Bờ Đông nước Mỹ ở ven Đại Tây Dương cho đến miền Viễn Tây bát ngát, nền dân chủ còn trong trạng thái thuần túy, ở xứ sở này. Giống như Montesquieu, ông tìm hiểu những nguyên nhân của cuộc tiến bộ không gì cản được của xứ sở này trong thế giới hiện đại. Rồi sau đó, trong ba tác phẩm lớn của ông - Về chế độ dân chủ ở Mỹ, quyển I, 1835; Về chế độ dân chủ ở Mỹ, quyển II, 1840; Chế độ Cũ và Cách mạng, 1856 -, ông suy tư, trong khi vẫn dành phần lớn đời mình cho công vụ, về những tương quan phức tạp giữa sự bình đẳng dân chủ, cách mạng và tự do.

VỀ NỀN DÂN CHỦ Ở MỸ (De la démocratie en Amérique)

Được viết ra sau khi ông trở về từ Tân thế giới, Về chế độ dân chủ ở Mỹ, là công trình chính yếu của Tocqueville mà tiến bộ của nền dân chủ lại "đổ đầy một thứ khủng bố tôn giáo". Thực thế, trong mắt ông, chế độ này mang ba đặc tính: sự bình đẳng hoá mọi điều kiện, chủ quyền của dân chúng, và sự thống trị của ý kiến công chúng. Những điều này tạo ra nguy cơ cho cái mà nền dân chủ tưởng rằng nó tuyên dương: tự do! Bên kia cuộc Cách mạng Pháp, khuynh hướng bình đẳng hoá có những cội rễ xa xa nhưng mạnh mẽ cắm sâu trong chế độ Cũ. Sự lạm phát dân chủ giống như một cuộc cách mạng không ngừng (une révolution sans fin) và tự do sẽ chỉ được an toàn nếu một nền chính trị lập hiến biết kiềm chế những nguy cơ phá hoại của nó.

Chủ nghĩa cá nhân trong những xứ dân chủ (l'individualisme dans les pays démocratiques)

Tocqueville nhìn thấy ngọn trào dân chủ cuộn cuộn tiến lên, tràn ngập thế giới Tây phương hiện đại. Sự bình đẳng hoá mọi điều kiện tạo ra một thứ san bằng nhờ đó những đẳng cấp và những dị biệt của xã hội cũ được xoá đi. Hiện tượng đó kéo theo quá trình nguyên tử hoá thế giới con người - nền dân chủ "bẻ gãy dây xiềng và đặt mỗi khoen thành riêng rẽ - nó làm cho con người độc lập đối với nhau. Sự phân ly này là chiến thắng của chủ nghĩa cá nhân vốn là đặc tính thấy rõ nhất của các xã hội dân chủ hiện đại. Tocqueville phân biệt chủ nghĩa cá nhân với tính vị kỷ ở đó ông thấy là một thói xấu, xưa như trái đất, đã, từ mọi thời, làm hư hỏng một số người đến độ trở thành vô đạo đức"

Tôi đã cho thấy bằng cách nào, trong những thế kỷ bình đẳng, mỗi người tìm kiếm niềm tin tưởng nơi chính mình; tôi muốn chỉ ra bằng cách nào, trong cùng những thế kỷ đó, nó xoay mọi tình cảm về chỉ cho riêng mình.

Chủ nghĩa cá nhân là một thành ngữ mới đây thôi mà một ý tưởng mới mẻ đã đẻ ra. Tổ tiên của chúng ta chỉ biết đến tính vị kỷ.

Tính vị kỷ là thứ tình yêu si mê quá đáng chính bản thân mình, khiến con người quy mọi sự về mình và ưu ái mình hơn tất cả.

Chủ nghĩa cá nhân là một thứ cảm tính có suy nghĩ và yên ả, nó khiến cho mỗi công dân tự cách ly với đám đông đồng loại và rút lui khỏi xã hội để chỉ sống với gia đình và bạn bè mình; đến nỗi rằng sau khi đã tự tạo được một tiểu xã hội thích dụng cho mình như thế, anh ta sẵn lòng bỏ lơ cái đại xã hội, không cần biết đến.

Tính vị kỷ phát sinh từ một bản năng mù quáng; chủ nghĩa cá nhân thoát thai từ một phán đoán sai lạc hơn là từ một cách thức suy đồi. Nó có căn nguyên trong những khiếm khuyết của tinh thần cũng như là trong những tật xấu của trái tim.

Thói vị kỷ làm khô héo mọi mầm mống đức hạnh; chủ nghĩa cá nhân lúc đầu chỉ làm khô cạn suối nguồn những đức hạnh công cộng; nhưng dần dà, nó tấn công và huỷ hoại mọi đức hạnh khác và rồi cuối cùng cũng hoà tan trong thói vị kỷ.

Thói vị kỷ là một thói xấu cũng xưa như trái đất. Nó không thuộc về một hình thức xã hội này ít hơn là một hình thức xã hội khác.

Chủ nghĩa cá nhân có nguồn gốc dân chủ và nó đe dọa phát triển cùng với những điều kiện bình đẳng hoá.

Alexis de TOCQUEVILLE, Về chế độ dân chủ ở Mỹ.

Nền chuyên chế mới (Le nouveau despotisme)

Với một sự sáng suốt gần như tiên tri, Tocqueville đã ước tính nguy cơ tiềm ẩn trong một Nhà nước dân chủ, về sức mạnh vạn năng của đa số được nâng đỡ bởi cái chế độ đầy uy quyền của ý kiến quần chúng.

Ý kiến của đám đông, với sự lạm phát đè bẹp của nó, tạo ra một thứ chuyên chế mới; cũng nguy hiểm không kém gì tính bạo chúa của một người, bởi vì nó làm nguội lạnh nhân tính nơi con người.

Chính thể chuyên chế, từ bản chất, cốt làm cho người ta sợ hãi, nhìn thấy trong sự sống cách biệt riêng rẽ của con người vật bảo đảm chắc chắn nhất cho sự tồn tại lâu dài của nó, và thường thì nó dành mọi lo toan để cách ly họ với nhau. Không có tật xấu nào trong lòng người làm nó thích thú bằng thói ích kỷ; kẻ chuyên chế dễ dàng tha thứ cho những người bị trị khi họ không yêu mến nhau là được rồi. Hẳn ta không đòi hỏi họ phải trợ lực hấn để dẫn dắt Nhà nước, chỉ cần họ không kỳ vọng chuyện điều hành quốc gia đại sự, mà cứ phó thác vận mệnh dân tộc trong tay hấn, thế là đủ. Họ gọi là những đầu óc vọng động và gây rối trị an những kẻ nào cao vọng hợp nhất nỗ lực để tạo ra sự thịnh vượng chung, và, thay đổi ý nghĩa tự nhiên của các từ ngữ, hấn gọi là công dân tốt những ai sống khép kín nơi chính mình.

Như thế, những thói xấu mà thứ chính trị chuyên chế làm nảy sinh cũng chính là những thói xấu mà tính bình đẳng tán trợ. Hai thứ này bổ túc cho nhau và trợ lực nhau một cách thật nguy hại.

Tính bình đẳng đặt con người bên cạnh nhau mà không có mối dây liên lạc chung để gắn kết họ lại với nhau. Kẻ độc tài chuyên chế cho dựng lên những rào cản giữa họ để cách ly họ. Tính bình đẳng khiến mọi người không nghĩ gì đến đồng loại và coi tính thần nhiên, chuyện ai nấy lo, như là một thứ đức

hạnh công (vertu publique).

Sự chuyên chính, vốn nguy hiểm trong mọi thời đại, càng đặc biệt đáng sợ trong những thế kỷ dân chủ.

Alexis de TOCQUEVILLE, Sách đã dẫn.

TÌNH TRẠNG CHÍNH TRỊ - XÃ HỘI NƯỚC PHÁP TRƯỚC VÀ TỪ NĂM 1789 (L'État social et politique de la France avant et depuis 1789)

Hai thứ tự do: tự do kiểu quý tộc và tự do kiểu dân chủ (Les deux libertés: L'aristocratique et la démocratique)

Về phần mình, Tocqueville nhận định rằng tự do có hai bộ mặt: trong một chế độ quý tộc, nơi mà những phận người rất bất bình đẳng với nhau, tự do có nghĩa là hưởng thụ một đặc quyền; trong mọi chế độ dân chủ, nơi mà những phận người hướng đến sự bình đẳng hoá, tự do được hiểu như việc sử dụng một quyền chung.

Những hiệu ứng của hai quan niệm này về tự do thì trực diện đối nghịch nhau: khái niệm quý tộc về tự do đã tạo nên sự vĩ đại của những dân tộc cương nghị và dũng cảm; trái lại, rất đáng ngại rằng quan niệm dân chủ về tự do không kết thúc bằng cách đưa đến sự lười biếng và sự vô cảm.

Tự do có thể được tạo ra trong tinh thần nhân loại dưới hai hình thức khác nhau. Người ta có thể thấy nơi nó sự sử dụng một quyền chung hay sự hưởng thụ một đặc quyền. Muốn được tự do trong những hành động của mình hay trong một số hành động của mình, không phải vì mọi người có một quyền tổng quát về độc lập, nhưng bởi vì người ta có một quyền đặc thù được độc lập, đó là cách người ta hiểu về tự do ở thời Trung cổ, và như người ta vẫn luôn hiểu như thế trong những xã hội quý tộc, nơi những phận người rất chênh lệch nhau, và nơi mà tinh thần con người, một khi đã nhiễm thói quen hưởng thụ những đặc quyền, cuối cùng sẽ xếp vào số những đặc quyền của mình, việc sử dụng mọi của cải trên thế gian này.

Khái niệm đó về tự do chỉ quy về người đã quan niệm nó hoặc hơn nữa là giai cấp mà nó thuộc về, có thể duy trì trong một quốc gia nơi mà tự do nói chung không tồn tại. Đôi khi tình yêu tự do lại càng mạnh mẽ nơi một vài người này hơn là những bảo đảm cho tự do gặp được ít hơn cho tất cả. Lúc đó ngoại lệ lại càng quý khi nó càng hiếm.

Khái niệm quý tộc đó về tự do tạo ra một cảm thức hưng khởi về giá trị cá nhân của họ và một thị hiếu mê đắm độc lập. Nó đem lại cho tính vĩ đại một năng lượng và tiềm thế đặc thù. Được quan niệm bởi những cá nhân, nó đã mang những con người đến những hành động phi thường nhất, được cả một quốc gia chấp nhận, nó đã tạo ra những dân tộc vĩ đại nhất từ trước đến nay.

Người La mã thời cổ nghĩ rằng chỉ có họ giữa loài người là đáng được hưởng độc lập; và điều này rất ít hơn là do họ mà do bản chất của Lamã, mà họ tin là mình có quyền hưởng tự do.

Theo khái niệm hiện đại - khái niệm có tính dân chủ - và tôi dám nói là khái niệm đúng về tự do, mỗi con người, được giả thiết là đã nhận từ thiên nhiên những ánh sáng cần thiết để tự hành xử lúc mới sinh ra đã có một quyền bình đẳng và bất diệt để sống độc lập với các đồng loại của mình, về tất cả những

gì chỉ liên quan đến mình, và đảm đương vận mệnh của riêng mình theo cách nào tùy nghi.

Vào lúc mà khái niệm này về tự do đã thấm sâu vào tinh thần một dân tộc và được thiết định vững chắc nơi đó, quyền lực tuyệt đối và võ đoán không còn là một sự kiện vật chất hay một sự cố thoáng qua. Bởi vì mỗi người có một quyền tuyệt đối về chính mình, hậu quả là ý chí chủ thể chỉ có thể toát ra từ sự hợp nhất ý chí của tất cả. Cũng từ đó sự phục tùng đã mất đi tính đạo đức, và không còn trung gian nào giữa những đức tính nam nhi chí khí đầy kiêu hãnh của người công dân với những trò chiều lòng thấp hèn của kẻ nô lệ.

Alexis de TOCQUEVILLE, *Tình trạng xã hội và chính trị của nước Pháp trước và từ 1789.*

MAINE DE BIRAN

(1766 - 1824)

Maine de Biran phô bày một nhân cách rất trái ngược. Gia nhập Đội Ngự lâm Vệ binh của Louis XVI, ông bị thương khi điện Tuilerie bị tấn công vào ngày 10 tháng 8, 1792. Năm 1805, ông tham gia ngành hành chính của đế chế và được bổ nhiệm phó thị trưởng ở Bergerac năm 1806. Năm 1812, là thành viên của cơ quan lập pháp, ông tỏ ra chống đối Napoléon. Thời Vương chính Trùng hưng, ông giữ một vai trò chính trị kín đáo. Đáng khác, như quyền nhật ký của ông tiết lộ, ông tỏ ra rụt rè trong giao tế xã hội, liên tục cảm thấy bất ổn trong đời sống riêng tư, nhất là phải chịu sức ép của một cảm thức nặng nề về tình trạng bất lực. Maine de Biran sẽ đưa tấn kịch cá nhân này thành một vấn đề triết lý. Tâm lý học sẽ là môn dự bị cho triết học. "Tôi chỉ là tôi, tôi chỉ là một bản ngã nếu tôi là một tác nhân, một tác nhân thực sự". Ở đâu ta có thể khám phá cái sự kiện nguyên sơ nó bảo đảm cho chúng ta quyền năng sáng kiến có ý thức và thực sự?

Trong những thời gian ẩn cư lâu dài, Maine de Biran đọc rất nhiều: Locke, Condillac và đặc biệt là Rousseau. Ông cũng viết nhiều, nhất là những bộ Hồi ký. Tác phẩm chính của ông: Khảo luận về những nền tảng của tâm lý học (1812), còn dang dở, cũng như quyển sách của ông, bị gián đoạn vì cái chết: Những Khảo luận mới về nhân loại học.

KHẢO LUẬN VỀ NHỮNG NỀN TẢNG CỦA TÂM LÝ HỌC (Essai sur les Fondements de la Psychologie)

Đối tượng của tâm lý học là bản ngã. Vì bản ngã là sự kiện nguyên sơ, vì nó là cái nhờ đó tôi tự phân biệt với thiên nhiên, trong tính cách là tôi nhận ra những tương quan với thiên nhiên đó mà tôi là thành phần. Tác phẩm gồm ba phần lớn:

1. Phân phê phán: Maine de Biran đem đối lập nhau chủ nghĩa duy lý của thế kỷ XVII với những kỳ vọng hão huyền về tuyệt đối của nó và chủ nghĩa duy nghiệm của thế kỷ XVIII, bắt lực trong việc nhận ra tự ý thức và hoạt động của chủ thể.
2. Khám phá ra nỗ lực như là sự kiện nguyên sơ và nhờ đó, khám phá ra nguồn gốc những ý tưởng triết học.

3. Phân tích những quan năng của con người.

Phê bình Descartes

Theo Maine de Biran, Descartes thiết lập mối liên hệ giữa tư duy và hiện hữu tự quy, nhưng không thiết lập mối liên hệ giữa hiện hữu tự quy và hiện hữu tự thân, nói cách khác với tâm hồn-bản thể, với "vật suy tư" (suy niệm thứ nhì, §7). Sự đối lập giữa lý thuyết về linh hồn, mà yếu tính là suy tư (vậy là nó luôn luôn suy tư) và kinh nghiệm về cảm thức thân thiết, được chính Descartes xác chứng, cho chúng ta thấy rằng không phải lúc nào chúng ta cũng suy nghĩ. Cuối cùng, điều kiện của một thông giác (aperception) bao hàm một tương quan. Nhưng chúng ta thấy rằng bản ngã thân thiết là một hành vi, bởi vì chúng ta chỉ lãnh hội nó trong hoạt động: tôi suy tư. Vậy là mối tương quan không thể là tương quan từ bản thể đến cách thức, mà là tương quan từ nguyên nhân đến hiệu quả, tương quan chủ động.

Trong quan điểm phản tư (1), và nếu tôi không ra khỏi sự kiện ý thức, tôi sẽ không thể thấy bất kỳ nền tảng nào cho mệnh đề này: tôi là một vật suy tư (je suis une chose pensante) (a), bởi vì tư tưởng được cảm nhận hay thông giác như là cách thức căn bản hay thuộc tính nội tại của bản thể, theo cách là trong ý thức có tình trạng nhị nguyên đối đãi thực sự (une véritable dualité) hay một tương quan với hai hạn từ riêng biệt, mà một là bản thể và cái kia là cách thức hay thuộc tính. Hẳn nhiên rồi, sự kiện ý thức không biểu thị cho chúng ta cái gì tương tự như vậy. Khi tôi nói bản ngã và tôi làm chứng cho tồn tại của chính mình, thì đối với chính tôi, tôi không phải là một đồ vật hay một đối tượng, mà tôi khẳng định sự tồn tại bằng cách cho nó tư tưởng như là thuộc từ, nhưng là một chủ thể tự nhận thức và tự khẳng định cho chính mình tồn tại của mình, với tư cách là chủ thể đó nhận ra nơi nội tâm hay đang suy tư. Thông giác đó hay tư tưởng nội tâm đó, tạo thành tất cả tồn tại của chủ thể, không thể là thuộc tính của một chủ thể khác lùi xa hơn, bởi vì, bên ngoài bản ngã, không có gì cả đối với ý thức, nó lại càng không thể là thuộc tính của một đối tượng, bởi vì vẫn còn chưa có đối tượng (2). Vậy là công thức: tôi là một vật suy tư, bao hàm mâu thuẫn với sự kiện nguyên sơ, và ta phải ra khỏi sự kiện này, hoặc sử dụng một quan niệm khác, để cho nó ý nghĩa của một mệnh đề lôgích, phổ quát, tất yếu. Tuy vậy không nên kết luận rằng sự kiện ý thức bị giới hạn vào chỉ một hạn từ, là chủ thể tuyệt đối (3). Trái lại, chúng tôi sẽ cho thấy nó là một tình trạng nhị nguyên đối đãi thực sự, hay là một tương quan với hai hạn từ có bản tính đồng chất (b). Cái gì trong ý thức cũng chỉ với tư cách là tương quan; và để cho một tương quan ở trong ý thức, thì hai hạn từ của nó ở đó cũng phải là, nếu không phải bản thể và thuộc tính, ít ra là nguyên nhân và hiệu quả.

MAINE DE BIRAN, *Khảo luận về những nền tảng của tâm lý học*.

1. Nghĩa là nếu tôi bám vào sự hồi quy của chính mình lên chính mình (le retour de soi sur soi).
2. Chủ thể tính hay ý thức chủ động không thể là thuộc từ cho một chủ thể, cũng không cho một đối tượng.
3. Bản ngã của Biran không phải là một chủ thể thuần túy; ông sẽ chứng tỏ nó là tương quan, tương quan giữa lực với kháng lực.
 - a. Maine de Biran lướt qua trực tiếp đến sự phủ định nền tảng đối với thuyết chủ _bản thể của Descartes (le substantialisme cartésien).

b. đây Maine de Biran nói đến những "hạn từ đồng chất" (*termes homogènes*) để nhấn mạnh rằng vấn đề không còn là, như nơi Descartes, hai bản thể dị chất như tâm hồn và thể xác.

Phê bình Condillac

Condillac là nạn nhân của một ảo tưởng về tính đơn giản (*l'illusion de simplicité*). Thật ra cảm giác không phải là đơn, mà là kép. Bao lâu mà bức tượng chỉ là hương của đoá hồng, thì nó không tồn tại như là hữu thể tự quy và như vậy nó không thể cảm thụ. Sự kiện nguyên sơ bao hàm yếu tố đã cho (*l'élément donné*) nhưng cũng có cả sự ý thức về yếu tố này.

Cảm giác như Condillac và Bonnet (1) đã cùng khảo sát khi họ muốn đi đến nguồn gốc của tri thức, cảm giác đơn giản, thật ra chưa phải là một sự kiện. Bao lâu mà bức tượng (2) được đồng hoá với biến hình hiện nay của nó, với một mùi hương hoa hồng chẳng hạn, vì nó không có tồn tại cá nhân, không có bản ngã và rằng chủ thể biết hoặc, theo giả thuyết có khả năng biết, không được phân biệt với sự vật hay với đối tượng được biết, người ta chỉ có thể thấy trong điểm khởi hành đầu tiên này cái khả năng chứ không phải sự kiện tri thức. Đối với khán giả, hay người tạo ra giả thuyết, sự hiện diện của đoá hồng ở bên ngoài, và biến thái của mùi hương trong hữu thể đang cảm thụ mà ông ta tưởng tượng, đúng là những sự kiện có thực hay giả định; nhưng vấn đề ở đây không phải là cái gì được khẳng định từ bức tượng bởi một kẻ phán đoán theo quan điểm bên ngoài, vấn đề chỉ là nó là cái gì cho chính nó. Vậy mà, bao lâu nó là mùi hương đoá hồng, và không là gì hơn, thì nó không hiện hữu cho chính nó, không có cơ sở nội tại nào cho động từ hay cho hệ từ tôi là, bởi vì nếu có một nền tảng thực cho bức tượng, có trước sự diễn tả về sự kiện này: Tôi là mùi hương hoa hồng, nó sẽ không còn được đồng hoá với sự biến thái này mà cá nhân, kẻ nói với chính mình: Tôi đang đau khổ, buồn rầu, khoẻ mạnh, đau yếu, kẻ ấy không tự đồng hoá với những biến thái ngẫu nhiên mà anh ta gán vào mình (3), như là những sự kiện tình huống trong đời mình, liên kết nhưng không đồng nhất với nó...

Vậy là chúng ta có cơ sở để nói rằng sự kiện nguyên sơ đối với chúng ta không phải là cảm giác đơn độc, nhưng là ý tưởng về cảm giác nó chỉ xảy ra bao lâu mà ấn tượng cảm quan đồng quy với tính cá nhân hữu vị của bản ngã (*l'individualité personnelle du moi*).

MAINE DE BIRAN, *Khảo luận về những nền tảng của tâm lý học*.

1. Charles Bonnet, nhà tâm lý học ở Genève (1720 - 1793).

2. Xem Condillac, *Traité des sensations* trong *Oeuvres philosophiques de Condillac*, PUF, 1947, t.222.

3. Khi tôi nói rằng tôi buồn, tôi không tự đồng hoá mình với nỗi buồn; tôi chỉ có thể gán cho mình một cảm tình nếu tôi tự phân biệt mình với cái đó, nếu tôi biết rõ về tôi.

Chủ thể và đối tượng: định thể vấn đề (Sujet et Objet: Position du problème)

Tri giác có ý thức hàm ngụ một chủ thể tri giác và một đối tượng được tri giác. Làm thế nào phân biệt hai hạn từ ấy? MAINE DE BIRAN đặt vấn đề này như sau:

Thật ra, cái kinh nghiệm tự nhiên thâm kín nhất của ta cho ta biết là muốn có thể nhận thấy sự kiện đơn

giản nhất, đạt tới hay thi hành cái tác động mà ta gọi là biết, ngay ở trình độ thấp nhất có thể tưởng tượng được, thì điều kiện thứ nhất cần thiết là phải ở trong trạng thái gọi là hữu thức hay tự chủ, mà người ta là chính mình hay ở trong mình, nó đối lập với trạng thái khác mà chính ngôn ngữ thông thường phân biệt rõ rệt bằng câu nói: ở ngoài mình. Không thể chối cãi được sự phân biệt ấy mà mọi người đều biết, chẳng cần đến một siêu hình sâu xa, hay những cố gắng suy tư lớn lao nào. Trong những trạng thái điên cuồng, mê sảng, say sưa, mộng du, cũng như trong những cơn đam mê mãnh liệt và đột ngột, cá nhân không còn biết gì nữa, vì thật ra hẳn ở ngoài chính mình hẳn, nên bị loại ra khỏi hạng hữu thể có tri thức và luân lý: cho nên luật pháp nhân tính không áp dụng cho hẳn nữa. Nhưng chẳng phải nói đến những thác loạn cực đoan ấy, một điều kinh nghiệm là ta càng bị xúc cảm mãnh liệt thì tri giác và tri thức của ta càng bớt đi, nghĩa là những ấn giác của ta và những đối tượng hay nguyên nhân gây ra chúng, không thành những sự kiện cho ta. Tự đó ta có thể có căn bản mà suy luận là không có một thứ tri thức nào ở một hữu thể thuần túy khả cảm, như có thể nói cho nhiều thú vật, cho đứa thai nhi trong bụng mẹ nó, hay tức thì sau lúc sinh ra v.v... Ta nói là các thực tế ấy cảm thấy hay bị cảm xúc, và ta có quyền quy luận như thế do chỗ tương tự các vận động sắp đặt mà chúng thực hiện sau những ấn giác gây ra ở những sự kiện cho ta xét đoán tự bên ngoài chứ không phải cho những thực thể mà ta nói đến. Do đó mà tất cả cái gì ta có thể quyết đoán, tin tưởng hay phỏng đoán về những hình thái hiện hữu của ta trong một tình trạng như mê sảng, giấc ngủ (khi ấy ý thức đã đình chỉ, mặc dầu cảm tính vật lý vẫn hoạt động), thì không thể thực sự gán cho chính mình ta như sự kiện hiện sinh của ta, và nó tuyệt đối ra khỏi giới hạn tri thức nội tâm. Do đó, ta có lý mà nói rằng: sự kiện nguyên thủy đối với ta, không phải là cảm giác một mình, nhưng là ý tưởng cảm giác, nó chỉ xảy ra khi nào ấn tượng khả cảm cộng tác với cá tính bản thân của bản ngã.

Tự đó, bây giờ ta có thể biểu thể nào là một sự kiện nguyên thủy hay một tri thức đầu tiên, nhưng ta chưa thấy làm sao phải phân biệt cái sự kiện của ý thức nội tâm với những sự kiện mà người ta thường gọi, trong ngôn ngữ tâm lý học, là cảm giác hay ý tượng. Chính cái tính cách mà ta mới đặt cho sự kiện tâm thức hình như loại ngay sự phân biệt ấy. Vì rằng tri thức không dựa trên tuyệt đối, nên chỉ có thể căn bản trên một sự kiện nào. Nhưng một sự kiện nào cũng tất yếu đưa theo với nó một tương quan giữa hai hạn từ hay hai yếu tố được nhận thấy liên hệ với nhau như thế, không cái nào có thể được khái niệm riêng mình nó tách biệt với cái kia. Do đó, bản ngã, chỉ có thể được biết trong một tương quan trực tiếp với một ấn tượng nào biến đổi nó, và ngược lại, đối tượng hay hình thái nào chỉ có thể khái niệm dưới tương quan với chủ thể tri giác hay cảm giác.

MAINE DE BIRAN, Khái luận về những nền tảng của tâm lý học.

Những cảm tình đơn

Bản diễn tả đời sống tâm linh "theo chiều sâu" ấy cho ta thấy dưới cái mặt ngoài của đời sống hoàn toàn ý thức của ta, còn sắp theo tầng lớp cả một đời sống vô ý thức hay hạ ý thức của tinh thần - LEIBNIZ đã thừa nhận là "Bất kỳ lúc nào cũng có ở ta vô số tri giác, nhưng không trực giác, và không suy tư, nghĩa là những sự thay đổi trong chính tâm hồn, mà ta không nhận thấy" và những tri giác hữu thức của ta, như tri giác tiếng động ở biển chẳng hạn, cũng gồm những tiểu tri giác vô cảm thức như thế. Theo chân ông, MAINE DE BIRAN sẽ nhấn mạnh về sự quan trọng của những "cảm tình đơn giản" hay những "tri giác mờ tối" như ông cũng gọi chúng nữa, mà ở đấy, cái "tôi" hay sự nhận thức còn khiêm diện.

Người ta có thể tìm cách định nghĩa cảm tình đơn, mà nói rằng: nó là cái gì còn lại ở một cảm giác đầy

đủ, khi người ta tách ra cái cá tính bản thân hay cái "tôi", và với nó mọi hình thức thời gian và không gian, theo cách nói của các môn đồ của Kant mọi cảm thức nhân quả bên trong hay bên ngoài: hoặc theo ngôn ngữ của Locke; khi ý tưởng cảm giác được thu hẹp vào cái cảm giác đơn sơ, không ý tưởng một hạng nào; hoặc sau hết, theo quan điểm của Condillac khi pho tượng trở nên cảm giác, mà chưa là gì hơn.

Nhưng ở đây, không phải là một trù tượng, một giả thuyết hão huyền mà chúng tôi muốn biểu thị dưới danh hiệu cảm tính; nó là một hình thái tích cực và hoàn bị trong loại nó, chính nó cấu thành tất cả hiện sinh của ta vào lúc nguyên thủy và hiện sinh của vô số sinh vật; ta lại gần tình trạng ấy mỗi khi trí tính của ta yếu đi hay suy đồi; tư tưởng ta mơ ngủ; ý chí ta tiêu tán; bản ngã bị thu hút vào những ấn giác cảm tính; nhân vị luân lý không còn nữa; rút cuộc, mỗi khi bản tính của ta, hỗn hợp và kép trong nhân tính, lại trở thành đơn trong sinh lực...

... Những vận động của bản năng vì thiết yếu lẫn lộn với cái cảm tính xác định của chúng, nên không thể được cảm thấy tự chính chúng nó. Chúng còn ở rất xa sự cố gắng bản thân, hay sự kiện tâm thức mà chúng đi trước trong thứ tự thời gian và hiệp lực mà đưa lại do một chuỗi tiến bộ liên tiếp. Hoặc chịu đau hay hưởng thú, hữu thể khả cảm tất yếu tự đồng hoá với những cảm tính mà nó chịu đựng: nó trở nên những cảm tính ấy, cũng như chính ta trở nên vui hay buồn, sung sướng hay khổ sở do hiệu quả của những cảm tính trực tiếp, đặc biệt của những cơ quan nội tại. Những cảm tính ấy, đối với ta, cũng lẫn vào cái cảm thức chung đời sống; ta không nhận thức chúng cũng không quy chúng vào trụ sở hay nguyên nhân cơ thể của chúng.

... Chính như thế mà ta trải qua liên tiếp và một cách vô thức tất cả các biến đổi tổng quát trong đời sống, tương đối với sự kế tiếp tuổi tác với những biến chuyển tư chất, với trạng thái sức khoẻ hay bệnh hoạn, với sự thay đổi khí hậu, thời tiết và ôn độ. Chính như thế mà ta chịu ảnh hưởng lần lượt của những cơ quan nội tạng nào, mà những ấn giác mặc dầu có thể ưu thắng đến đâu, vẫn hoàn toàn xa lạ đối với nhân vị, vì chúng lẫn lộn với hai chiều hướng tổng quát đời sống mà ta không thể quan sát được: do đó, cái căn bản tư cách tinh thần, vì tùy thuộc bản thể cảm tính nội tại của ta, nên cái thành phần hữu thể của ta mà ta bao giờ cũng bị mê hoặc ít biết hơn cả.

Đó cũng là nguyên do từ ngẫu cảm của tinh thần nó làm ta thấy thiên nhiên khi thì dưới một vẻ mặt tươi cười và duyên dáng, khi thì như bị bao phủ dưới một tấm màn tang tóc và nó làm ta thấy ở cùng những sự đồng nhất khi thì những đối tượng của hy vọng và tình yêu; khi thì những nguyên nhân sự thù ghét và kinh sợ. Cho nên sự hứng thú, hấp dẫn, chán ghét hay phiền muộn liên kết vào những khoảnh khắc khác nhau trong đời ta, hầu như bao giờ cũng lệ thuộc vào những khuynh hướng thầm kín, và hoàn toàn vô thức của cảm tính ta.

MAINE DE BIRAN, *Khái luận về những nền tảng của tâm lý học*.

MAINE DE BIRAN đã nhận thấy rất rõ là có sự khác biệt giữa các phản xạ đơn giản; cử chỉ hay phát âm, và ký hiệu chính thức, nó hàm ngụ một tác động của tinh thần, một ý muốn hữu thức chỉ nghĩa.

Chính do một tác động suy tư đầu tiên mà chủ thể cố gắng nhận thấy mình chưa là chủ thể, phân biệt hay phân tách rời ngoại vật nó chống lại. Cũng do một tác động suy tư như thế mà hữu thể phát động, khi phát ra những âm thanh thì phân biệt sự cố gắng phát thanh với những ấn giác là hiệu quả. Không có sự phân biệt ấy, thì không có ký hiệu cố ý; hay khi có nó, các ký hiệu ấy được thành lập...

... Việc sử dụng dấu hiệu thành lập tiên nghiệm cốt yếu sự kiện nguyên thủy ý thức, nghĩa là sự nhận thấy trực tiếp chủ thể cố gắng, như phân biệt ấy, là có nền tảng để dùng cái dấu hiệu trí thức đầu tiên là nó là động từ, là ngôn ngữ tối cao. Bởi vậy, thú vật không nói vì chúng không tư tưởng, và một cách chung, các hữu thể thuần túy cảm tính không có dấu hiệu định lập, vì trong bản tính chúng không có cái tác động nhận thấy nội tại đầu tiên mà ta nói trên, vì chúng không phải những tác nhân tinh thần, những nguyên nhân tự do vận chuyển hay hành động; vì chúng không chuyển động do nguyên tố, hay một lực lượng siêu cơ thể, nhưng chúng bị huy động do những ấn giác cảm tính hay theo tỷ lệ ấn giác ấy, mà không có khả năng thay đổi chúng hay tự đặt mình trên chúng. Cũng theo cách ấy mà ta bị huy động, khi ta cứ tuân theo bản năng cảm tính, tập quán hay những đam mê lôi cuốn, khi ta như ở ngoài mình, ngoài tình trạng ý thức hay tự chủ. Do đó, ở trạng thái thú vật, không cần tách biệt chủ thể với thuộc tính bởi vì trước hết không cần phân biệt nguyên nhân hay động lực, với kết quả khả cảm của nó. Đi ngược lên tới đó ta tìm ngôn ngữ thành lập: ta lại thấy là tính cách luân lý và ý thức nhân tính được đồng nhất hoá ở nguồn gốc chung của chúng.

Ở thực thể hữu cảm, những ấn giác được biểu diễn ra ngoài bằng những vận động hay những âm thanh đúng hạn định, nhưng không thể nói được là chính thực thể ấy dùng những ký hiệu như thế để xuất hiện cái gì mình cảm. Ở đâu không có ý tưởng và ý muốn thì không có dấu hiệu chính thức. Ta có thể gán cho một thán từ, cho một tiếng kêu mà sự đau khổ làm phát ra, cái ý nghĩa của một mệnh đề đầy đủ, chẳng hạn như: Tôi thấy, tôi đoán, tôi muốn, xuất diễn bằng một tiếng, nhưng đây là ta tự ý định lập cái dấu hiệu và sáng tạo cho nó một giá trị mà nó không có, và không thể có cho thực thể hữu cảm. Nếu một cử động, một tiếng kêu vô tình, một động dậy cơ giới đơn giản đã có trong ý nghĩa nội tại cái giá trị mà người ta gán cho nó, thì không cần phải tìm nguồn gốc sự thiết định các ký hiệu, cũng như nguồn gốc tư tưởng và cá tính bản thân. Mọi sự nỗ lực sẽ là bẩm sinh, và con người đã có tư tưởng và ngôn ngữ tự trong bụng mẹ.

Đứa trẻ chỉ thật bắt đầu có những dấu hiệu khi nó tự mình biến đổi những tiếng kêu hay thán từ của nó thành dấu hiệu đòi hỏi, hay nó dùng chúng để gọi lại với nó. Chỉ khi ấy nó mới có một ý hướng và xuất diễn ra ngoài bằng những cử động hay những âm thanh mà nó sử dụng và nó tự thấy mình là nguyên nhân. Ít lâu sau, nó nhận thấy là ý muốn ấy có một ảnh hưởng trên những ý muốn khác chúng tuân theo hay hợp tác với nó: đó là cảm thức đầu tiên một năng lực tinh thần, liên hệ với tác động suy tư đầu tiên. Cũng tự mối liên kết đầu tiên một ký hiệu cố ý với một ý tưởng, mà cá nhân khởi sự để đặt lên cho sự vật, và tự đó về sau, thi hành trên chính ý tưởng của hấn cái quyền lực mà hấn có trên ngoại vật bằng tiếng nói hay cử động.

MAINE DE BIRAN, Khái niệm về những nền tảng của tâm lý học.

NHỮNG TIỂU LUẬN MỚI VỀ NHÂN LOẠI HỌC (Nouveaux Essais D'anthropologie)

Tác phẩm này chỉ gồm những đoạn ngắn, nhưng là những đoạn quý giá cho việc tìm hiểu những suy niệm sau cùng của Maine de Biran, đặc biệt là về thiên ân (la grâce), sự kiện nguyên sơ thứ nhì, duy nhất có khả năng cung ứng một liên hệ với tuyệt đối.

Chủ nghĩa khắc kỷ và Cơ Đốc giáo (Stoïcisme et Christianisme)

Cũng như nơi Pascal có ba giới (trois ordres)* nơi Maine de Biran có ba dạng đời sống: đời sống động vật, đời sống con người, đời sống tâm linh, trong tính bất liên tục triệt để (en discontinuité

radicale), mà chúng ta đều tham dự vào. Sự cố gắng không kéo dài cảm giác, và ơn thiên triệu không kéo dài cố gắng. Con người, trung gian giữa thiên nhiên và Thượng đế, nhưng chủ động trong nguyên lý riêng của mình, có thể hiện mình cho bên này hay bên kia, trong một trạng thái tiếp thu thuần túy.

Những học thuyết - như chủ nghĩa khắc kỷ - chỉ nói lên sức mạnh của tinh thần chúng ta, thật đáng thất vọng. Hẳn là triết lý về sự cố gắng đã cho thấy bản ngã như là sức mạnh.

Tuy nhiên, Maine de Biran nhận xét rằng bản ngã của chúng ta không ngừng bị đè nặng. Nó cần một điểm tựa, và chỉ nơi điểm tựa này mà bản ngã lãnh hội tuyệt đối. Đối với ông, đó là sự phó thác cho thiên ân.

Triết gia khắc kỷ bảo: "Ta có thể giải thoát đời ta khỏi mọi đau khổ khi ta bị đè nặng bởi những sỉ nhục, bị giằng xé từ mọi phía. Bởi vì, trong mọi tình huống này, có gì ngăn cản trí tuệ ta rút về trong thành lũy nội tâm của mình và giữ thái độ an nhiên tự tại?"

Ở đây triết gia khắc kỷ ứng dụng vào cuộc sống thứ nhì của con người, điều chỉ đúng thật đối với cuộc sống thứ ba vốn ở trên nhân loại và chỉ Cơ đốc giáo mới biết rõ. Và quả là đúng khi nói rằng tâm hồn có thể vượt qua mọi khổ đau bám chặt vào thân xác hay trí tưởng tượng, không phải bằng sự thao luyện những quan năng chủ động của trí tuệ hay của lý trí nhưng bằng cách vươn lên bởi một đặc ân của tình cảm. Sức mạnh của nó được thay thế bởi một sức mạnh khác không có tương quan hay ràng buộc tất yếu nào với thân xác, trở thành xa lạ với đau khổ, đồng thời cao hơn tâm hồn đồng hoá với nó và tư duy hoá vào trong đó, trong một số trạng thái.

MAINE DE BIRAN, Những tiêu luận mới về nhân loại học.

* Pascal phân biệt ba giới (trois ordres) là:

- Nhục giới (ordre des corps, ordre de la chair)
- Tri giới (ordre de l'esprit)
- Từ ái giới/ minh trí giới (ordre de la charité/ ordre de la sagesse).

RAVAISSON

(1813 - 1900)

Félix Ravaisson vừa đúng hai mươi lăm tuổi (năm 1838) khi ông bảo vệ luận án tiến sĩ Về tập quán (xuất bản năm 1894). Công trình này được đánh dấu bởi ảnh hưởng của Aristote và của Maine de Biran, và trong một mức độ nào đấy, của Schelling, và được hậu thuẫn bởi nguồn thông tin y học phong phú (hồn linh thuyết của Stahl và hoạt lực luận của trường phái Montpellier).

Trên thực tế, Ravaisson là người theo Aristote một cách sâu xa. Vả chăng ba năm trước đó ông đã trình một luận văn được lưu ý về triết học Aristote. Tác phẩm lớn của ông Khảo luận về Siêu hình học của Aristote ra đời trong khoảng từ 1837 đến 1846, rồi 1867 là quyển Tường trình về triết học Pháp thế kỷ XIX.

Thù ghét thói chuyên chế của Victor Cousin, Raivaissou không đi dạy triết mà đi làm công chức cao cấp về ngành quản trị thư viện, rồi bên ngành Mỹ thuật, trước khi được bổ nhiệm Quản thủ đồ cổ ở bảo tàng Louvre. Nhưng thiên hướng thứ nhì này của Raivaissou - ông còn là họa sĩ với cuộc đời dang hiến cho khoa khảo cổ học, sự phạm và lịch sử mỹ thuật, những suy niệm về pho tượng Vénus de Milo và về thiên tài của Léonard de Vinci, không hề làm ông rời xa triết lý, như di tác Chúc thư triết học (1901) của ông chứng tỏ.

VỀ TẬP QUÁN (De l'habitude)

"Quyển sách nhỏ phi thường" này (lời Paul Ricoeur), một luận án tiến sĩ triết học có 35 trang, khái lộ cho chúng ta thấy trong tập quán, một phương pháp siêu hình học hơn là một vấn đề tâm lý học. Việc phân tích tập quán có mục đích soi sáng cho chúng ta trên cái gì khác hơn là chính nó: quyển sách này là một công trình về triết học thiên nhiên. Vấn đề là giúp chúng ta trợ lực vào, nhờ khả năng tâm lý này và bởi việc đi đến giới hạn, sự sáng tạo ra một thực thể không đạt tới được bằng nội quan và mang lại cho chúng ta ánh sáng trên chỗ thâm sâu của mọi vật.

Từ tập quán đến nhân cách (De l'habitude à la personnalité)

Trong luận án về tập quán, Ravaisson cố gắng khám phá, trong cái hiện tượng tâm lý chủ chốt này, bản chất của sự sống. Vậy là ông phải, trước tiên, chứng minh rằng hiện tượng đó chỉ riêng thuộc về lãnh vực đời sống, như Aristote từng nghĩ như thế, chứ không phải về vũ trụ vật chất và cơ học.

Một sinh vật tạo thành một đơn vị thực sự, không thể được cắt nghĩa chỉ bằng tính ngẫu phát thuần túy, bằng yếu tính vô định. Nó phải có một trung tâm, một nguyên lý tinh thần chủ động, mà truyền thống gọi là linh hồn. Từ đó đưa đến hữu thể có ý thức và hành động.

Chính là với cố gắng, như Maine de Biran mô tả, mà ý thức rõ ràng về nhân cách sẽ hiện ra. Ý thức này tan biến trong đam mê, nơi nào mà chủ thể không phân biệt với chính nó, và cả trong hành động thuần túy, nơi nào mà không còn kháng lực. Vậy là ý thức rõ ràng về bản ngã ở nơi nào mà cố gắng được hoàn thành, nghĩa là ở mức độ của tiếp xúc - điểm gặp gỡ giữa tác nhân và thụ nhân.

Vậy là chỉ có cái gì có thể trở thành tập quán mới có thể thay đổi; nhưng tất cả những gì có thể thay đổi không phải chỉ vì thế mà có thể trở thành tập quán. Vật thể thay đổi nơi chốn; nhưng dầu người ta có phí công ném một vật thể liên tục cả trăm lần theo cùng một hướng, với cùng một tốc độ, cũng không vì thế mà vật thể đó cảm nhiễm được một tập quán: nó vẫn luôn luôn là chính cái vật thể từ trước đến giờ đối với sự vận động kia sau khi người ta đã in vận động đó vào nó cả hàng trăm lần. Tập quán không chỉ bao hàm tính biến thiên; nó không chỉ bao hàm bao hàm tính biến thiên thành vật gì tồn tại mà không thay đổi; nó giả thiết một sự thay đổi trong tư thế, trong tiềm thể, trong tính năng nội tại của cái gì mà trong đó sự biến đổi diễn ra nhưng chính nó không biến đổi.

Để tạo thành một tồn tại thực sự, nơi mà tập quán có thể bén rễ, phải có một nhất tính thực sự, vậy là phải có một cái gì - trong vô hạn tính của vật chất - tạo thành, dưới hình thức này, hay hình thức khác, nhất tính, đồng nhất tính.

Trong một toàn thể đồng chất có lẽ có hữu thể, nhưng không có một hữu thể.

Trong mọi tổng hợp đồng chất, chỉ có một tồn tại có thể phân chia hay bội nhân đến vô hạn, dưới ảnh hưởng của những lực tản mạn, ở đó sự kiện dường như lẫn lộn với định luật, và định luật với nguyên nhân trong đồng hình tính của một tất yếu tổng quát. Ở đó không hề có bản thể xác định và năng lượng cá nhân mà tiềm thể tàng ẩn, và ở đó một tập quán có thể được thiết lập và duy trì.

Vậy là tập quán không thể có trong cái vương quốc phi trung gian và đồng chất tính nó tạo nên giới vô cơ.*

Félix RAVAISSON, Về tập quán, t.10-12

** Câu này hơi tối, xin ghi lại nguyên văn để tham khảo: "L'habitude n'est donc pas possible dans cet empire de l'immédiation et de l'homogénéité qui forme le règne inorganique".*

Fernand Turlot, người biên soạn phần này, giải thích như sau: Tập quán chỉ có thể phát sinh nơi nào mà có khả tính cho một biến đổi lâu dài chứ không ở nơi nào mà có bước chuyển trực tiếp từ tiềm thể đến hiện thể (tức là phi trung gian). Còn nhất tính thực sự thì loại trừ tổng hợp đồng chất (synthèse homogène) nơi mà những dị biệt của các thành phần tan biến trong toàn thể, và kêu gọi đến tổng hợp dị chất (synthèse hétérogène) mới có thể tạo thành một sinh thể hữu cơ (un organisme).

Tập quán thiên nhiên và tự do

Với sự sống, bắt đầu cá tính. Do đó tính cách chung của sự sống là ở giữa thế giới nó lập một thế giới riêng biệt, duy nhất và bất phân ly. Những sự vật vô cơ, những chất thể, đều bị bỏ mặc vô hạn và phải chịu trực tiếp các ảnh hưởng bên ngoài cấu thành chính hiện hữu của chúng. Đó là những hiện hữu hoàn toàn ngoại thuộc, bị bó buộc vào những định luật tổng quát một sự tất yếu chung. Trái lại, mỗi sinh vật có vận mệnh riêng, có bản thể riêng, có bản tính hằng cửu giữa thay đổi. Tất nhiên mọi sự thay đổi là ở bản tính, cũng như mọi sự hiện hữu là ở thực thể. Nhưng chỉ có một mình sinh vật là một bản tính biệt lập, cũng như một mình nó là một thực thể. Do đó, chính ở nguyên tố sự sống mà có chính thức bản tính cũng như thực thể.

Cho nên các loại vô cơ có thể được coi theo nghĩa ấy, như gang sơn của định mệnh, và các loại hữu cơ như gang sơn của bản tính.

Như thế là tập quán chỉ có thể bắt đầu ở đâu mà chính bản tính bắt đầu. Mà, ngay tự trình độ đầu tiên của sự sống hình như sự liên tục hay lặp lại một thay đổi, làm biến thái, đối với chính sự thay đổi ấy, cái chiều hướng của thực thể, và ở chỗ đó nó biến đổi bản tính.

Sự sống đứng trên tồn tại vô cơ, nhưng chính bởi đó mà sự sống hàm ngụ nó như điều kiện của mình. Hình thức đơn sơ nhất của thực thể tất nhiên cũng là hình thức tổng quát nhất; cho nên nó là điều kiện của mọi hình thức khác. Do đó, sự tổ chức lấy ở thế giới vô cơ cái chất thể mà nó đưa vào hình thể. Cái tổng hợp dị chất của cơ thể khi phân tích đến cùng được phân giải thành những nguyên tố đồng chất và bởi đó, vô cơ. Cho nên sự sống, ở thế giới bên ngoài, không phải là một hình thái cô độc và biệt lập; nó bị xiềng xích vào đấy do các điều kiện, và phải tuân theo những định luật tổng quát. Nó luôn luôn chịu ảnh hưởng do bên ngoài; nhưng nó luôn luôn vượt lên và thắng được ảnh hưởng ấy. Như vậy, nó nhận sự thay đổi do tương quan với hình thức tồn tại hạ đẳng của nó, là, điều kiện hay chất liệu của nó; nó lại hình như bắt đầu sự thay đổi do năng lực thượng đẳng là chính bản tính nó. Sự sống hàm

ngụ sự đối lập thụ_nhận_tính và tự_phát_tính.

Nhưng hiệu quả chung của sự liên tục tái diễn thay đổi mà sinh vật nhận được từ ngoài mình, là nếu sự thay đổi ấy không đi đến chỗ huỷ hoại nó, thì nó bao giờ cũng lần lần ít bị biến đổi hơn. Trái lại sinh vật càng lặp đi lặp lại, hay kéo dài một thay đổi có nguồn gốc ở nó, thì nó lại càng thực hiện và càng có xu hướng tái diễn thay đổi ấy. Do đó, sự thay đổi đến với nó từ bên ngoài thì lần lần trở nên càng xa lạ; sự thay đổi đến cho nó từ chính nó thì trở nên lần lần càng riêng tư. Thụ_nhận_tính giảm bớt, tự_phát_tính gia tăng. Đó là luật chung của hướng chiều, của tập quán, mà sự liên tục hay tái diễn sự thay đổi có vẻ phát sinh ở mọi sinh vật. Do đó, nếu đặc tính của bản tính, làm ra sự sống, là sự ưu thắng của tự_phát_tính trên thụ_nhận_tính, thì tập quán không phải chỉ hàm ngụ bản tính mà thôi; nó tự phát triển, theo chính hướng của bản tính; nó hướng về cùng một chiều.

Ngay ở chính linh hồn, cũng như ở cái thế giới hạ đẳng của vận chuyển mà nó làm sống động và không phải là nó, cũng được khám phá ra, như cái giới hạn mà sự tiến bộ của tập quán đưa hoạt động xuống, tự_phát_tính vô tư của ước vọng, vô_ngã_tính của thiên nhiên, và ở đây nữa, chính tự_phát_tính tự nhiên của ước vọng nó là chính bản chất vừa đồng thời là nguồn suối và nguyên thủy của hoạt động.

Sau hết, ngay cả ở phạm vi của trí tuệ thuần túy và của lý trí trừu tượng, định luật của tập quán cũng còn được thấy nữa, và bởi đó cả cái nguyên tố của định luật ấy là tự_phát_tính tự nhiên... Cái trạng thái của bản tính ấy, mà tập quán đưa tư tưởng vào, cũng như nó quy ý chí và vận động về đó chính là điều kiện và nguồn gốc đầu tiên của mọi tư tưởng phân minh, cũng như của mọi ý muốn xuất phát và mọi vận động hạn định.

Trong mọi sự tính cách tất yếu của bản tính là đường chỉ đạo trên ấy tự do được dệt nên. Nhưng đó là những đường chỉ lưu chuyển và sống động, tất yếu tính của ước vọng, của tình yêu và của ân sủng.

Félix RAVAISSON, Về tập quán.

Từ triết học thiên nhiên đến triết học tình yêu

(Passage de la philosophie de la nature à la philosophie de l'amour)

Thiên nhiên là chìa khoá giải thích vạn vật, nhưng nó không phải là nguyên lý tối thượng của mọi tạo vật. Aristote, đã nhìn thấy chính xác rằng không phải trí tuệ, cũng không phải ý chí huy động tiềm lực tâm hồn nơi con người, mà là ước vọng, ước vọng về điều thiện và, tổng quát hơn, rằng mọi đời sống được giải thích bởi ước vọng nó chuyển dịch mọi hữu thể hướng về Thượng đế. Chỉ có điều là ông không thấy rằng chính Thượng đế mang lại tình yêu của Ngài cho họ, rằng nguyên lý hoàn hảo nơi các hữu thể không nằm trong một Thượng đế chỉ là trí thông minh thuần túy, tư tưởng của tư tưởng, mà trong Thượng đế tình yêu của Cơ đốc giáo. Có một thánh sủng rất ân cần chu đáo đi trước ý chí con người và thêm sức cho con người quyết ý hướng về điều thiện.

Thế giới tinh thần là vương quốc ưu việt của tự do. Chính nó tự đề xuất cứu cánh, tự chỉ huy và thực hiện hành động. Nhưng cũng như trong chuyển động, nếu như chính ý chí đặt ra mục tiêu trong không gian, và xác định chiều hướng, song không phải ý chí phản tư nó hoà âm phối khí từ trước sự sản xuất ra chuyển động, và rằng sự chuyển động chỉ có thể ra khỏi cái nền của bản năng và dục vọng nơi ý tưởng về thiên nhiên tự làm thành hữu thể và bản thể, cũng thế, trong thế giới tinh thần, trí tuệ phân biệt cứu cánh và ý chí tự đề xuất cứu cánh cho mình, nhưng không phải ý chí, không phải trí tuệ trừu tượng có thể lay động từ lúc đầu, từ trong suối nguồn của chúng, những tiềm lực của tâm hồn để thúc giục chúng hướng về điều thiện. Chính điều thiện, hay ít ra là ý tưởng về điều thiện, đã đi xuống nơi những miền sâu đó, sản sinh ra và nâng tình yêu lên cao với mình. Ý chí chỉ thực hiện hình thức của hành động; tự do không suy nghĩ (1) của Tình yêu làm thành mọi bản thể từ đó, và tình yêu không còn phân biệt với sự chiêm ngưỡng đối tượng mà nó yêu; đó là nền tảng và sự bắt đầu tất yếu, đó là tình trạng tự nhiên, mà tất cả ý chí bao bọc và tiền giả định tính ngẫu phát nguyên thủy. Thiên nhiên nằm cả trong ước muốn, ước muốn trong điều thiện lôi cuốn nó (2). Như thế lời nói thâm trầm này của một nhà thần học sâu sắc đã được xác chứng: "Thiên nhiên là thánh sủng ân cần" (La nature est la grâce prévenante). Đó là Thượng đế nơi chúng ta, Thượng đế chỉ ẩn mình bởi vì Ngài ở quá sâu bên trong chúng ta, trong thâm cung mật nhiệm nơi mỗi chúng ta, nơi mà chúng ta không thăm dò cho tường tận.

Félix RAVAISSON, *Về tập quán*.

1. Ngược lại với tự do có suy nghĩ, ý thức về sự sở hữu của tinh thần bởi chính mình.
2. Chẳng những không phải là cơ giới; mà thiên nhiên là ước vọng. Vậy mà ước vọng chỉ có thể hiểu như là sự lôi cuốn về điều thiện.

CHÚC THƯ TRIẾT HỌC (Testament philosophique) - Di tác, 1901.

Ravaisson dần dần từ bỏ những nghiên cứu chuyên ngành về triết học để cống hiến cho mỹ học và lịch sử nghệ thuật. Nhưng không vì thế mà ông từ bỏ tư biện siêu hình. Ông thuộc về, như người ta nói, những kẻ "triết lý trên đá hoa cương" (ceux qui philosophent sur les marbres).

Vẻ đẹp và vẻ duyên dáng (La beauté et la grâce)

Dưới vẻ cứng nhắc của các hình thể, ta phải hội thông với một đời sống bên trong, cũng như trong tác phẩm đẹp và hài hoà, ta phải nhận ra vẻ duyên dáng, cái "bước đi rắn lượn" (le serpentement) mà Léonard de Vince từng nói đến. Như thế, vẫn luôn có một tương quan mật thiết giữa mỹ học và triết học.

Bây giờ hành động sáng tạo được khai lộ không phải trong những hình thể mà trong những chuyển động mà vì chúng các hình thể được tạo ra, không phải bởi vẻ đẹp mà còn bởi vẻ duyên dáng mà một nhà thơ (1) đã nói: còn đẹp hơn cả vẻ đẹp (2). Những người Hy Lạp nói điều mà Vitruve (3) từng ưa lặp lại khi áp dụng vào kiến trúc: vẻ đẹp có hai phần, sự đối xứng (la symétrie) và trạng thái điều hoà/phối hợp đặc nghi (l'eurythmie), mà cái sau cao hơn cái trước.

Sự đối xứng là tính tương ứng giữa các phần khiến chúng thông ước (commensurables) với nhau, bởi vì đó là ý nghĩa của từ. Trong tất cả mọi sinh vật, con người (a) là sinh vật mà tính cân đối hoàn hảo nhất, những thành phần nơi cơ thể người theo tỷ lệ tốt nhất, giữa chúng với nhau và với toàn thể. Chẳng hạn chính nơi cơ thể người mà những chi khác nhau có kích thước và sức lực chúng đáp ứng tốt nhất với những kích thước và sức lực, với nhau và giữa thân mình với đầu. Nhưng tính cân đối chưa đủ để tạo nên vẻ đẹp; còn phải có cái gì hơn thế như Plotin đã nói (4): tồn tại của cái đó do chuyển động làm chúng. Chuyển động được đánh giá bởi thời gian và số lượng. Đó là điều mà từ eurythmie (phối hợp đặc nghi) muốn nói. Tiết điệu là số lượng, và có nghĩa là một vật được đánh giá bởi tình cảm hơn là bởi phán đoán. Chuyển động thực hiện tốt và cảm năng đánh giá như thế, đó là vẻ duyên dáng. Sự sống, con số, vẻ duyên dáng, đó là cái thực sự tạo ra vẻ đẹp trong khi hoàn thiện nó (b). Và đó là điều thiên nhiên chứng tỏ, hơn đâu hết, nơi khuôn mặt người.

Félix RAIVAISON, *Chúc thư triết học*.

1. *La Fontaine, Adonis.*

2. *Chuyển động là chứng nhân của sự sống, nó biểu thị tâm hồn hơn là hình thức; còn chỉ riêng sự hài hoà không thôi nó có một cái gì đó khô cứng.*

3. *Kiến trúc sư Lamã, thế kỷ I trước Công nguyên.*

4. *Plotin trong Ennéades, VI-VII 22.*

a. *Sự hoàn hảo của cơ thể người đặt vương miện cho công trình của thiên nhiên. Ở đó hiện ra rõ ràng nhất sự phối hợp đặc nghi những thành phần và toàn thể.*

b. *Đối nghịch mặc nhiên với quan niệm của Victor Cousin về cái đẹp. Cái đẹp không được giải thích bằng Ý niệm kiểu Platon mà Ravaisson cho là đồng nghĩa với tính tổng quát và trừu tượng.*

COMTE

(1798 - 1857)

Nguyên quán ở Montpellier, vào năm 1814 Auguste Comte thi đỗ vào trường Bách Khoa Paris. Từ 1817 đến 1824, ông làm thư ký riêng cho Saint Simon, trước khi đi dạy toán học. Năm 1826, ông bắt

đầu trình bày những bài giảng trong Giáo trình triết học thực chứng sẽ được xuất bản từ 1830 đến 1842. Tuy nhiên sau vài kỳ giảng, giáo trình bị gián đoạn vì tình trạng tâm thần của triết gia.

Năm 1824, Auguste Comte trở lại giảng đường. Năm 1832, ông nhận chân trợ giảng về phân tích và cơ học ở trường Bách Khoa mà ông sẽ còn giữ cho đến năm 1844, năm xuất bản quyển Diễn văn về Tinh thần thực chứng.

Kể từ năm 1845, chủ nghĩa thực chứng của Comte sẽ in dấu, không còn trên triết lý khoa học nữa, mà trên chính trị và tôn giáo. Năm 1844 được đánh dấu bởi cuộc gặp gỡ với Clotilde de Vaux; lúc đó Comte ý thức về tầm quan trọng của người nữ và của đời sống tình cảm. Năm 1847, từ triết gia Comte trở thành một thứ ngôn sứ (nhà tiên tri) và tuyên bố thành lập tôn giáo thực chứng; từ đó ông sống nhờ sự chu cấp của các đệ tử. Chúng tôi xin nêu thêm trong số những công trình lớn cuối cùng của ông: Diễn từ về toàn bộ chủ nghĩa thực chứng (1848) và cuốn Hệ thống chính trị thực chứng (1851 - 1854).

GIÁO TRÌNH TRIẾT HỌC THỰC CHỨNG (Cours de philosophie positive)

Bộ Giáo trình triết học thực chứng (triết học chủ nghiệm) tạo thành công trình chính yếu của Auguste Comte, một công trình đồ sộ gồm 60 bài giảng (3975 trang) chia thành 6 quyển mà 3 quyển sau cùng được dành cho triết học xã hội. Hai bài học đầu tiên nhấn mạnh vào hai điểm cốt yếu: một đảng, từ thực chứng/ chủ nghiệm (positif) ở đây đồng nghĩa với khoa học, đối lập với thần học và siêu hình học; đảng khác, trong khi phân loại khoa học người ta sẽ có một khoá học thống nhất, tuy nhiên nó sẽ không là một khoa học duy nhất một cách khách quan; người ta sẽ tránh được sự phân tán duy nghiệm và thuyết nhất nguyên siêu hình.

Quan niệm thực chứng/ chủ nghiệm về triết học

Descartes đã từng quan niệm tất cả triết học như một cái cây mà rễ là siêu hình học, thân là vật lý học và các cành tự thân ấy đâm ra tất cả các môn học khác.

Đối với Auguste Comte, trái lại, triết học là cái gì khác hẳn siêu hình học, mà theo luật tam trạng (la loi des trois états), chỉ là một trạng thái tạm thời và nay đã lỗi thời của tư tưởng con người. Triết học phải trở thành thực chứng/ chủ nghiệm như khoa học và chỉ phân biệt với khoa học do tính cách tổng quát hơn mà thôi.

Tôi rất tiếc là bị bắt buộc, vì không có tiếng nào khác nên phải dùng một từ ngữ như triết lý, đã bị lạm dụng với vô số ý nghĩa khác nhau. Nhưng hình dung từ chủ nghiệm mà tôi dùng để biến đổi ý nghĩa, có thể đủ để đánh tan ngay tất cả những tính cách mập mờ cốt yếu, ít nữa là đối với những người biết rõ giá trị tiếng ấy. Vậy tôi chỉ cần tuyên bố là tôi dùng thành ngữ triết lý theo nghĩa mà cô nhân đã gán cho nó, nhất là Aristote để chỉ cái hệ thống tổng quát các ý niệm của con người; và khi thêm thành ngữ chủ nghiệm, là tôi có ý chỉ một cách triết lý, đặc biệt, coi các lý thuyết bất kỳ trong phạm vi ý tưởng nào, như có đối tượng là việc sắp đặt thứ tự các sự kiện quan sát, và đó chính là trạng thái thứ ba, và cuối cùng của triết học tổng quát, trước tiên có tính cách thần học, rồi đến siêu hình học.

Tất nhiên có nhiều chỗ tương tự giữa triết học chủ nghiệm của tôi, với môn học mà các nhà bác học Anh, nhất là sau NEWTON, gọi là triết lý tự nhiên. Nhưng tôi đã không thể chọn danh từ ấy, cũng như thành ngữ triết lý khoa học, có lẽ còn xác định hơn nữa, vì rằng cả hai cũng chưa gồm tất cả môn bộ

các hiện tượng; còn thành ngữ triết học chủ nghiệm, trong ấy tôi bao hàm việc khảo cứu các hiện tượng xã hội cũng như các hiện tượng khác, chỉ một cách thức lý luận nhất trí áp dụng được cho mọi đề tài, trên ấy trí thức con người có thể vận dụng. Lại nữa, thành ngữ triết lý tự nhiên được dùng bên nước Anh để chỉ toàn bộ các khoa học quan sát, cả đến những phần chuyên môn chi tiết nhất; trái lại với thành ngữ triết học chủ nghiệm so sánh với khoa học chủ nghiệm, tôi chỉ hiểu việc khảo cứu đặc biệt những quan niệm tổng quát của các khoa học khác nhau, coi như lệ thuộc một phương pháp độc nhất và là những thành phần khác nhau của một chương trình khảo cứu tổng quát...

Trong khi nghiên cứu cuộc khai triển toàn diện trí thức con người, trong các phạm vi hành động khác nhau của nó, từ bước đầu đơn sơ cho đến ngày nay, tôi tin tưởng đã khám phá ra một đại luật căn bản, mà sự khai triển ấy phải lệ thuộc vào do một sự tất yếu bất di dịch, và tôi thấy có thể thiết định chắc chắn định luật ấy hoặc bằng những chứng cứ duy lý do sự hiểu biết tổ chức của ta cung cấp, hoặc bằng những kiểm chứng lịch sử kết quả của việc chuyên chú khảo sát quá khứ. Định luật ấy có nghĩa là mỗi khái niệm chủ yếu mỗi ngành trí thức của ta, đều lần lượt trải qua ba trạng thái lý thuyết khác nhau: trạng thái thần học hay ảo tượng; trạng thái siêu hình hay trừu tượng; trạng thái khoa học hay chủ nghiệm. Nói cách khác, tinh thần con người, tự bản tính của nó, áp dụng lần lượt trong mỗi việc sưu tầm ba phương pháp triết lý có tính cách khác nhau và hoàn toàn đối lập nữa; trước hết là phương pháp thần học, rồi đến phương pháp siêu hình và sau hết phương pháp chủ nghiệm. Do đó, có ba thứ triết lý hay hệ thống tổng quát các khái niệm về toàn thể hiện tượng, loại trừ lẫn nhau; cái thứ nhất là khởi điểm tất yếu của trí thức nhân tính; cái thứ ba là trạng thái nhất định và hoàn tất của nó; cái thứ hai chỉ có công dụng tiếp liên mà thôi.

Trong trạng thái thần học, tinh thần con người thiết yếu hướng việc sưu tầm về bản tính nội tại của các hữu thể và các nguyên nhân tiên khởi và cứu cánh của mọi hậu quả thấy được, nói tóm lại về những tri thức tuyệt đối, nên mới coi các hiện tượng như được sản xuất do hoạt động trực tiếp và liên tục của những động lực siêu nhiên, mà việc can thiệp vô quy tắc giải thích mọi sự dị thường bề ngoài ở vũ trụ.

Trong trạng thái siêu hình, kỳ thực chỉ là một biến hình tổng quát đơn sơ của trạng thái trên, các động lực siêu nhiên được thay thế bằng các lực lượng trừu tượng, coi như những thực thể chân chính (trừu tượng nhân vị hoá), cố hữu ở các hữu thể trần gian, và có thể tự mình gây ra tất cả các hiện tượng được quan sát, mà muốn giải thích, chỉ cần gán cho mỗi hiện tượng một thực thể tương đương.

Sau hết, trong trạng thái chủ nghiệm, tinh thần con người biết rằng không thể tìm được những ý niệm tuyệt đối, nên bỏ không tìm kiếm nguồn gốc và cứu cánh của vũ trụ, không tìm biết các nguyên nhân thâm kín của các hiện tượng để chỉ còn do sự áp dụng khéo sắp đặt của lý luận và quan sát chuyên cần khám phá ra những định luật hữu hiệu của chúng, nghĩa là những tương quan bất di dịch của sự nối tiếp và tương tự. Việc giải thích các sự kiện, khi ấy chung quy vào những điều kiện thiết thực của nó, chỉ còn là mối liên quan thiết lập giữa các hiện tượng riêng biệt với một ít sự kiện tổng quát, mà sự tiến bộ của khoa học có xu hướng giảm số lần lần bớt đi.

Hệ thống thần học đã đạt tới bậc hoàn thiện tối cao nó có thể tới được, khi đem ảnh hưởng quan phòng của một hữu thể duy nhất, thay vào vận dụng đa số của nhiều thần linh độc lập đã được suy tưởng ra buổi sơ khai. Cũng vậy, giới hạn cuối cùng của hệ thống siêu hình là khái niệm để thay vào những thực thể riêng biệt khác nhau, một đại thực thể tổng quát duy nhất là thiên nhiên, coi như nguồn gốc độc nhất cho tất cả hiện tượng. Cũng thế, bậc toàn thiện của hệ thống chủ nghiệm, mà nó luôn luôn hướng tới, mặc dầu rất có thể không khi nào đạt tới được, là có thể tự tượng trưng tất cả các hiện tượng khác nhau

quan sát được như những trường hợp riêng biệt của một sự kiện tổng quát duy nhất, như sự kiện dẫn lực chẳng hạn.

Auguste COMTE, Giáo trình triết học thực chứng,

Lời nói đầu và bắt đầu bài thứ nhất.

Phê bình tâm lý học nội quan

Các triết gia hầu như đã luôn luôn tìm kiếm trong tâm lý học chủ quan hay tâm lý học nội quan (la psychologie subjective/ psychologie introspective) một thứ dự bị cho triết học. Vậy mà, không những cái phương pháp nội quan đó (la méthode introspective) - rất thân thiết với các nhà siêu hình học - nó tự lên án mình bởi tính tạp dị nơi những ý kiến mà nó đưa đến, mà còn bởi lý do này là, những người thực hành nó không nhận ra tính bất khả thi - cả về thực hành lẫn lý thuyết của nó - bởi chủ thể suy tư không thể tự quan sát, cũng giống như con mắt không thể tự nhìn thấy nó.

Ta thấy rằng: về bất kỳ phương diện nào, không thể có chỗ cho thứ tâm lý học hão huyền ấy, nó là cái biến trạng cuối cùng của thần học mà ngày nay người ta rásúc làm cho hồi sinh nhưng vô ích. Tâm lý học ấy chẳng đếm xỉa gì đến việc nghiên cứu các cơ quan trí thức của ta, hoặc việc quan sát các cách thức duy lý hướng dẫn thực thụ các công việc suu tầm khoa học tự hào có thể khám phá các định luật căn bản của trí thức nhân tính bằng cách chiêm ngắm chính mình nó, nghĩa là loại trừ cả các nguyên nhân và hiệu quả của nó. Triết học chủ nghiệm, từ đời BACON đã trở nên quan trọng thế nào và ngày nay đã chiếm một thế lực to tát cả trên hạng trí thức vẫn còn rất xa lạ đối với cuộc phát triển vô biên của nó, đến nỗi các nhà siêu hình học chuyên nghiên cứu về trí thức, chỉ còn hy vọng hăm bót cuộc suy tàn của các khoa học mạo nhận ấy bằng cách đem trình bày các học thuyết của họ như thể cũng được căn cứ trên việc quan sát sự kiện. Với mục đích ấy, gần đây họ đã bày đặt phân biệt một cách tỉ mỉ thật lạ lùng, là có hai cách quan sát cùng quan trọng, một bên ngoài và một bên trong và cái sau này chỉ có mục đích độc nhất là nghiên cứu các hiện tượng trí thức... Tôi chỉ cần đưa ra cái lý do chính để chứng minh rõ rệt là sự mạo nhận chiêm ngắm trực tiếp tinh thần do chính mình nó, là một ảo tưởng thuần túy...

Quả vậy, một điều hiển nhiên là do một sự tất yếu không vượt khỏi được, tinh thần con người có thể quan sát trực tiếp mọi hiện tượng, trừ ra những hiện tượng của chính mình. Vì rằng: ai sẽ đứng ra quan sát? Đối với những hiện tượng tinh thần, người ta sẽ hiểu được rằng: con người có thể tự quan sát mình được về phương diện các cảm thụ làm xúc động trong mình, vì cái lý do giải phẫu học này là những cơ quan của chúng biệt lập với những cơ quan có phận sự quan sát. Mặc dầu là mỗi người đã có dịp nhận xét như thế ở mình, nhưng những nhận xét ấy tất nhiên không bao giờ có thể có tầm quan trọng khoa học gì lắm, và cái phương thể tối hảo để hiểu biết các cảm thụ vẫn là quan sát chúng bên ngoài; vì mọi trạng thái tình dục rất mạnh, nghĩa là chính trạng thái cốt yếu nhất được cứu xét, lại thiết yếu bất hợp với trạng thái quan sát, nhưng còn muốn quan sát theo cách ấy, các hiện tượng trí thức đang khi chúng thực hành thì có sự bất khả hiển nhiên. Cá nhân suy tư không thể tự phân làm hai, mà một bên thì lý luận, đang khi bên kia nhìn xem lý luận. Trong trường hợp ấy, cơ quan phải quan sát và cơ quan được quan sát là đồng nhất, thì làm sao có việc quan sát có thể thực hiện được? Do đó, cái phương pháp tâm lý học mạo nhận ấy là triệt để vô hiệu ngay tự nguyên tắc của nó.

Auguste COMTE, Giáo trình triết học thực chứng,

Luật tam trạng (La loi des trois états)

Không phải những nhận định thuần túy tư biện mà là những lo toan về chính trị và xã hội đã dẫn dắt triết học của Auguste Comte. Vấn đề là tổ chức lại nước Pháp, không phải bằng bạo động nhưng bằng sự tạo ra một cơ cấu của những niềm tin cho phép sự hợp nhất những tinh thần. Comte sẽ tìm thấy những điều này trong khoa học.

Chủ nghĩa thực chứng (le positivisme) là một triết học mà trong đó khoa học và chính trị nối kết chặt chẽ với nhau. Nhưng chính là trong đà sinh thành lịch sử mà quan niệm đích thực về khoa học được khải lộ. Luật tam tạng, được thiết lập bởi tác giả vào năm 1822, mặc dầu từng được Turgot phát biểu trước đó, cho chúng ta thấy loại tri thức nào là ảo tưởng (tri thức thần học và siêu hình học) và loại nào là thực sự (tri thức thực chứng, nghĩa là khoa học). Như thế, một yếu tố mới, lịch sử, được thêm vào khoa học và chính trị. Cuối cùng, vấn đề đối với Auguste Comte là tiến đến hoàn thành khoa học trong lịch sử và tạo ra từ đó một cơ sở triết học cho tổ chức chính trị, đạo đức và tôn giáo của nhân loại.

Trong khi nghiên cứu sự phát triển toàn diện của trí thông minh nhân loại trong những lãnh vực hoạt động khác nhau, từ đà phát xuất đầu tiên đơn giản nhất của nó cho đến ngày nay, tôi tin rằng mình sẽ khám phá một định luật lớn rất cơ bản, mà sự phát triển này lệ thuộc vào bằng một tính tất yếu bất biến, và đối với tôi nó dường như có thể được thiết lập một cách chắc chắn, hoặc là trên những chứng cứ thuần lý được cung cấp bởi tri thức về tổ chức của chúng ta, hoặc trên những xác chứng lịch sử do từ một khảo sát chăm chú đối với quá khứ (1). Định luật này hệ tại chỗ là mỗi một trong những quan niệm chính của chúng ta, mỗi ngành của tri thức chúng ta, đều lần lượt trải qua ba trạng thái lý thuyết khác nhau: trạng thái thần học hay giả tưởng (l'état théologique ou fictif), trạng thái siêu hình hay trừu tượng (l'état métaphysique ou abstrait); trạng thái khoa học hay thực chứng (l'état scientifique ou positif). Nói cách khác, tinh thần con người, từ bản chất, kế tiếp nhau sử dụng, trong mỗi một của những nghiên cứu của mình, ba phương pháp để triết lý, mà tính cách cốt yếu khác nhau và ngay cả là triệt để đối nghịch nhau: trước tiên là phương pháp thần học, tiếp đến là phương pháp siêu hình và cuối cùng là phương pháp thực chứng. Từ đó, có ba loại triết học, hay hệ thống tổng quát những quan niệm về toàn bộ các hiện tượng, chúng loại trừ lẫn nhau (2): loại thứ nhất là khởi điểm cần thiết của trí thông minh nhân loại; loại thứ ba là trạng thái ổn định và dứt khoát; còn loại thứ nhì chỉ để phục vụ cho sự quá độ (3).

Trong trạng thái thần học, tinh thần con người, cốt yếu hướng những nghiên cứu của mình về bản tính thâm sâu của các hữu thể, những nguyên nhân đầu tiên và những cứu cánh sau cùng, tất một tiếng, về những tri thức tuyệt đối, tự biểu thị các hiện tượng như là những sản phẩm từ hành động trực tiếp và liên tục của những tác nhân siêu nhiên mà sự can thiệp một cách võ đoán tùy tiện, giải thích mọi điều bất thường xảy ra trong vũ trụ (5).

Trong trạng thái siêu hình, mà xét cho cùng chỉ là một sự cải biến tổng quát đơn giản của trạng thái đầu tiên, những tác nhân siêu nhiên được thay thế bằng những lực trừu tượng, những nguyên lý mơ hồ (6), được quan niệm như tự chúng có khả năng sản sinh ra mọi hiện tượng trong vũ trụ.

Cuối cùng trong trạng thái thực chứng, tinh thần con người nhìn nhận không thể đạt được những khái

niệm tuyệt đối, từ chối việc tìm kiếm nguyên nhân và cùng đích của vũ trụ và việc khám phá những nguyên nhân sâu xa của các hiện tượng, để chỉ quan tâm tìm hiểu, bằng cách phối hợp nhuần nhuyễn giữa lý luận và quan sát những định luật nhân quả, nghĩa là những tương quan bất biến giữa chúng (7) trong tính kế tục và tính tương tự (leurs relations invariables de succession et de similitude). Sự giải thích những biến cố, lúc đó giản quy vào những hạn từ thực tại (8), từ nay chỉ còn là mối liên hệ được thiết lập giữa những hiện tượng đặc thù và vài sự kiện tổng quát, mà những tiến bộ của khoa học có khuynh hướng càng lúc càng giảm bớt số lượng.

Auguste COMTE, Giáo trình triết học thực chứng, Bài 1.

Việc thiết lập luật tam trạng được đặt nền tảng cùng lúc trên tri thức về cơ cấu và lịch sử của chúng ta.

Những quan niệm loại trừ nhau bởi nguyên lý của chúng, tuy không kế tục nhau một cách thô thiển.

Trạng thái siêu hình là sự pha trộn những niềm tin thần học đã phai màu và những dự cảm khoa học (tham chiếu: ý niệm Thượng đế của các triết gia và khoa học trong thế kỷ XVIII).

Hướng về ba vấn đề chính: yếu tính, nguyên nhân và cùng đích.

Kẻ nào tùy tiện, theo ngẫu hứng, không chịu quan sát bất kỳ định luật nào, tất nhiên có thể nhận thấy những điều bất thường biểu kiến trong vũ trụ (les anomalies apparentes de l'univers).

Chẳng hạn nguyên lý hoạt tính (le principe vital) trong sinh vật học.

Xem thuyết tất định (le déterminisme).

Không cần đến ý niệm về các thực thể (entité) rất mơ hồ của siêu hình học.

Toán học trừu tượng và toán học cụ thể (Mathématique abstraite et mathématique concrète).

Auguste COMTE định nghĩa Toán học như là môn học mà đối tượng là "xác định những đại lượng chưa biết bằng các mối liên quan giữa những đại lượng ấy và những đại lượng đã biết". Ông phân biệt hai phần: một phần trừu tượng và dùng toàn khí cụ, một phần khác cụ thể và là một khoa học chân lý về thiên nhiên.

Trong hiện tình về sự phát triển kiến thức thực nghiệm của chúng ta, tôi tưởng nên coi, như từ thời Descartes và Newton, toán học là căn bản thực sự của khoa học quan sát hơn là một phần của khoa học ấy, dầu toán học, nói cho đúng, vừa là căn bản vừa là một phần của khoa học quan sát. Thực vậy, ngày nay, Toán học quan trọng, vì nó cấu thành khí cụ mạnh nhất mà tinh thần con người có thể sử dụng trong việc tìm định luật về hiện tượng thiên nhiên, hơn là vì nó gồm có trực tiếp những kiến thức rất thực và rất quý.

Để trình bày, vấn đề ấy, một quan niệm hoàn toàn rõ rệt, xác thực, phải chia Toán học thành hai khoa học trọng đại mà tính chất bản nhiên khác biệt: Toán học trừu tượng hay Toán pháp (1), dùng theo nghĩa rộng nhất, và toán học cụ thể gồm có, một mặt, hình học tổng quát, mặt khác cơ học thuần lý.

Phân cụ thể căn cứ tất yếu trên phân trừu tượng, trở nên nền tảng trực tiếp của triết học tự nhiên, bằng cách coi, được chừng nào hay chừng ấy, mọi hiện tượng trong vũ trụ như có tính chất hình học hay cơ học (2).

Phân trừu tượng là phần duy nhất sử dụng khí cụ vì chỉ là một sự khai triển rộng rãi, kỳ diệu để áp dụng lôgic học tự nhiên vào một phạm trù diễn dịch nào đó. Trái lại, hình học và cơ học phải được coi như những môn vạn vật học chân chính, căn cứ vào sự quan sát, như mọi môn học thực nghiệm khác; tuy nhiên, vì nghiên cứu hiện tượng hết sức đơn giản, hai môn học ấy có một trình độ hệ thống hoá vô cùng hoàn toàn hơn, khiến đôi khi người ta có thể không biết tới những nguyên tắc đầu tiên (3) xây dựng hình học và cơ học. Nhưng hai khoa học ấy có đặc điểm ở chỗ, trong hiện trạng của tinh thần con người, hai môn ấy đã và sẽ được trọng dụng như phương pháp nhiều hơn như học thuyết trực tiếp và luôn luôn được trọng dụng như vậy, càng ngày càng nhiều hơn.

Auguste COMTE, Giáo trình triết học thực chứng, Bài hai.

Phần này gồm có số học hay phép tính trị số đại số hay phép tính hàm số.

Đó là quan điểm, trong thuyết vũ trụ cơ giới của Descartes. Tuy nhiên, người ta nhận thấy A.Comte nói: "được chừng nào hay chừng ấy"; vì, theo ông, sự ước lượng cái "thượng đẳng" nghĩa là cái phức tạp, thành cái "hạ đẳng" không bao giờ có thể thực hiện một cách hoàn toàn.

Những nguyên tắc này có tính chất thực nghiệm, nhưng người ta không nhớ tới tính chất ấy nữa.

DIỄN TỪ VỀ TINH THẦN THỰC CHỨNG (Discours sur l'esprit positif)

Diễn từ về tinh thần thực chứng gồm khoảng một trăm trang, được dùng làm dẫn luận cho giáo trình thiên văn học đại chúng do Auguste Comte giảng ở toà thị chính quận ba của Paris. Ông làm nổi bật lên không chỉ tính thượng đẳng trí thức của tinh thần thực chứng mà còn giá trị thực tiễn của nó như là giải pháp duy nhất cho khủng hoảng xã hội.

Định luật (La loi)

Tinh thần thực chứng phải đứng cách xa, không chỉ là với tinh thần siêu hình nó viển vông đến những thực thể mơ hồ, trừu tượng (des entités abstraites), mà còn phải cách xa tinh thần thực chứng giả hiệu đó là chủ nghĩa kinh nghiệm (l'empirisme) nó chỉ làm cái việc gộp nhặt những sự kiện không có liên lạc với nhau. Khoa học gồm những định luật, những định luật về đồng hoá hay kế tục (des lois d'assimilation ou de succession) nghĩa là những tương quan bất biến giữa các hiện tượng. Như thế định luật cho phép sự tiên liệu thuần lý (la prévision rationnelle) có thể miễn trừ sự quan sát trực tiếp (l'observation directe).

Mặc dầu những nhu cầu thuần túy tinh thần có lẽ là ít gay gắt nhất trong tất cả những nhu cầu gắn liền với bản tính chúng ta (a), tuy vậy sự tồn tại trực tiếp và thường xuyên của nó là không thể chối bỏ nơi mọi trí thông minh: chúng tạo thành ở đó sự kích thích đầu tiên không thể thiếu cho những nỗ lực triết lý của chúng ta vẫn quá thường được gán cho những kích động thực tiễn, chúng làm cho những cố gắng này phát triển nhiều, đúng thế, nhưng không thể làm cho những cố gắng này nảy sinh (1). Những đòi hỏi trí tuệ này, tương đối, cũng như mọi đòi hỏi khác, với sự thao tác đều đặn những chức năng tương ứng,

luôn cần một sự phối hợp nhịp nhàng giữa ổn định và hoạt động, từ đó sinh ra những nhu cầu đồng thời về trật tự và tiến bộ, hay liên kết và khuếch trương. Trong thời kỳ ấu thơ kéo dài của nhân loại, những quan niệm thần học-siêu hình có thể tạm thời thoả mãn cái điều kiện kép cơ bản này, dầu rằng theo một cách rất là bất toàn. Nhưng khi lý trí con người cuối cùng khá chín muồi (2) để thắng thần từ chối những tìm tòi bất khả thi của mình trong lĩnh vực thực sự vừa tầm với các khả năng của chúng ta, triết học thực chứng chắc chắn đem lại cho nó một sự thoả mãn hoàn toàn hơn về mọi phương diện, cũng như thực tế hơn, cho hai nhu cầu sơ đẳng này.

Đó hiển nhiên là sứ mệnh trực tiếp của những định luật mà nó khám phá nơi những hiện tượng khác nhau và sự tiên liệu thuần lý vốn không tách rời với nó. Đối với mỗi loại biến cố, những định luật này phải được phân biệt thành hai loại cộng tồn hay kế tiếp nhau. Từ đó phát sinh, trong mọi khoa học thực sự, một khác biệt cơ bản giữa sự đánh giá tĩnh và sự đánh giá động của một chủ thể bất kỳ. Hai loại tương quan cũng góp phần để giải thích những hiện tượng và cùng dẫn dắt đến chỗ tiên đoán chúng, mặc dầu những định luật về hoà điệu (les lois d'harmonie) (3) hình như trước tiên dành cho việc giải thích và những định luật từ kế tục đến tiên liệu. Thật vậy, dầu cho vấn đề là giải thích hay tiên liệu, luôn luôn mọi sự giản quy về nối kết: mọi liên lạc thực sự, dầu tĩnh hay động, được khám phá giữa hai hiện tượng bất kỳ, cho phép đồng thời giải thích chúng và tiên liệu chúng lần lượt cái này đến cái kia; bởi vì sự tiên liệu khoa học hiển nhiên thích hợp cho hiện tại và cả cho quá khứ (4) cũng như cho tương lai, luôn luôn hệ tại chỗ biết một sự kiện độc lập với việc thăm dò trực tiếp nó, theo những tương quan của nó với những cái khác đã biết (b).

Auguste COMTE, *Diễn từ về tinh thần thực chứng*.

1. *Những nhu cầu trí tuệ của chúng ta thì yếu hơn những kích động thực tiễn, nhưng không vì thế mà kém là ở hàng đầu tiên.*
 2. *Chúng ta chỉ có thể đo lường những sức mạnh tinh thần của chúng ta sau khi đã vận dụng chúng.*
 3. *Nghĩa là những định luật của tương quan.*
 4. *Phải nghĩ mọi điều theo viễn tượng lịch sử.*
- a. *Con người được phú dữ một cấu tạo nền tảng bất biến và chỉ có thể là đối tượng của một quá trình tiến hoá mà không thay đổi bản chất.*
 - b. *Ý thức phải vượt qua sự quan sát; nó chỉ bắt đầu khi chúng ta có thể không còn cần đến nó. Ý tưởng về tiên liệu khoa học nằm ở nền tảng của chủ nghĩ duy lý của Comte. Chủ nghĩa kinh nghiệm thuần túy chỉ có thể dẫn đến sự phân tán và tình trạng thiếu điều phối của những tri thức.*

HỆ THỐNG CHÍNH TRỊ THỰC CHỨNG (Système de politique positive) - 1851 - 1854

Tác phẩm đồ sộ này (4 quyển) giúp chúng ta chứng kiến bước chuyển biến từ khoa học về nhân loại đến Tôn giáo Nhân loại. Đối với người nào muốn phục hưng xã hội, làm cho hiểu biết là chưa đủ, còn

phải làm cho yêu mến. Chính trị có nền tảng tất yếu trong tôn giáo. Nhà xã hội học sẽ là linh mục. Cuối cùng, nơi nào mà Thượng đế đích thực là Nhân loại, thì sự thờ phượng - được Comte mô tả tỉ mỉ - cốt yếu sẽ là việc thờ phượng những vĩ nhân đã làm nên Nhân loại.

Tôn giáo Nhân loại (La Religion de L'Humanité)

Để đạt được sự hoà hợp tinh thần - mà sự thiếu vắng từ lâu vẫn là căn bệnh trầm kha của phương Tây, vấn đề không phải là tổ chức những quyền lợi, mà là những ý tưởng và những tình cảm. Và chẳng, yếu tố cốt tuỷ không phải là trí thông minh mà là tình cảm. Chỉ bởi con tim mà sự nhập thể hoàn toàn của cá nhân vào nhân loại mới có thể sẽ được thực hiện.

Đối tượng tối cao cho tình yêu của chúng ta phải là thực tại duy nhất: Nhân loại. Vậy là triết học của Comte cuối cùng trở thành tôn giáo, nếu như đúng là người ta có thể gọi như thế, sự phục tùng toàn diện đối với một đối tượng tín ngưỡng tối cao.

Mặc dầu cốt yếu được tạo nên bởi những tôn tại chủ quan, Nhân loại chỉ vận hành trực tiếp bởi những tác nhân khách quan. Là những cá thể cùng bản tính với nó nhưng không lỗi lạc và bền vững bằng. Vậy là mỗi một trong những cơ quan cá nhân này trở thành cá thể đại diện, về một số mặt nào đó cho Hữu thể Vĩ đại (Le Grand-Être) sau khi đã nhập thể một cách xứng đáng vào đó. Việc thờ phượng những con người thực sự thượng đẳng như vậy tạo thành một phần cốt yếu trong việc thờ phượng Nhân loại (1).

Cao hơn bởi tình yêu, được bám thụ tốt hơn để luôn luôn đem trí thông minh và hoạt động lệ thuộc vào tình cảm, người nữ hồn nhiên tạo thành những hữu thể trung gian giữa Nhân loại và người nam. Đó là sứ mệnh cao cả của họ, dưới mắt của tôn giáo mới này...

Được nối kết như thế vào ưu quyền tối thượng của tập thể, bởi những cá thể trung gian, khách quan cũng như chủ quan, chúng ta cảm thấy tốt hơn và chúng ta càng phát triển hơn sự đồng cảm cho một tình trạng đồng nhất như vậy. Niềm tin và tình yêu lúc đó càng được củng cố và phát triển. Trong tôn tại của chúng ta, dầu cá nhân hay tập thể, người ta phải luôn luôn áp dụng công thức thiêng liêng này của các môn đồ thực chứng: Tình yêu là Nguyên lý, Trật tự là Nền tảng, và Tiến bộ là Mục đích (L'Amour pour Principe, l'Ordre pour Base et le Progrès pour But). Vậy là cuối cùng, sự hợp nhất thật sự được tạo thành bởi Tôn giáo Nhân loại. Đó là tôn giáo của tình yêu, của trật tự và của tiến bộ. Tình yêu tìm kiếm trật tự và thúc đẩy đến tiến bộ; trật tự làm kiên cố tình yêu và định hướng đến tiến bộ; cuối cùng tiến bộ phát triển trật tự và dẫn dắt trở về tình yêu (2)...

Auguste COMTE, *Hệ thống chính trị thực chứng, Q.II, ch.I.*

- 1. Những người sống được dẫn dắt bởi nhóm ưu tú bất tử của nhân loại.*
- 2. Câu này bổ sung và đào sâu tiêu ngữ của chủ nghĩa thực chứng: "Trật tự và Tiến bộ".*

BENTHAM

(1748 - 1832)

Là pháp gia (juriconsulte) ở Luân Đôn, nhà sáng lập và thủ lĩnh của chủ nghĩa cấp tiến triết lý (le radicalisme philosophique), Jeremy Bentham khai triển, trong những tác phẩm chính của ông, một thứ đạo đức vị lợi (une morale utilitariste). Và chẳng hình như Bentham là người đầu tiên sử dụng từ utilitarian để nêu lên định hướng đạo đức của học thuyết mình.

Tính chất tốt hay xấu của một hành vi được đo lường theo tính lợi ích của nó, nghĩa là theo cái gì đem lại cho chúng ta tối đa lạc thú và tối thiểu đau khổ. Tác phẩm Dẫn nhập vào các nguyên lý đạo đức và pháp lý mở đầu bằng câu này: "Thiên nhiên đã đặt nhân loại dưới sự điều khiển của hai người chủ tối cao: khoái lạc và đau khổ. Chỉ có họ hướng dẫn cho chúng ta những gì chúng ta phải làm cũng như xác định những gì chúng ta sẽ làm". Trong khi chỉ đề ý đến yếu tố số lượng, người ta sẽ thiết lập một thứ số học khoái lạc, số học đạo đức. Để lập ra bài tính này, các khoái lạc sẽ được cân đo đong đếm bằng bảy hệ số: thời gian, tính đa dạng, cường độ, tính thuần túy, tính xa gần, chắc chắn hay không và cuối cùng là quãng tính (extensité) nghĩa là số người liên can đến khoái lạc này. Thực hiện như thế rồi, phép tính này giúp ta lượng hoá (quantifier) giá trị tỷ giao của những khoái lạc và khả tính lựa chọn có phương pháp.

Như người ta đã viết: "Các triết gia cấp tiến (les philosophes radicaux) bận tâm nhất là những cải cách xã hội và chính trị, nhưng không một quyền lịch sử triết học Anh quốc nào mà đầy đủ hay đúng nếu nó bỏ qua không nhắc đến các triết gia này" (Harry Burrows Acton). Vấn đề, đối với các triết gia này là khích lệ một cuộc cách tân hợp lý và triệt để luật lệ nước Anh bằng một nguyên lý vị lợi có thể đem lại hạnh phúc lớn nhất cho nhiều người nhất. Những đại biểu chính của phong trào này là Bentham, James Mill và con ông John Stuart Mill.

Tiền: Công cụ đo lường số lượng khoái lạc hay đau khổ

Khi những khoái lạc hay đau khổ khác biệt nhau về tính chất người ta không còn có thể so sánh chúng với nhau một cách trực tiếp về phương diện số lượng nữa. Như vậy, để đo lường chúng ta phải tìm một trung gian, một đơn vị đo lường chung cho cả hai.

Việc sử dụng một đơn vị đo lường chung nhằm cho phép người nói truyền đạt cho tất cả mọi người mà anh ta nói với, cùng một ý tưởng mà chính anh ta quan niệm về số lượng sự vật mà anh ta nói (1)... Vậy là nếu, vừa nói đến những số lượng tương đối nhau của những đau khổ và những khoái lạc khác nhau và chúng ta nhất trí với nhau để đưa ra cùng những mệnh đề về chúng, chúng ta muốn gán cùng những ý tưởng cho những mệnh đề này, nói cách khác, nếu chúng ta muốn hiểu nhau, thì chúng ta phải dùng một cách đo chung. Đơn vị đo lường duy nhất bao hàm được bản chất của mọi vật, là tiền tệ. Bạn sẽ chịu chi bao nhiêu tiền để mua được lạc thú này? Năm livres và không hơn. Bạn sẽ chịu chi bao nhiêu để mua khoái lạc kia? Năm livres và không hơn. Vậy hai lạc thú này, đối với bạn phải được coi là ngang nhau. Bạn sẽ chịu chi bao nhiêu tiền để có ngay được khoái lạc này? Năm livres và không hơn. Bạn sẽ chịu chi bao nhiêu để được miễn trừ ngay tức khắc nỗi khổ này? Năm livres và không hơn. Khoái lạc và đau khổ phải được coi là có giá tương đương nhau.

Giả sử tôi đang có một couronne trong túi và không khát nước, tôi lưỡng lự trong việc mua một chai Bordeaux để giải khát hay là dùng số tiền ấy giúp cho một gia đình mà tôi thấy là sắp chết đói đến nơi nếu không có ai cứu trợ, bất kể là sau đó tôi sẽ ra sao: nhưng rõ ràng là bao lâu mà tôi còn tiếp tục do dự, thì hai lạc thú, một đàn ông thuộc về nhục cảm, một đàn ông thuộc về tình cảm, đối với tôi đều có giá trị đúng 5 shillings, thì đều có giá trị ngang nhau đối với tôi. Ở đây tôi yêu cầu một thời gian tạm ngưng

đổi với con người tình cảm, thời gian mà, do cần thiết và chỉ do cần thiết mà thôi, tôi nói và tôi cổ vũ nhân loại hãy nói thứ ngôn ngữ vụ lợi (un langage mercenaire). Cái hàn thử biểu là dụng cụ để đo nhiệt độ của thời tiết; cái khí áp kế là dụng cụ để đo áp suất không khí. Những ai mà độ chính xác của những dụng cụ này chưa làm hài lòng thì họ phải tìm những dụng cụ khác chính xác hơn, hoặc là phải giả từ triết học Tự nhiên thôi (2). Tiền bạc là công cụ dùng để đo lường số lượng khoái lạc hay đau khổ. Những ai mà sự chính xác của công cụ này chưa làm cho hài lòng thì sẽ phải tìm một công cụ khác chính xác hơn, hoặc là phải giả từ chính trị và đạo đức thôi.

Mong rằng đừng ai ngạc nhiên hay bị sốc, nếu người đó thấy tôi, suốt trong tác phẩm này, đánh giá mọi chuyện bằng tiền bạc. Chỉ bằng cách này mà chúng ta có thể nhận được những phần ước số (3) cho những đo lường của chúng ta. Nếu chúng ta có thể nói về một nỗi đau khổ hay một niềm lạc thú là nó đáng giá bao nhiêu tiền bạc, thì sẽ là vô ích khi không nói gì về điều đó, trên quan điểm số lượng, không có tương xứng hay bất tương xứng nào giữa những hình phạt và những tội ác.*

BENTHAM trong Elie HALÉVY, *Sự thành lập chủ nghĩa cấp tiến triết học, Q.I, Phụ lục II.*

1. *Sự tính toán số lượng đòi hỏi một đơn vị đo lường chung.*

2. *Tức là Vật lý học.*

3. *Phần ước số: Parties aliquotes. Ước số là số chia chẵn cho số khác. Chẳng hạn 2,3,4 và 6 là ước số của 12 hay 24 v.v...*

* Câu này hơi tối nghĩa, mà trong nguyên tác lại không chú thích. Vậy xin ghi lại nguyên văn để tham khảo: "... il n'y a ni proportion ni disproportion entre les Peines et les Crimes".

MILL

(1806 - 1873)

Con trai của James Mill (1773 - 1836), lý thuyết gia của thuyết liên tưởng - "học thuyết theo đó những nguyên lý chủ đạo của tri thức không tạo thành tinh thần nói chung, mà được tạo thành bởi các liên tưởng" - (theo Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie), John Stuart Mill khai triển những ý tưởng của bố mình.

Là lý thuyết gia tri thức luận (théoricien de la connaissance) ông thuộc vào truyền thống chủ nghĩa kinh nghiệm của Anh. Trong quyển Hệ thống lôgic học quy nạp và diễn dịch (1843) ông bác bỏ - giống Bacon - tam đoạn luận của Aristote và muốn thay thế nó bằng một thứ lôgic diễn dịch và quy nạp. Các bảng hiện diện (les tables de présence) trở thành phương pháp tương đồng (méthode de concordance), các bảng khiếm diện (les tables de différence), các bảng cấp độ (les tables de degrés) trở thành phương pháp biến thiên tương trùng (méthode de variations concomitantes); thêm vào đó là phương pháp thặng dư (méthode des résidus).

Là nhà kinh tế học, ông xuất bản, năm 1848, quyển Principles of Political Economy (Những nguyên lý kinh tế chính trị học). Là lý thuyết gia về chính trị học, ông trình bày những Considerations on

Representative Government (Nhận định về chính thể đại nghị - 1861). Là nhà luân lý, ông xuất bản, từ 1861 - 1863, "một trong những bản văn được đọc nhiều nhất trong tiếng Anh", quyển Utilitarianism (Thuyết công lợi).

Sự nghiệp của ông không hạn chế trong những bài viết của ông. Năm 1821, cùng với Bentham và bố mình, James Mill, ông lập ra "Hội công lợi" (Utilitarist Society) tồn tại được ba năm rồi được thay thế bởi "Hội tranh luận" (Debating Society)

Từ 1824 đến 1858, ông làm việc cho công ty Ấn Độ. Năm 1858 ông thủ đắc một tài sản nhà đất ở Saint_Véran, không xa nghĩa trang d'Avignon (một thị xã ở tây nam Paris), nơi chôn cất vợ ông. Xin nói thêm là ông thường liên lạc thư từ với Auguste Comte và rằng, khi được bầu làm nghị viên ở Westminster từ 1865 đến 1868, ông tự nguyện làm người bênh vực cho quyền đầu phiếu của phụ nữ, một sự cải cách về bầu cử có lợi cho người da đen ở Jamaïque và một đạo luật nông nghiệp có lợi cho nông dân Ai Nhĩ Lan v.v...

Kinh nghiệm là tiêu chuẩn cho chính nó (L'expérience est à elle_même son propre critère)

Tính đồng dạng (l'uniformité) của thiên nhiên chỉ có thể được suy trắc (présumée) từ hiện tượng lặp lại những trường hợp đã có trong kinh nghiệm bằng một chuỗi liên tưởng đã trở thành tập quán. Cũng như nơi Hume, không có nhưng liên kết tất yếu mà chỉ là những kế tiếp thường hằng (Il n'y a pas de connexions nécessaires mais des successions constantes).

Trong khi để ý quan sát trật tự tổng quát của thiên nhiên và quan sát trật tự đặc thù của mỗi hiện tượng, phương thức khoa học nhất không thể nào khác hơn là một hình thức được làm cho hoàn hảo của cái phương thức đã được noi theo lúc đầu bởi trí tuệ chưa được khoa học hướng dẫn. Khi ý tưởng nghiên cứu những hiện tượng bằng một phương pháp nghiêm xác hơn và chắc chắn hơn là phương pháp mà họ đã chấp nhận một cách hồn nhiên, đến với con người, con người không thể - để làm theo cái phương châm hay tuyệt nhưng lại bất khả thi của Descartes - khởi đi từ giả định rằng không có gì là đã chắc chắn cả (1). Một số rất lớn những sự đồng dạng tồn tại nơi những hiện tượng thì thường hằng và dễ quan sát đến nỗi gần như chúng buộc ta phải công nhận. Có những sự kiện được đi kèm một cách vĩnh hằng, thường xuyên bởi một số sự kiện khác khiến con người học cách - giống như trẻ con học điều đó - chờ đợi những sự kiện này khi những sự kiện khác xuất hiện, rất lâu trước khi biết công thức hoá sự chờ đợi của họ bằng một mệnh đề xác nhận tồn tại của một sự liên kết giữa các hiện tượng. Không cần có kiến thức khoa học để biết rằng thịt cá nuôi dưỡng ta, rằng nước làm giảm cơn giải khát, rằng mặt trời đem lại ánh sáng và hơi nóng, rằng mọi vật nặng rơi xuống đất (2). Những nhà nghiên cứu khoa học đầu tiên ngưỡng mộ những biến cố này và những biến cố tương tự như là những chân lý đã biết và khởi đi từ những chân lý này để khám phá ra những chân lý mới; và họ đã không làm khi làm như thế, mặc dầu họ buộc phải - như về sau họ đã nhận ra điều đó - đặt những sự tổng quát hoá ngẫu phát này vào một sự tu chính về sau, khi một tri thức tiến bộ hơn khiến họ ấn định những giới hạn và cho thấy rằng chân lý của họ tùy thuộc vào một vài tình huống chưa được nhận ra lúc đầu.

[...] Chúng ta chấp nhận khẳng định là có những con thiên nga màu đen, trong khi chúng ta sẽ từ chối tin, dầu ai đưa ra bất kỳ chứng từ nào đi nữa, rằng có những người mà đầu lại ở dưới vai. Bởi vì khẳng định đầu tiên thì có thể tin được hơn là khẳng định sau. Nhưng tại sao lại là đáng tin hơn? Thiếu mọi quan sát thực tế về sự kiện này hay sự kiện kia, thì có lý do gì để thấy rằng cái này khó tin hơn cái

kia? Hiển nhiên bởi vì là màu sắc nơi các động vật thì ít thường hằng hơn là cấu trúc giải phẫu cơ thể học của chúng. Nhưng làm thế nào chúng ta biết điều đó? Chắc hẳn là do kinh nghiệm. Vậy rõ ràng là chính kinh nghiệm dạy cho chúng ta ở mức độ nào, trong những trường hợp nào, người ta có thể qui về kinh nghiệm. Phải tham khảo kinh nghiệm để biết trong những tình huống nào thì những lập luận đặt nền tảng trên chứng từ của nó là vững chắc? Chúng ta không có tiêu chuẩn nào sau nữa cho kinh nghiệm; kinh nghiệm là tiêu chuẩn cho chính nó (3). Kinh nghiệm xác chứng rằng trong số những sự đồng dạng mà nó khai lộ hay dường như khai lộ, một số là đáng được chấp nhận hơn là những cái khác; và, do vậy, tính đồng dạng có thể được suy trắc từ một số thí dụ với một mức độ bảo đảm càng lớn mà những biến cố thuộc về một lớp trong đó những sự đồng dạng đã được nhìn nhận là thường hằng hơn.

John STUART MILL, *Hệ thống lô-gích quy nạp và diễn dịch*, III, §2.

1. *Phê phán sự hoài nghi kiểu Descartes (le doute cartésien).*
2. *Chỉ cần quan sát thôi cũng đủ nhận ra sự liên kết giữa những hiện tượng.*
3. *Kinh nghiệm là cứu tinh duy nhất của chúng ta.*

Tính toán vị lợi về sướng và khổ

Chủ nghĩa vị lợi của J.S.Mill phải xét đến không chỉ số lượng những lạc thú, mà còn xem chất lượng của chúng, không chỉ hạnh phúc cá nhân, mà còn hạnh phúc chung cho mọi người.

Sung sướng - Nguyên tắc "Hạnh phúc nhiều nhất"

Tín điều chấp nhận nguyên tắc "lợi ích" hay "hạnh phúc lớn nhất" làm nền tảng đạo đức là tín điều cho rằng các hành động là đúng nếu chúng đem lại hạnh phúc, là sai nếu chúng đem lại điều đối nghịch với hạnh phúc. Hạnh phúc ở đây được hiểu là sự sung sướng và không có đau khổ; bất hạnh được hiểu là đau khổ, và không có sung sướng. Để có cái nhìn rõ hơn về tiêu chuẩn đạo đức do lý thuyết này đề ra, còn nhiều điều cần nói nữa; đặc biệt, các ý niệm hạnh phúc và đau khổ bao hàm những gì? Và những gì còn bỏ ngỏ trong vấn đề này? Nhưng những giải thích thêm này không làm thay đổi lý thuyết về đời sống mà thuyết đạo đức này dựa vào làm cơ sở - đó là, tìm sự sung sướng và tránh đau khổ là những mục đích duy nhất đáng ao ước và những điều đáng ao ước (cũng có nhiều trong lý thuyết vị lợi như trong mọi lý thuyết khác) thì đáng ao ước vì sung sướng nội tại trong chính những điều ấy, hay như là phương tiện để đạt sự sung sướng và tránh đau khổ.

Một lý thuyết về đời sống như thế khơi dậy sự ghê tởm đối với nhiều người. Giả thiết rằng cuộc đời không có mục đích nào cao hơn là lạc thú - không có đối tượng nào tốt hơn và cao thượng hơn để ao ước và theo đuổi - bị họ coi như là một lý thuyết hoàn toàn thấp hèn và bần tiện; một lý thuyết bần thủ chỉ đáng với loài heo, và ngay từ xưa những người theo phái Epicurus đã từng bị gọi là những con heo; và những người theo thuyết này ngày nay cũng thường bị so sánh như thế bởi các triết gia đối thủ người Đức, Pháp, và Anh.

Khi bị so sánh như thế, các triết gia theo phái Epicurus thường trả lời không phải họ, mà chính là những người tố cáo họ đã diễn tả bản chất con người một cách thấp hèn, vì lời tố cáo này giả thiết rằng con người không có khả năng đạt lạc thú nào khác ngoài những lạc thú thích hợp với loài heo. Nếu giả

thuyết này đúng thì không thể bác bỏ lời tố cáo này, nhưng nó sẽ không còn là một lời quy tội; bởi vì nếu nguồn gốc của lạc thú nơi loài người cũng chỉ là một với loài heo, thì quy tắc sống thích hợp với loài heo cũng thích hợp với loài người. Sự so sánh đời sống theo kiểu Epicurus với đời sống của loài heo được cảm thấy là thấp hèn, chính là vì các khoái lạc của loài heo không đủ thoả mãn những quan niệm của con người về hạnh phúc. Con người có những khả năng cao hơn các dục vọng của loài vật, và khi họ ý thức được điều này, họ sẽ không coi điều gì là hạnh phúc nếu nó không đem lại sự thoả mãn. Thực ra tôi không có lỗi khi rút ra những hệ quả cho hệ thống của họ từ nguyên tắc vị lợi. Để làm được điều này một cách thích hợp, cần phải bao gồm nhiều yếu tố của thuyết Khắc kỷ và cả của Kitô giáo nữa. Nhưng không có lý thuyết Epicurus nào mà không gán cho những lạc thú của trí tuệ, của tình cảm và trí tưởng tượng, và của các tình cảm đạo đức, một giá trị của các lạc thú cao hơn nhiều so với các lạc thú của cảm giác. Tuy nhiên, cũng phải nhìn nhận rằng các nhà triết học vị lợi nói chung đã đặt sự trỗi vượt của lạc thú tinh thần so với lạc thú thể xác chủ yếu về tính bền vững, an toàn không tổn kém của các lạc thú tinh thần - nghĩa là ở các lợi thế bên ngoài hơn là ở bản chất nội tại của chúng. Và trong tất cả các điểm này, các triết gia vị lợi đều đã chứng minh đầy đủ luận điểm của họ; nhưng lẽ ra họ đã có thể dựa trên cơ sở cao hơn kia một cách hoàn toàn nhất quán. Nhìn nhận sự kiện rằng một số loại lạc thú thì đáng ao ước và giá trị hơn một số khác thì hoàn toàn phù hợp với nguyên tắc vị lợi. Trong khi việc đánh giá mọi sự khác phải xét đến cả chất lượng cũng như số lượng, thì sẽ là vô lý nếu việc đánh giá các lạc thú chỉ dựa vào số lượng mà thôi.

Một số lạc thú tốt hơn một số khác

Nếu tôi được hỏi tôi hiểu sự khác biệt chất lượng trong các lạc thú là gì, hay cái gì làm cho một lạc thú đáng giá hơn một lạc thú khác, xét như là lạc thú thuần túy, ngoại trừ việc nó lớn hơn về lượng, tôi thấy chỉ có thể có một câu trả lời duy nhất. Trong hai lạc thú, nếu có một lạc thú mà mọi người hay đa số những người đã kinh nghiệm cả hai và đã dứt khoát thích lạc thú này hơn, mà sự ưa thích này không chịu ảnh hưởng bởi một cảm giác về sự bó buộc đạo đức, thì lạc thú đó là đáng ao ước hơn. Nếu một trong hai lạc thú được những người thông thạo về cả hai lạc thú đánh giá nó rất cao khiến họ thích nó, mặc dù biết rằng nó có thể dẫn đến nhiều sự không hài lòng hơn, và sẽ không đánh đổi nó với bất cứ lượng lạc thú nào khác mà khả năng của họ cho phép, thì chúng ta có lý khi đánh giá sự trỗi vượt của nó về chất trên lượng.

Ít người muốn chấp nhận trở thành các loài vật thấp hèn để đánh đổi lấy mọi lạc thú của loài vật; không con người có lý trí nào sẽ chấp nhận trở thành một kẻ ngu đốt, không người có tình cảm và lương tâm nào muốn là một kẻ ích kỷ và đê tiện, cho dù họ được thuyết phục rằng những kẻ ngu đần hay những kẻ đê tiện hài lòng với số phận của chúng hơn họ hài lòng với số phận của họ.

Bất cứ ai giả thiết rằng sự ưa thích này làm thiệt hại cho hạnh phúc - rằng hiện hữu cao hơn không phải là hạnh phúc hơn những kẻ thấp hèn hơn - thì người đó đã lẫn lộn giữa hai ý niệm rất khác nhau về hạnh phúc và sự hài lòng. Điều không thể chối cãi là một người có khả năng thụ hưởng thấp thì có nhiều cơ may cảm thấy thoả mãn hoàn toàn; ngược lại, một người có khả năng thụ hưởng cao cũng sẽ cảm thấy rằng bất cứ hạnh phúc nào mà họ có thể tìm kiếm trên đời này đều không hoàn hảo. Nhưng họ có thể tập để biết chịu đựng những sự bất toàn đó, nếu chúng có thể chịu đựng được; và những điều bất toàn này sẽ không làm họ ganh tị với người không ý thức những sự bất toàn đó, mà chỉ vì họ hoàn toàn không cảm thấy sự tốt lành trong các điều thiếu hoàn hảo đó. Thà là một con người không hài lòng còn

hơn là một con lợn hải lòng. Và nếu người ngu có một ý kiến khác, đó là vì nó chỉ biết một phía của vấn đề. Còn người kia biết cả hai.

Chất lượng đối lại số lượng của lạc thú

Theo nguyên tắc hạnh phúc lớn nhất, mục đích cuối cùng của các hoạt động là một đời sống thoát khỏi đau khổ càng tốt, và có càng nhiều lạc thú càng tốt, cả về chất lẫn lượng. Theo thuyết vị lợi, vì điều này là cái đích của hoạt động con người, nên tất yếu nó cũng là tiêu chuẩn của đạo đức, có thể được định nghĩa một cách thích hợp là "các quy tắc và phương châm cho hành vi con người."

Tuy nhiên, lý thuyết này cũng gây ra một loại phản ứng khác cho rằng hạnh phúc, dưới bất cứ hình thức nào, đều không thể là mục đích lý tính của đời sống, và hoạt động của con người; bởi vì, trước hết, nó không thể nào đạt được; và những người phê bình thuyết này nêu câu hỏi một cách khinh bỉ: Bạn có quyền gì để được hạnh phúc? - một câu hỏi được Carlyle xoáy sâu bằng cách hỏi thêm: Mới chỉ ít thời gian trước thôi bạn có quyền gì để hiện hữu? Tiếp đến, họ nói con người có thể sống không có hạnh phúc; rằng mọi con người cao thượng đều đã từng cảm thấy điều này, và họ đã chỉ trở thành cao thượng nhờ học bài học về đức quên mình; họ khẳng định rằng nếu học đầy đủ và sống theo bài học ấy, nó sẽ là điều kiện khởi đầu và cần thiết của mọi đức hạnh.

Lạc thú và hy sinh bản thân

Đạo đức học vị lợi cũng nhìn nhận rằng con người có khả năng hy sinh lợi ích lớn nhất của mình vì lợi ích của người khác. Nó chỉ từ chối chấp nhận rằng bản thân sự hy sinh là một điều tốt. Hy sinh mà không gia tăng hay giúp gia tăng tổng hạnh phúc thì bị coi là sự phí phạm. Sự quên mình duy nhất được đạo đức học vị lợi ca ngợi là sự dấn mình cho hạnh phúc của người khác, hay cho một số phương tiện tạo hạnh phúc cho người khác, cho tập thể loài người hay cho các cá nhân trong những giới hạn mà lợi ích của tập thể nhân loại đặt ra.

Tôi phải nhắc lại rằng những người công kích chủ nghĩa vị lợi ít khi có sự công bằng để công nhận rằng tiêu chuẩn hạnh phúc của thuyết vị lợi nêu lên cái gì là đúng trong hành vi không phải chỉ nói về hạnh phúc riêng của chủ thể mà nói tới hạnh phúc của riêng anh ta và hạnh phúc của những người khác, chủ nghĩa vị lợi đòi hỏi anh ta phải hết sức vô tư như một khán giả không thiên vị và nhân từ. Trong quy tắc vàng của chúa Giê-xu xứ Nazareth, chúng ta đọc thấy tinh thần đầy đủ của đạo đức học vị lợi "Hãy cư xử như chính bạn được cư xử" và "Hãy yêu thương người hàng xóm như yêu thương chính bản thân bạn" chính là lý tưởng hoàn thiện của đạo đức học vị lợi.

Có đủ thời gian để cân nhắc giữa sướng và khổ không?

Những người bênh vực thuyết vị lợi thường cũng phải trả lời cho những phản bác như sau - đó là trước khi hành động, chúng ta không có đủ thời gian để tính toán và cân nhắc các hệ quả của bất cứ hành vi nào đối với hạnh phúc nói chung. Câu trả lời cho phản bác này là chúng ta có dư thời giờ, đó là, tất cả thời gian quá khứ của loài người. Trong tất cả thời gian ấy, con người đã học được những khuynh hướng hành động bằng kinh nghiệm; và tất cả sự khôn ngoan cũng như tất cả đạo đức của đời sống đều dựa vào các kinh nghiệm ấy. Người ta nói như thể chưa từng có một khởi đầu cho các kinh nghiệm ấy, và như thể vào lúc một người cảm thấy bị cám dỗ vi phạm tài sản hay sinh mạng của một người khác, họ phải lần đầu tiên suy xét xem giết người và trộm cắp có hại cho hạnh phúc của con người hay

không.

Chúng ta có sinh ra với tình cảm về bốn phạm đạo đức không?

Vì mục đích này, không cần phải xác định rằng tình cảm về bốn phạm đạo đức là bẩm sinh hay không. Giả sử nó là bẩm sinh, câu hỏi tiếp theo là tự bản chất nó gắn liền với những đối tượng nào; vì các triết gia bênh vực cho lý thuyết đó ngày nay nhất trí rằng chúng ta có nhận thức trực tiếp về các nguyên tắc của đạo đức chứ không về các chi tiết.

Theo tôi, các tình cảm đạo đức không bẩm sinh mà là đặc thù, tuy không vì vậy mà chúng kém tự nhiên. Chúng ta coi là tự nhiên việc con người nói năng, lý luận, xây dựng các thành phố, canh tác đất đai, mặc dù đó là những khả năng đặc thù. Thực ra, các tình cảm đạo đức không phải là một phần của bản tính tự nhiên của chúng ta, theo nghĩa là chúng hiện diện trong tất cả chúng ta ở bất cứ mức độ nào có thể nhận thấy được. Nhưng tiếc thay, đây lại là một sự kiện được nhìn nhận bởi những người tin mạnh mẽ nhất vào nguồn gốc tiên nghiệm của chúng. Giống như các khả năng đặc thù khác được nhắc tới ở trên, khả năng đạo đức, nếu không phải là một phần của bản tính chúng ta, thì cũng được phát triển tự nhiên từ bản tính; nó có khả năng xuất hiện một cách tự nhiên với một mức độ nhỏ và chắc chắn; và có thể được đưa tới mức phát triển cao nhờ sự vun trồng nó. Không may, do việc sử dụng các sự cấm đoán bên ngoài và sức mạnh của các ấn tượng thuở nhỏ, chúng cũng dễ dàng được vun trồng theo mọi hướng, khiến cho hầu như không có gì hết sức vô lý và gian ác mà nó không thể bị ảnh hưởng để tác động trên tâm trí con người với tất cả uy quyền của lương tâm. Nghi ngờ rằng cùng với một tiềm năng ấy không có thể được tạo ra bởi nguyên tắc vị lợi, cho dù nó không có cơ sở trong bản tính con người, sẽ là trốn tránh đối diện với mọi kinh nghiệm.

John STUART MILL, Chủ nghĩa vị lợi.

Cá nhân và các giới hạn của chính quyền

Mục đích của tiểu luận này là khẳng định một nguyên tắc rất đơn giản, được coi là nguyên tắc chi phối tuyệt đối mọi việc đối xử của xã hội với cá nhân theo đường lối bắt buộc và kiểm soát, đó là liệu phương tiện sử dụng là bạo lực thể xác dưới hình thức các hình phạt theo pháp luật, hay là sự cưỡng bức tinh thần của công luận. Nguyên tắc này là: mục đích duy nhất để loài người được bảo đảm, cá nhân hay tập thể, trong việc can thiệp vào tự do hành động của bất cứ thành viên nào của nó là sự tự bảo vệ. Mục đích duy nhất mà quyền lực có thể được sử dụng một cách chính đáng đối với mọi thành viên của một cộng đồng, ngược với ý muốn của họ, là để ngăn cản làm hại người khác. Lợi ích riêng của họ, dù là thể chất hay tinh thần, không đủ là một bảo đảm. Họ không thể bị ép buộc làm hay chịu đựng bởi vì làm thế sẽ tốt hơn cho họ, bởi vì nó sẽ làm cho họ sung sướng hơn, bởi vì, theo ý kiến của những người khác, làm thế sẽ là khôn ngoan thậm chí là đúng. Có nhiều lý do chính đáng để quở trách họ, hay lý luận với họ, hay thuyết phục họ, hay năn nỉ họ, nhưng không phải để bắt buộc họ hay đe dọa họ bằng các điều xấu dành cho họ nếu họ làm khác đi. Để biện minh điều đó, hành vi mà người ta muốn ngăn cản họ phải được xét dựa trên việc hành vi đó tạo ra điều xấu cho một người khác. Phần hành vi duy nhất mà xã hội có thể trách cứ người ta là hành vi liên quan tới người khác. Còn về phần hành vi chỉ liên quan tới cá nhân người ấy, thì sự độc lập của họ là quyền tuyệt đối của họ. Cá nhân là chủ tuyệt đối trên bản thân họ, thân xác và tinh thần của chính họ...

Tôi thấy thích hợp để tuyên bố rằng tôi không xét đến bất kỳ lợi thế nào có thể đem đến cho lý luận của

tôi từ một ý niệm về quyền lợi trừu tượng như một điều độc lập với lợi ích. Tôi coi lợi ích như mục tiêu cuối cùng của mọi vấn đề đạo đức; nhưng phải là lợi ích hiểu theo nghĩa rộng nhất, đặt nền trên những quyền lợi thường xuyên của con người như một hiện hữu tiến bộ. Các quyền lợi này chỉ cho phép đặt tự do cá nhân dưới sự kiểm soát bên ngoài khi các hành động của mỗi người ảnh hưởng tới quyền lợi của người khác.

Đây chính là khu vực thích hợp của tự do con người. Nó bao gồm trước hết lĩnh vực hướng nội của ý thức, đòi hỏi sự tự do lương tâm theo nghĩa đầy đủ nhất, tự do tư tưởng và tình cảm, tự do ý kiến và cảm nghĩ tuyệt đối về mọi vấn đề, thực hành hay lý thuyết, khoa học, đạo đức, hay thần học. Tự do diễn tả hay phổ biến các ý kiến có thể có về thuộc về một nguyên tắc khác, vì nó thuộc về phần hành vi của một cá nhân có liên quan tới người khác, nhưng vì nó hầu như cũng quan trọng như tự do tư tưởng và đưa phần lớn vào cùng các lý do như thế, nên trong thực tế nó không thể tách rời khỏi tự do tư tưởng. Thứ hai, nguyên tắc này đòi hỏi tự do sở thích và theo đuổi, lập kế hoạch đời sống chúng ta hợp với cá tính chúng ta, làm điều mình thích, chịu những hậu quả có thể xảy ra, không bị cản trở bởi đồng loại, chừng nào việc chúng ta làm không gây hại cho họ, mặc dù họ có thể nghĩ hành vi của chúng ta là điên rồ, xấu xa hay sai trái. Thứ ba, từ sự tự do này của mỗi cá nhân xuất phát từ sự tự do phối hợp giữa các cá nhân, trong cùng những giới hạn; tự do liên kết với nhau vì bất cứ mục đích nào ngoại trừ việc làm hại người khác; với điều kiện các người phối hợp với nhau đã trưởng thành và không bị ép buộc hay lừa dối.

Không một xã hội nào là tự do nếu trong đó các quyền tự do, xét chung, không được tôn trọng; và không xã hội nào là hoàn toàn tự do nếu trong đó các quyền tự do này không là tuyệt đối và vô điều kiện. Sự tự do duy nhất xứng danh tự do là tự do theo đuổi lợi ích của mình theo cách của mình, miễn là chúng ta không tìm cách tước bỏ tự do của người khác hay ngăn cản các cố gắng của người khác để có tự do. Mỗi cá nhân là người bảo vệ sức khỏe của chính mình, dù là sức khỏe thể chất hay tinh thần và thiêng liêng. Loài người sẽ có lợi nhiều hơn nếu chịu đựng để người khác sống theo như họ thấy là ích lợi cho họ hơn là bắt buộc mọi người sống theo như người khác thấy là ích lợi.

Vậy đâu là giới hạn đúng cho quyền tự chủ tuyệt đối của cá nhân trên chính mình? Quyền bính của xã hội bắt đầu từ đâu? Đời sống con người có bao nhiêu phần được gán cho cá nhân, và bao nhiêu phần được gán cho xã hội?

Mỗi phía nhận được phần thích đáng của mình nếu mỗi phía có được điều liên quan đặc biệt tới mình. Thuộc về cá nhân phải là phần đời sống mà chủ yếu là cá nhân quan tâm tới; thuộc về xã hội là phần mà chủ yếu là xã hội quan tâm tới.

Mặc dù, xã hội không được xây dựng trên một khế ước, và mặc dù không có mục đích tốt đẹp nào được đáp ứng nhờ việc tạo ra một khế ước nhằm rút ra những đòi hỏi xã hội từ đó, mỗi cá nhân nhận được sự bảo vệ của xã hội thì phải báo đáp lại lợi ích mình nhận được, và sự kiện sống trong xã hội làm cho mỗi cá nhân buộc phải tuân thủ một số chuẩn mực cư xử đối với những người khác. Lối cư xử này trước tiên là ở việc không làm hại lợi ích của nhau, hay đúng hơn là không làm hại những lợi ích nào mà, do luật pháp rõ ràng hay do hiểu ngầm, phải được coi là những quyền lợi; và thứ hai, nó là việc mỗi người đảm nhận sự chia sẻ của mình (được ấn định theo một số nguyên tắc đồng đều) trong các lao động và hy sinh để bảo vệ xã hội hay các thành viên của xã hội khỏi thiệt hại và sự quấy nhiễu. Những điều kiện này xã hội có quyền ép buộc thi hành bằng mọi giá đối với những ai tìm cách trốn tránh thực hiện. Và đó không phải là tất cả những gì xã hội có thể làm. Các hành vi của một cá nhân có

thể gây tổn thương người khác hay thiếu suy xét tới lợi ích của họ, mà không tới mức vi phạm quyền lợi hợp pháp nào của họ. Trong trường hợp này, người xúc phạm có thể bị trừng phạt hợp lý bởi dư luận, tuy không bởi luật pháp. Ngay khi phần nào đó trong hành vi của một cá nhân ảnh hưởng tai hại đến lợi ích của một người khác, xã hội có quyền tài phán trên đó, và sẽ đưa ra thảo luận công khai để xét xem việc can thiệp vào hành vi đó có mang lại lợi ích chung hay không. Nhưng sẽ không đề cập tới vấn đề này nếu hành vi của một cá nhân không ảnh hưởng tới ai khác ngoài bản thân của người ấy hay chỉ ảnh hưởng tới những người khác do chính họ ưng thuận (mọi người liên quan phải đủ tuổi trưởng thành và có hiểu biết bình thường). Trong mọi trường hợp, phải có tự do hoàn toàn, theo pháp luật và xã hội, trong việc hành động và chấp nhận các hậu quả.

Sẽ là một sự hiểu lầm lớn về lý thuyết này nếu cho rằng nó là một sự dửng dưng ích kỷ vì nó giả thiết rằng người ta không liên can gì tới hạnh kiểm đời sống của người khác, và người ta không nên quan tâm tới hạnh phúc hay hạnh kiểm của người khác, trừ khi lợi ích riêng của mình có liên quan. Thay vì giảm bớt, cần gia tăng hành động một cách tích cực để giúp mang lại lợi ích cho người khác. Nhưng sự quan tâm vô vị lợi có thể tìm ra những phương tiện khác để thuyết phục người khác lo cho lợi ích của họ hơn là sử dụng đòn vọt, hiểu theo nghĩa đen hay nghĩa bóng...

Nhưng dù là một cá nhân hay một tập thể cũng không được nói với một người khác đã trưởng thành rằng họ không được làm tùy ý họ những gì họ thấy là tốt cho đời sống họ...

Điều tôi muốn khẳng định là những phiền toái gắn liền một cách không thể tách rời với phán đoán không thuận lợi của người khác là những phiền toái duy nhất mà một người chịu đối với phần hành vi và tính cách có liên quan tới lợi ích riêng của họ nhưng không ảnh hưởng tới lợi ích của người khác, trong các mối quan hệ của người khác với họ. Các hành vi có hại cho người khác cần có cách xử lý hoàn toàn khác. Xâm phạm các quyền lợi của người khác; gây mất mát hay thiệt hại không chính đáng do các quyền lợi riêng của mình; giả dối hay lừa dối khi đối xử với người khác; sử dụng lợi thế một cách bất công hay ích kỷ đối với người khác; thậm chí sự ích kỷ từ chối bênh vực người khác chống lại sự thiệt hại - đây là những đối tượng thích hợp của sự trách móc đạo đức và, trong các trường hợp nghiêm trọng, của sự thưởng phạt luân lý...

John STUART MILL, Về tự do, ch.I, Lời nói đầu.

KIERKEGAARD

(1813-1855)

Søren Kierkegaard sinh ở Copenhagen ngày 5 tháng 5, 1813. Nhân cách rất mạnh của người cha đã đè nặng lên thời thơ ấu và thời niên thiếu của ông, cũng như nền giáo dục Cơ đốc giáo rất khắc khổ mà ông đã nhận. Năm 1830, ông bắt đầu học thần học, nhưng nhất là ông sẽ trải qua mười năm sống đời phóng dăng hoang đàng của một chàng công tử điệu nghệ và đóm dáng (un dandy) của thời đại, ít nhiều chịu ảnh hưởng bởi trào lưu lãng mạn đang thịnh hành. Kinh nghiệm sống đó, Kierkegaard đem chuyển cung vào cuộc đời của nhà mỹ học mà ông sẽ gọi là giai đoạn thẩm mỹ hay giai đoạn hiếu cảm (le stade esthétique). Cùng lúc chạm trán với triết học Hegel, ông sẽ nhìn thấy ở đó đối cực của chủ nghĩa lãng mạn, nhưng cũng là một tư tưởng nguy hiểm không kém, bởi đến lượt mình, nó lại làm tan rã hiện sinh không phải trong nỗi đau sinh tồn (le mal de vivre) mà trong hệ thống triết lý (le système philosophique).

Sau chương hồi đính hôn rồi đồ vợ với nàng Régine Olsen năm 1841, Kierkegaard sẽ dành trọn phần còn lại của đời ông để viết những tác phẩm chống Hegel và chống nhà thờ của thời ông. Bởi vì tri thức tuyệt đối và tôn giáo dĩ định (la religion établie) đi đôi với nhau để làm cho con người quên đi cái thân phận một hữu thể bị giằng xé chỉ có thể suy nghĩ qua những mảnh vụn triết lý một tồn sinh mà tính lưỡng nan (l'alternative) chỉ nhường bước cho nghịch lý (le paradoxe). Như thế, mọi xác tín tuyệt đối là sự khép lại và chỉ có cá nhân, theo hình ảnh của Abraham, đi qua lộ trình cuộc đời trong sự sợ hãi và run rẩy, nghĩa là trong niềm tin, mới có thể trở thành người chứng cho chân lý. Kierkegaard mất năm 1855 sau khi đã viết hơn mười hai tác phẩm triết học và nhiều diễn từ xây dựng.

Triết lý của ông sẽ ghi dấu ấn sâu sắc lên những nhà tư tưởng của thế kỷ XX, những người phản tỉnh suy tư về tồn sinh: Chestov, Heidegger, Jaspers, Sartre và Camus.

Tồn sinh trở thành vấn đề (L'existence en question)

Trong nhật ký của mình, Kierkegaard cho chúng ta chứng từ về cuộc khủng hoảng vốn nằm ở căn nguyên của thiên hướng ông: ý thức về sự bất cập của các hệ thống (la conscience de l'insuffisance des systèmes) - đầu là hệ thống của Kant hay của Hegel- và một thứ quốc giáo (une religion d'État) đối diện với những vấn đề nhức nhối của tồn sinh và hành động.

Suy nghĩ thật sâu xa, điều tôi thấy thiếu, đó là nhìn rõ nơi bản thân, để biết tôi phải làm gì, chứ không phải là tôi phải biết gì, ngoại trừ trong mức độ mà tri thức luôn phải đi trước hành động. Vấn đề là tìm hiểu sứ mệnh của tôi [...] vấn đề là tìm ra một chân lý đích thực là chân lý cho tôi, là tìm ra một ý tưởng mà tôi muốn sống và chết với ý tưởng đó. Và có ích gì cho tôi khi moi ra một ý tưởng gọi là khách quan hay nhồi nhét đầy ắp trong đầu những hệ thống của các triết gia và để có thể, nếu cần thì ôn tập lại chúng/ xét lại chúng; để có thể chỉ ra từ đó những chỗ thiếu mạch lạc trong từng mỗi vấn đề; có ích gì cho tôi để có thể khai triển một lý thuyết về Nhà Nước và với những chi tiết rút ra từ mọi nẻo, phối hợp thành một toàn thể, xây dựng nên một thế giới mà ở đó, một lần nữa, tôi không sống, và tôi sẽ chỉ là kẻ chỉ cho người khác?- có ích gì để có thể phát triển tầm quan trọng của Cơ đốc giáo, có thể giải thích nhiều chi tiết đặc thù của nó, trong khi mà, đối với tôi và với cuộc đời tôi nó chỉ có ý nghĩa bề mặt hời hợt? Và tôi càng khéo léo trong thao tác đó và thấy nhiều người khác đồng hoá những sản phẩm tư tưởng của tôi, thì vị thế của tôi lại càng đáng buồn, cũng hơi giống vị thế của những bậc cha mẹ vì quá nghèo khó mà phải gửi con cái tứ tán khắp nơi, phó mặc cho lòng thương của thiên hạ, để chúng may nhờ rủi chịu. Có ích gì cho tôi một chân lý dựng đứng lên sừng sững, trần trụi và lạnh lùng, chẳng thêm bận tâm tôi có thừa nhận cô nàng hay không, một nàng chân lý sản sinh ra cơn rùng mình xao xuyến hơn là lòng tin cậy phó thác? Hẳn rồi, tôi không muốn phủ nhận điều đó, tôi còn chấp nhận một mệnh lệnh của tri thức (un impératif de la connaissance) và vì một mệnh lệnh như thế người ta có thể tác động lên những con người (1) nhưng lúc đó tôi phải hấp thu sống nó, và bây giờ, trong mắt tôi, chính điều đó mới là cái cốt yếu. Đó là cái mà tâm hồn tôi luôn khao khát, giống như sa mạc Phi Châu chờ mong được hút nước vào. Đó là nỗi thiếu vắng lớn lao của tôi.

Soŕren KIERKEGAARD, *Nhật ký*, ngày 1 tháng 8, 1835.

1. Âm chỉ đến triết học Kant.

Don Juan, biểu tượng của giai đoạn biểu cảm (Don Juan, symbole du stade de

l'esthétique).

Quyển Ly tiếp đề (L'Alternative) hay còn mang tựa Hoặc là... hoặc là (Ou bien... ou bien) là một trong những tác phẩm mà Kierkegaard dành cho lý thuyết về "những giai đoạn trên con đường cuộc đời: thẩm mỹ (hay hiếu cảm), đạo đức và tôn giáo. Nhân vật Don Juan hiện thân cho mỗi cảm dỗ của giai đoạn hiếu cảm, giai đoạn dành cho cuộc sống trong khoảnh khắc và khúc khải hoàn ca của nhục cảm, bởi vì con người hiếu cảm (l'esthète) vui đùa với mọi lạc thú được mời chào cho cá nhân. Don Juan đem đối lập cuộc phiêu lưu của xác thịt với thần Eros thời xưa- như Platon có thể quan niệm, luôn luôn tìm kiếm một cuộc chinh phục mới, chàng không thể dừng lại ở cuộc nào, tìm trong việc tích lũy số nạn nhân của mình một "vô hạn của những sự vật hữu hạn".

Don Juan luôn luôn lưỡng lự giữa ý tưởng, nghĩa là sức mạnh, sự sống... và cá nhân. Những tình trạng dao động bập bênh đó, là hiệu ứng ngân rung của âm nhạc. Khi thần biển thoát xiềng, người ta thấy trong lớp bọt sóng đang cuộn cuộn trào dâng kia những hình ảnh tương tự như nhiều sinh vật được tạo thành; đó là những vật thể mà các lượn sóng nâng lên trong khi trái lại; chúng chỉ phát sinh từ hiện tượng ba động mà thôi. Cũng thế, Don Juan là một hình tượng không ngừng cung ứng cho mắt nhìn nhưng chẳng bao giờ định hình lâu bền; đó là một cá nhân trong đà sáng tạo thường hằng, nhưng không bao giờ hoàn tất và liên quan đến câu chuyện về cá nhân đó người ta không nhận thấy cái gì khác hơn mà những tiếng sóng đem lại. Khi người ta thấy hiện diện rõ nét trong đầu óc quan niệm này của Don Juan, lúc đó mọi sự sáng tỏ và mang một ý nghĩa sâu xa [...]

Trước Don Juan, chưa bao giờ nhục tính từng được quan niệm như nguyên lý; do vậy Eros được xác định với chàng ta bởi một thuộc từ mới: ở đây nó là sự quyến rũ (séduction). Điều lạ là, ý tưởng về kẻ quyến rũ hoàn toàn vắng mặt trong văn hoá Hy Lạp [...].

Thật vậy, nghĩ cho kỹ, người ta thấy rằng, đối với người Hy Lạp, tình yêu, theo chính khái niệm của nó, cốt yếu là trung thành bởi chính lý do là nó thuộc về tâm hồn; chuyện hoàn toàn ngẫu nhiên nếu xảy đến cho cá nhân yêu nhiều người nữ mà đối với những người đó mỗi đam mê mới lại là hoàn toàn ngẫu nhiên; khi anh ta yêu một người, anh ta không nghĩ đến người kế tiếp. Don Juan trái lại, cốt yếu là một kẻ quyến rũ. Tình yêu của chàng ta không thuộc về tâm hồn, mà thuộc về các giác quan, và theo khái niệm về nó, tình yêu nhục cảm thì không trung thành, mà bất trung tuyệt đối; chàng ta không yêu riêng một người nào, mà là tất cả, nghĩa là chàng ta quyến rũ tất cả [...]. Nhưng sự bất trung này còn được biểu lộ một cách khác; nó chỉ là một sự lặp lại. Tình yêu thuộc về tâm hồn bao hàm một biện chứng song trùng. Một đằng, nó bao hàm sự nghi ngờ và tâm trạng bất an, nó tự hỏi mình sẽ được hạnh phúc chẳng, ước muốn của mình có được thoả nguyện hay không, tình yêu của mình có được đền đáp hay không. Tình yêu nhục cảm không biết đến mối bận tâm này. Đối với Don Juan, tình hình không hề như thế; chàng luôn chinh phục và phải luôn luôn nghĩ rằng chàng tuyệt đối chiến thắng. Sự tự tin có thể hình như là một lợi thế cho chàng ta, nhưng nói thật ra nó chỉ chứng tỏ một tình trạng nghèo nàn. Đàng khác, tình yêu thuộc về tâm hồn còn có một biện chứng khác; thực tế, với từng mỗi cá nhân nó làm khác biệt đối tượng của đam mê. Đó chính là sự phong phú, sự viên mãn của nó. Song với Don Juan tình hình lại không như thế: chàng ta không có thời gian để phân biệt, tất cả đối với chàng ta chỉ là công việc của khoảnh khắc (1). Thấy nàng và yêu nàng: đó chỉ là cùng một chuyện, người ta có thể nói trong một nghĩa nào đó về tình yêu trên bình diện tâm hồn, nhưng người ta chỉ làm như thế để chỉ một khởi đầu. Với Don Juan, từ ngữ này mang một ý nghĩa khác: thấy nàng và yêu nàng, đó chỉ là cùng một chuyện, nhưng trong khoảnh khắc; cùng khoảnh khắc đó, tất cả đã xong và cuộc phiêu lưu lặp lại đến

vô hạn.

Soŕren KIERKEGAARD, *Ly tiếp đề, phần II*

1. Thời gian đối với Don Juan được tạo thành bởi những khoảnh khắc bất liên tục.

Agamemnon và Abraham

Trong kinh sợ và run rẩy (Crainte et Tremblement) -1843 - Kierkegaard đem đối lập Agamemnon, người anh hùng bi kịch hiện thân cho giai đoạn đạo đức, và Abraham, người hiệp sĩ của đức tin hiện thân cho giai đoạn tôn giáo.

Người anh hùng bi kịch hoàn thành một sự hi sinh đáng cho ta ngưỡng mộ, nhưng ông ta vẫn còn là tù nhân của những giá trị được xã hội công nhận và được lí trí biện minh; Agamemnon hi tế con gái ruột của mình là Iphigénie, diễn tả cái phổ quát, luật lệ của thành bang mà ông phục tùng và nó hậu thuẫn ông.

Người hiệp sĩ của đức tin, như Abraham, chấp nhận hi tế Isaac cho Thiên Chúa, khi mà ngài đã hứa với ông rằng mọi xứ sở trên mặt đất sẽ được ơn phước dồi dào, đã cùng lúc trải qua kinh nghiệm phi lý (của nghịch lý) và kinh nghiệm cô đơn. Nhưng sự treo lủng cái hợp lý trong và bởi đức tin cho phép ông làm một chứng nhân cho hành trình của cá nhân, vượt qua cái phổ quát, đạt đến chính mình khi tìm gặp Thiên Chúa.

Cái đạo đức tự thân là cái phổ quát, và vì là phổ quát nó áp dụng cho mọi thời. Nó nội tại thường hằng trong chính nó, nhưng nó là telos (mục đích) cho chính nó, nhưng nó là telos cho mọi cái ở ngoài nó, và khi cái đạo đức đã hấp thu cái mục đích này vào chính nó, nó không đi xa thêm nữa. Một cá thể biệt lập, có cảm giác trực tiếp và cảm xúc trực tiếp, là cá thể có telos trong cái phổ quát, và nhiệm vụ đạo đức của cá thể ấy luôn luôn là tự diễn tả mình trong điều này, huỷ diệt tính riêng biệt của mình để trở thành cái phổ quát. Ngay khi cá thể tự khẳng định mình trong tính riêng biệt của nó trước cái phổ quát, nó phạm tội, và chỉ với việc nhìn nhận điều này, nó mới được hoà giải với cái phổ quát, cảm thấy một lực đẩy để tự khẳng định mình như là một cá thể biệt lập, thì nó ở trong một thử thách tinh thần, mà nó chỉ có thể thoát khỏi đó bằng việc hồi cải trao hiến mình như một cá thể trong cái phổ quát. Nếu đây là điều cao nhất có thể nói về con người, thì cái đạo đức cũng có cùng bản chất như sự cứu rỗi vĩnh hằng của một người, đó là telos vĩnh hằng của họ và của mọi thời, bởi vì sẽ là một mâu thuẫn nếu điều này có thể được từ bỏ (nghĩa là tạm treo lủng vì một mục đích), bởi vì ngay khi nó được tạm treo thì nó mất hẳn, trong khi cái được treo thì không bị mất nhưng được giữ lại trong cái cao hơn, đó là telos của nó.

Đức tin chính là cái nghịch lý này, đó là cá thể biệt lập cao hơn cái phổ quát - nhưng xin bạn lưu ý, theo nghĩa là chuyển động này tự lặp lại, để sau khi đã ở trong cái phổ quát, cái cá thể tự tách mình ra như là cao hơn cái phổ quát. Nếu đây không phải là đức tin, thì Abraham đã thua, và đức tin từng có mặt trên thế giới chính bởi vì nó luôn luôn có mặt. Bởi vì nếu cái đạo đức - nghĩa là đạo đức xã hội - là cao nhất và nếu trong một người không còn sót lại một sự không thể dò thấu theo nghĩa nó không phải là điều xấu (nghĩa là cá thể biệt lập, được diễn tả trong cái khái quát), thì không cần thêm phạm trù nào khác ngoài phạm trù triết học Hy Lạp đã có hay cái gì có thể diễn dịch từ chúng qua tư duy lô-gích. Lẽ ra Hegel đã không được che giấu điều này, bởi vì dù sao ông đã từng học triết học Hy Lạp.

Những người ít học và thích các kiểu nói sáo thường hay nói rằng ánh sáng chiếu dọi trên thế giới Kito giáo, trong khi bóng tối bao trùm trên dân ngoại. Các kiểu nói này thường làm tôi sững sờ và lấy làm lạ, bởi vì mọi nhà tư tưởng sâu sắc và mọi nghệ sĩ nghiêm túc đều vẫn đang không ngừng tự tái tạo mình trong sức trẻ trung của người Hy Lạp. Cốt nghĩa cho khẳng định này là người ta không biết điều họ nên nói nhưng chỉ là vì họ phải nói một cái gì. Khá hợp lý khi nói rằng dân ngoại không có đức tin, nhưng nếu có gì được giả thiết là hàm ngụ bởi đức tin, thì người ta phải hiểu rõ hơn đức tin là gì, bằng không người ta rơi vào thói sáo ngữ. Có thể dễ dàng cắt nghĩa mọi hiện hữu, cùng với đức tin, mà không có khái niệm đức tin là gì, và người nào tin ở những lời ca ngợi thì cốt nghĩa như thế của mình thì cũng không phải là một cái máy tính tẻ lăm, vì như Boileau từng nói, *Un sot trouve toujours un plus sot, qui l'admire* [Một thằng ngu luôn luôn tìm thấy một thằng ngu hơn mình ca ngợi mình].

Đức tin chính là cái nghịch lý rằng cá thể biệt lập tự thân cao hơn cái phổ quát, được biện minh trước nó, không phải thấp hơn nhưng cao hơn nó - tuy nhiên nên lưu ý ở đây theo nghĩa là cá thể, sau khi đặt mình lệ thuộc cái phổ quát, thì bây giờ nhờ cái phổ quát mà nó trở thành cá thể cao hơn, nghĩa là cá thể như là có tương quan tuyệt đối, địa vị này không thể có trung gian, bởi vì mọi sự trung gian đều thông qua cái phổ quát, nó là và mãi mãi là một nghịch lý, tư tưởng không thể suy luận được. Thế nhưng đức tin chính là cái nghịch lý này, nếu không thì đức tin đã chưa từng bao giờ tồn tại, nếu không Abraham đã thua.

Chắc chắn đúng là cá thể có thể dễ dàng làm lẫn nghịch lý này với sự thử thách tinh thần, nhưng ta không được che giấu nó vì lý do này. Chắc chắn đúng là nhiều người có thể có bản chất xa tránh nó, nhưng không phải vì thế mà ta được biến đức tin thành một cái gì khác để người ta chấp nhận nó, nhưng đúng hơn ta phải chấp nhận là mình không có nó, trong khi những người có đức tin phải chuẩn bị để nêu ra một số tích chất đặc trưng để có thể phân biệt nghịch lý này với sự thử thách tinh thần.

Câu chuyện về Abraham chứa đựng một sự tạm treo lủng cái đạo đức như thế vì một mục đích cao hơn. Không có nhiều tư tưởng gia và nhà nghiên cứu sâu sắc từng tìm ra những kiểu tương tự như thế. Sự khôn ngoan của họ chỉ tạo ra được câu nói đẹp rằng mọi sự cơ bản đều như nhau. Nếu ta xem xét kỹ, tôi rất nghi ngờ rằng không có ai trên khắp thế giới này có thể tìm ra một sự tương tự duy nhất, trừ một sự tương tự sau này, mà không chứng minh được gì nếu nó không chắc chắn rằng Abraham biểu thị đức tin và đó là quy tắc rõ ràng nơi ông, và đời sống nghịch lý nhất có thể nghĩ ra được mà còn là quá trình nghịch lý đến độ không thể nào nghĩ ra được. Ông hành động vì cái vô lý, bởi vì cái vô lý chính là việc ông trong tư cách cá thể loại cao hơn cái phổ quát. Nghịch lý này không thể có trung gian, vì ngay khi Abraham bắt đầu hành động như thế, ông đã thú nhận rằng ông ở trong một thử thách tinh thần, và nếu là như thế, ông sẽ không bao giờ hi sinh Isaac, hay nếu ông có hi sinh Isaac, thì khi hồi lại ông sẽ trở về cái phổ quát. Ông được nhận lại Isaac bởi cái vô lý. Vì vậy, Abraham không bao giờ là một người hùng bi thảm nhưng là một cái gì hoàn toàn khác, hoặc là một kẻ sát nhân hay một con người của đức tin. Abraham không có biện pháp ở giữa để cứu người hùng bi thảm nhưng không thể hiểu được Abraham, mặc dù về một nghĩa nào đó tôi thán phục ông hơn mọi người khác.

Về phương diện đạo đức, quan hệ giữa Abraham với Isaac khá đơn giản như sau: người cha phải yêu thương con hơn chính bản thân mình. Nhưng trong ranh giới riêng của nó, cái đạo đức có những mức độ khác nhau. Chúng ta sẽ xem liệu câu chuyện này có chứa đựng sự diễn tả nào cao hơn cho cái đạo đức để có thể cắt nghĩa hành động của ông về mặt đạo đức, có thể biện minh về mặt đạo đức hành động tạm treo bốn phận đạo đức của ông đối với con trai ông, mà không vượt qua tính mục đích của

cái đạo đức hay không.

Khi một công trình nào quan trọng đối với cả một nước bị cản trở, khi một kế hoạch như thế bị ngăn cản bởi sự không hài lòng của thần linh, khi các thần giận dữ gởi xuống trần gian một vẻ mặt lạnh lùng chế giễu mọi nỗ lực của loài người, khi nhà tiên tri thi hành nhiệm vụ và thông báo rằng thần linh đòi sự hi sinh của một cô gái trẻ - lúc ấy người cha phải anh hùng thực hiện việc hi sinh này. Ông phải che giấu cõi lòng tan nát của mình, thậm chí ông có thể ước gì ông là "con người tầm thường dám khóc than" chứ không là ông vua để phải cư xử ra vẻ một ông vua. Mặc dù cõi lòng ông tan nát và chỉ có ba người trong nước biết sự đau khổ của ông, chính là sự an toàn của mọi người mà ông sẽ hi sinh cô con gái yêu quý và dễ thương của ông. Oi bộ ngực! Ôi đôi má xinh, mái tóc mượt! (câu 687). Và những giọt nước mắt của con gái ông sẽ làm ông nôn nao, và người cha sẽ quay mặt đi, nhưng người anh hùng phải gươm lên. Và khi người ta mang tin lại nhà cô gái, các nàng hầu xinh đẹp Hy Lạp sẽ đỡ ửng mặt vì phấn khởi, và nếu cô gái đã đính hôn, người đính ước với cô gái sẽ không tức giận nhưng sẽ hãnh diện vì được chia phần hành vi dũng cảm của người cha, vì cô gái thuộc về chàng một cách dịu dàng hơn là thuộc về người cha.

Sự khác biệt giữa người anh hùng của bi kịch và Abraham rất rõ ràng. Người anh hùng bi kịch vẫn còn trong bình diện đạo đức. Ông cho phép cái đạo đức bộc lộ cái telos (mục đích) của nó bằng một biểu hiện đạo đức cao hơn; ông hạ thấp mức độ quan hệ đạo đức giữa cha với con trai hay con gái với cha xuống một tình cảm có biện chứng của nó trong quan hệ với ý niệm về thái độ đạo đức. Ở đây không thể có vấn đề tạm treo lưng chính cái đạo đức vì một mục đích cao hơn.

Nhưng trường hợp của Abraham thì khác. Bằng hành động của ông, ông đã vi phạm toàn bộ cái đạo đức và có một telos cao hơn và ở bên ngoài cái đạo đức vì mục đích cao hơn này. Bởi tôi muốn biết chắc chắn làm thế nào hành vi của Abraham có thể được liên hệ với cái phổ quát, liệu có thể tìm thấy điểm gặp gỡ nào giữa cái mà Abraham làm và cái phổ quát khác hơn là việc Abraham vi phạm nó? Không phải để cứu một dân tộc, không phải để duy trì ý niệm về nhà nước mà Abraham làm điều đó; không phải để làm các thần nguôi giận. Vì vậy, trong khi người anh hùng của bi kịch trở nên vĩ đại vì nhân đức đạo đức của ông, Abraham vĩ đại vì một nhân đức thuần túy cá nhân. Không có biểu hiện đạo đức nào trong đời sống của Abraham cao hơn là biểu hiện rằng người cha phải yêu thương con mình. Cái đạo đức theo nghĩa luân lý thì hoàn toàn không đặt thành vấn đề. Xét về phương diện sự có mặt của cái phổ quát, thì nó được ăn sâu trong Isaac, và phải la to lên bằng miệng của Isaac: Cha đừng làm như thế, cha sẽ tiêu diệt tất cả.

Vậy thì tại sao Abraham lại làm điều này? Vì Thiên Chúa và vì chính bản thân ông - cả hai cũng là một. Ông làm thế vì Thiên Chúa bởi vì Thiên Chúa đòi hỏi bằng những đức tin này của ông; ông làm thế vì chính ông để ông có thể chứng tỏ nó. Sự thống nhất của hai điều này được diễn tả đúng đắn trong lời đã được dùng để mô tả mối quan hệ này. Đó là một thử thách, một cám dỗ. Một cám dỗ - nhưng có nghĩa là gì? Nói chung, cái cám dỗ một người là cái ngăn cản người ấy làm bổn phận của mình, nhưng ở đây cám dỗ là chính cái đạo đức, ngăn cản ông thi hành ý Thiên Chúa. Nhưng bổn phận là gì? Bổn phận là biểu hiện ý Thiên Chúa.

Ở đây rõ ràng có nhu cầu về một phạm trù mới cho sự hiểu biết của Abraham. Dân ngoại không biết quan hệ với thần linh. Người anh hùng của bi kịch không đi vào quan hệ riêng tư nào với thần linh, nhưng cái đạo đức là thần linh, và như thế nghịch lý ở đây có thể được trung gian bởi cái phổ quát.

Nhưng Abraham không thể có cái trung gian; nói cách khác đi, ông không thể nói. Ngay khi tôi nói, tôi diễn tả cái phổ quát, và nếu tôi không diễn tả nó, thì không ai có thể hiểu tôi. Ngay khi Abraham muốn bộc lộ mình trong cái phổ quát, ông phải tuyên bố rằng tình huống của ông là một thử thách tình thần, vì ông không có cách diễn tả nào cao hơn về cái phổ quát vượt lên trên cái phổ quát mà ông vi phạm.

Vì vậy, mặc dù Abraham làm tôi thần phục, ông cũng làm tôi kinh sợ. Người mà phủ nhận chính mình và hi sinh mình vì bổn phận thì từ bỏ cái hữu hạn để nắm bắt cái vô hạn mà được chắc chắn an tâm; người anh hùng của bi kịch từ bỏ cái chắc chắn để lấy cái chắc chắn hơn, và con mắt người quan sát nhìn họ với sự tin tưởng. Nhưng người mà từ bỏ cái phổ quát để nắm bắt một cái gì còn cao hơn cái phổ quát mà không phải là cái phổ quát - người ấy làm gì? Có thể nào khác hơn là một thử thách tình thần không? Và nếu có thể như thế, nhưng cá nhân người đó mắc một sai lầm, thì họ nhận được sự cứu rỗi nào? Họ phải chịu tất cả sự đau khổ của người hùng bi kịch, họ phân tán niềm vui của họ ra thế giới, họ từ bỏ mọi sự, và có lẽ họ đồng thời ngăn cản chính họ bởi niềm vui rất quý báu đối với họ mà họ sẽ mua với bất cứ giá nào. Người quan sát hoàn toàn không thể hiểu họ; và cũng không thể nhìn họ với con mắt tin tưởng. Có lẽ ý hướng của người có đức tin hoàn toàn không thể thực hiện, bởi vì nó không thể quan niệm nổi. Hoặc giả như nó có thể thực hiện, nhưng cá nhân đã hiểu sai thần linh - thì họ có thể nhận được sự cứu rỗi nào? Người anh hùng của bi kịch cần và đòi hỏi nước mắt, và ở đâu có con mắt ghen tị nào quá khô khiến nó không thể khóc với Agamemnon, nhưng ở đâu có linh hồn lạc loài nào dám bạo gan khóc cho Abraham? Người anh hùng của bi kịch hoàn thành nhiệm vụ mình ở một thời điểm nhất định, nhưng khi thời gian qua đi, họ làm điều không kém ý nghĩa: Họ đi thăm người đau khổ buồn phiền, người không thể thở vì những cái thở dài lo âu, người có những tư tưởng đè nặng họ, đầm đìa nước mắt, và người đau khổ quên đi sự đau khổ của mình trong những đau khổ của người anh hùng bi kịch. Người ta không thể khóc cho Abraham. Người ta đến gần ông với sự kính hãi tôn giáo, giống như Israel đến gần núi Sinai.

Tôi phải quay trở lại với Abraham. Trong thời gian trước khi có kết quả, Abraham hoặc là một tên sát nhân từng giây từng phút, hay là chúng ta đứng trước một nghịch lý còn cao hơn mọi sự trung gian nào.

Vì vậy, câu chuyện của Abraham chứa đựng một sự tạm treo lửng cái đạo đức vì một mục đích cao hơn. Trong tư cách một cá thể, ông trở thành cao hơn cái phổ quát. Đây chính là nghịch lý, là cái không thể có trung gian. Làm thế nào ông vào được nó thì cũng không thể cắt nghĩa giống như làm thế nào ông ở lại trong đó. Nếu đây không phải là một người hùng của bi kịch mà là một tên sát nhân. Sẽ là vô nghĩa khi tiếp tục gọi ông là cha của đức tin, để nói với những người chỉ biết quan tâm đến lời nói. Một người có thể trở thành một người hùng bi kịch nhờ sức mạnh riêng của mình - nhưng không phải là một hiệp sĩ của đức tin. Khi một người đi trên con đường gian khổ của người hùng bi kịch, có nhiều người có thể cho họ lời khuyên, nhưng người đi trên con đường đức tin nhỏ hẹp không có ai để khuyên bảo họ, không có ai hiểu họ. Đức tin là một điều kì diệu, thế nhưng không một con người nào bị loại khỏi nó; bởi vì cái thống nhất tất cả đời sống con người là đam mê, mà đức tin là một đam mê.

Soŕren KIERKEGAARD, Kinh sợ và Run rẩy, Toàn tập, Q.5, tr.165-168.

Chủ quan tính là chân lý (la subjectivité est la vérité)

Tại sao chủ quan tính lại là chân lý? Đây là một khẳng định gây sốc của Kierkegaard trong thời buổi mà triết học duy lý đang thịnh hành, nhất là triết học Hegel.

Ta hãy theo dõi sau đây lập luận của Kierkegaard để bệnh vực khẳng định có vẻ đầy nghịch lý trên.

Khi tính chủ quan là chân lý, định nghĩa chân lý cũng phải chứa trong nó một sự diễn tả phản đề của tính khách quan. Đây là một định nghĩa như thế về chân lý: Một sự không chắc chắn khách quan, nắm chắc qua việc đưa nó vào nội tâm say mê nhất, là chân lý, chân lý cao nhất có được cho một con người đang hiện hữu.

Những định nghĩa chân lý như trên là một cách diễn tả khác của đức tin. Không có đánh liều, thì không có đức tin. Đức tin là một sự mâu thuẫn giữa niềm đam mê vô tận của nội tâm với sự không chắc chắn khách quan. Nếu tôi có khả năng hiểu biết Thiên Chúa một cách khách quan, tôi không có đức tin, nhưng vì tôi không thể hiểu Thiên Chúa một cách khách quan, tôi phải có đức tin. Nếu tôi muốn giữ vững đức tin, tôi phải liên tục để ý để giữ vững sự không chắc chắn khách quan để đầu tôi đang "ở xa 70 ngàn dặm dưới biển" nhưng vẫn có đức tin.

Chính đề rằng tính chủ quan, tính nội tâm, là chân lý, chứa đựng sự khôn ngoan của Socrates, giá trị vững bền của nó là chú ý tới ý nghĩa cơ bản của hiện hữu, của việc người biết là một người đang hiện hữu. Chính ví thế, trong sự ngu dốt của ông, Socrates ở trong chân lý theo nghĩa cao nhất trong dân ngoại. Để hiểu rằng cái bất hạnh của tư tưởng lý thuyết chỉ đơn giản là nó luôn luôn quên mất rằng người biết là một người đang hiện hữu, có thể đã là điều khá khó đối với thời đại khách quan của chúng ta. "Nhưng đi vượt quá Socrates khi người ta đã thậm chí không lãnh hội được phương pháp Socrates - ít ra đó không phải là phương pháp Socrates".

Từ điểm này chúng ta hãy thử một phạm trù tư tưởng thực sự vượt quá. Đúng hay sai không là điều quan hệ đối với tôi, vì tôi chỉ hư cấu trong tưởng tượng, nhưng điều này cần phải có, đó là phương pháp Socrates được giả thiết trong đó, khiến ít ra tôi không kết thúc sau Socrates một lần nữa.

Khi tính chủ quan, tính nội tâm là chân lý, thì chân lý, được định nghĩa khách quan, là một nghịch lý; và việc chân lý là một nghịch lý khách quan cho thấy chính xác rằng tính chủ quan là chân lý, vì tính khách quan thật sự đã rời xa, và sự xa tránh tính khách quan, hay biểu hiện của sự xa tránh tính khách quan, là sự kiên cường năng động của tính nội tâm. Nghịch lý và sự không chắc chắn khách quan là sự diễn tả đối với niềm đam mê nội tâm là chân lý. Nói như thế tạm đủ về phương pháp Socrates. Chân lý vĩnh hằng, cơ bản, nghĩa là, chân lý được liên kết cơ bản với con người hiện hữu bằng cách thâm nhập cơ bản vào cái ý nghĩa của hiện hữu (theo quan điểm Socrates, mọi tri thức khác đều là phụ thuộc, mức độ và phạm vi của nó không quan trọng), là một nghịch lý. Tuy nhiên, chân lý vĩnh hằng, cơ bản tự bản chất hoàn toàn không phải một nghịch lý, nhưng có là một nghịch lý do sự liên hệ với một người đang hiện hữu. Sự ngu dốt kiểu Socrates là một biểu hiện của sự không chắc chắn khách quan; tính nội tâm của con người hiện hữu là chân lý.

Giá trị của phương pháp Socrates chính là ở chỗ nhấn mạnh rằng người biết là một người hiện hữu và hiện hữu là điều cơ bản. Vượt quá Socrates bằng cách không hiểu điều này và rồi xét xem liệu công thức có được thay đổi để người ta có thể vượt quá Socrates hay không.

Nhưng tính chủ quan, tính nội tâm là chân lý; nếu không, chúng ta đã quên mất giá trị của phương pháp Socrates. Nhưng khi việc rút lui khỏi hiện hữu để đi vào vĩnh hằng bằng cách nhớ lại đã trở thành không thể thực hiện, thì với chân lý đối diện với một người như một nghịch lý, trong sự lo âu về tội và đau khổ của tội, với sự liêu lĩnh của tính khách quan, thì không có cách diễn tả nào về tính nội tâm

manh hơn là - có đức tin. Nhưng không liều thì không có đức tin, thậm chí đức tin Socrates, đừng nói chỉ loại đức tin chúng ta đang bàn ở đây.

Khi Socrates tin rằng có Thiên Chúa, ông kiên trì trong sự không chắc chắn khách quan với tất cả sự đam mê của nội tâm, và đức tin chính là ở trong sự mâu thuẫn này, ở trong sự liều lĩnh này. Bây giờ thì khác. Thay vì sự không chắc chắn khách quan, ở đây có sự chắc chắn mà, nhìn một cách khách quan, nó là sự vô lý, và sự vô lý này, khi được kiên trì trong đam mê của nội tâm, chính là đức tin. Sánh với sự nghiêm túc của cái vô lý, sự ngu dốt kiểu Socrates chỉ là một trò đùa dí dỏm, còn sánh với sức mạnh của đức tin, tính nội tâm hiện sinh của Socrates cũng giống như sự lành đậm của người Hy Lạp.

Vậy cái vô lý là gì? Cái vô lý là sự thật vĩnh cửu đã trở thành hiện hữu trong thời gian, rằng Thiên Chúa đã trở thành hiện hữu, đã sinh ra, lớn lên, v.v..., đã trở thành hiện hữu giống như một con người, không phân biệt với mọi người khác. Khi Socrates tin rằng Thiên Chúa hiện hữu, hẳn ông nhận thấy rằng khi con đường không rõ rệt, thì có một sự phỏng chừng khách quan, ví dụ, sự quan sát thiên nhiên, lịch sử thế giới, v.v... Công lao của ông chính là ở chỗ tránh con đường này, nơi mà tiếng hát bí ẩn làm mê mẩn và ru ngủ con người hiện hữu. Sánh với cái vô lý, sự phỏng chừng khách quan cũng giống như sách vở hài kịch misforstaelse paa Misforstaelse [Ngộ nhận tiếp nối Ngộ nhận], thường được diễn bởi các phó giáo sư và các nhà tư tưởng lý thuyết

Soŕren KIERKEGAARD, Tái bút cho những mảnh vụn Triết lý.

Hiện sinh và hệ thống (existence et système)

Trong quyển Tái Bút Cho Những Mảnh Vụn Triết lý (Post Scriptum Aux MiEttes Philosophiques), sau khi từng là một "kẻ mê cuồng Hegel" - như tác giả tự thú - Kierkegaard xét lại triết gia của hệ thống. Thực vậy, Hegel hiện ra như con người của tổng hợp đề, người muốn vượt qua những mâu thuẫn, người của toàn thể tính đang ca vang khúc khải hoàn (l'homme de la totalité triomphante) trong khi con người hiện sinh (l'existant) nhìn thấy sự rách nát và sự chia lìa. Phải đem đối lập thực tại Những Mảnh Vụn Triết lý với sự trừu tượng của một diễn từ nó đồng hoá hữu thể với tư tưởng và sự qui chiếu đến cái gọi là tư tưởng khách quan chỉ là mặt nạ của một sự giản qui chủ thể tính (une réduction de la subjectivité) vốn phải là chân lý.

Không thể có một hệ thống về hiện sinh. Vậy là không thể có sao? Không hề có. Mệnh đề không nói lên điều đó. Chính thực tại, chính hiện sinh là một hệ thống đối với Thượng Đế, nhưng nó không thể là hệ thống cho một tinh thần đang hiện hữu. Ai nói hệ thống là nói đến một thế giới khép kín, nhưng hiện sinh chính là điều ngược hẳn lại. Một cách trừu tượng, hệ thống và hiện sinh không có được suy tư cùng với nhau bởi vì, để suy tư về hiện sinh, tư tưởng hệ thống phải suy tư về nó như là đã bị loại trừ đi (comme supprimée), nghĩa là khác với tính cách là dữ kiện thực tại. Hiện sinh tách rời các sự vật và giữ chúng phân biệt; hệ thống điều phối chúng lại với nhau thành một toàn thể khép kín [...].

Ý tưởng thích hợp cho hệ thống là ý tưởng chủ thể - khách thể, ý tưởng về nhất tính của tư tưởng với hữu thể, hiện sinh, trái lại là cái phân ly chúng. Từ đó không hề sinh ra hiệu quả là hiện sinh nổi loạn với tư tưởng; nhưng nó đã tách rời và còn đang tách rời chủ thể với đối tượng, tư tưởng với hữu thể. Một cách khách quan, tư tưởng là tư tưởng thuần túy, nó tương ứng một cách trừu tượng và khách quan với đối tượng mà đối tượng này, tiếp đó, là chính tư tưởng, và lúc đó chân lý là sự hoà hợp giữa tư tưởng với chính tư tưởng. Tư tưởng khách quan đó không có liên hệ gì với chủ thể tính đang hiện hữu,

và trong khi mà vẫn còn đây cái nan đề là tìm hiểu xem bằng cách nào chủ thể hiện sinh lướt vào trong khách thể tính kia ở đó chủ thể tính là chủ thể thuần túy và trừu tượng, chắc chắn là chủ thể tính đang hiện hữu bốc hơi dần và nếu có thể mà một con người lại trở nên như thế và nếu tất cả điều đó không phải là chuyện mà hẳn ta có thể ý thức được bởi tưởng tượng, cuối cùng nó trở nên thành một tri thức hoàn toàn trừu tượng về mối tương quan thuần túy giữa hữu thể và tư tưởng, cuối cùng nó trở nên đồng nhất tính thuần túy và một thứ trùng phức luận (tautologie) bởi vì bằng hạn từ hữu thể, người ta không nói rằng chủ thể suy tư hiện hữu mà chỉ nói rằng hẳn ta đang suy tư.

Soŕren KIERKEGAARD, Tái bút, Phần 11, đoạn 1.

Tuyệt vọng là ưu tư xao xuyến về cái chết (Le d  sespoir, c'est l'angoisse de la mort).

A. Tuyệt vọng là niềm khắc khoải trong tinh thần, trong bản ngã, do đó có thể có một dạng với ba hình thức: sự thất vọng trong đó không ý thức việc có một bản ngã (sự thất vọng không được gọi theo đúng nghĩa); sự thất vọng trong đó không có ý chí về sự tồn tại của chính mình; sự thất vọng trong đó có ý chí của chính mình.

Con người là giá trị tinh thần. Nhưng cái gì là tinh thần? Tinh thần là bản ngã. Nhưng thế thì bản ngã là cái gì? Bản ngã là một mối quan hệ mà trong đó tự nó quan hệ với chính nó, hay đó là mối quan hệ [nó chỉ nhằm cho chính nó] với chính nó trong chính tự thân của nó. Con người là một tổng hợp của cái vô hạn và cái hữu hạn, của cái thể tục và cái vĩnh cửu, của tự do và tất yếu, hay nói chung nó chính là một tổng đề. Một tổng đề lại là một mối quan hệ giữa hai yếu tố. Nhìn rõ được điều đó thì con người vẫn còn chưa phải là một bản ngã.

Trong mối quan hệ giữa cả hai, thì mối quan hệ đó là một yếu tố thứ ba, như một yếu tố đơn nhất phủ định, và cả hai có mối quan hệ giữa chính nó, và cả trong mối quan hệ với mỗi quan hệ; một mối quan hệ như thế, là một cái gì đó ở giữa linh hồn và thân xác, khi con người được nhìn nhận như là một linh hồn. Nếu ngược lại, thì mối quan hệ là sự việc tự nó quan hệ với chính nó, và sự quan hệ chính là cái yếu tố tích cực thứ ba. Và điều này cũng chính là bản ngã.

Mỗi quan hệ tự nó quan hệ với chính nó (tức là muốn nói tới một bản ngã) như thế, thì nó phải là, hoặc đã là có sự cấu tạo ra chính nó, hoặc là nó đã được cấu tạo ra chính nó, hay là nó đã được cấu tạo bởi một cái khác.

Nếu mỗi quan hệ này, tức mỗi quan hệ giữa chính nó với chính nó, được cấu tạo bởi một cái khác, thì mỗi quan hệ đó chắc chắn phải là yếu tố thứ ba, nhưng mỗi quan hệ này (yếu tố thứ ba) tới phiên nó, lại là mối quan hệ thuộc về chính nó với một cái gì đó mà tự nó đã cấu tạo nên toàn bộ các mối quan hệ đó.

Một mối quan hệ được phát sinh, được tạo thành trong tính chất là bản ngã của con người, một mối quan hệ mà tự bản thân nó là một sự quan hệ với chính nó, với chính bản ngã của nó, và cũng trong mỗi quan hệ của chính nó với bản ngã của chính nó và cùng với cái khác. Vì thế, cho nên cũng có thể gọi được một cách đúng nghĩa là có cả hai dạng của sự thất vọng như thế. Nếu bản ngã của con người vốn đã thiết tạo nên chính nó, thì chỉ có thể có vấn đề về một dạng, nhưng không phải ý muốn là một bản ngã của chính nó, của sự mong muốn được tách ra khỏi chính nó. Công thức này [tức bản ngã đã

được kiến tạo bởi một cái gì đó khác] là sự biểu hiện đối với sự phụ thuộc về tổng thể của mỗi quan hệ (hay nói đúng hơn là bản ngã), là sự biểu hiện đối với sự kiện bản ngã không thể từ là chính nó để đạt tới, hay duy trì được trong sự cân bằng cũng như là tự tại bởi chính nó, nhưng chỉ do mỗi quan hệ giữa chính nó với cái sức mạnh vốn đã tạo nên toàn bộ mỗi quan hệ đó. Thật thế, đến một mức độ nào đó mà thực sự dạng loại thứ hai của sự thất vọng (sự thất vọng mà không phải chính điều mong muốn như là bản ngã của một người nào) chỉ nói lên được một dạng đặc thù của thất vọng; và trái lại, mọi thất vọng có thể có được, khi được phân tích đến tận kỳ cùng, đều lại bị giản lược vào chính điều này. Nếu một người mà trong thất vọng, như thể anh ta suy nghĩ là chính mình có ý thức về sự thất vọng của mình, thì vẫn không thể nói về điều đó một cách vô nghĩa như thể nó thuộc về một cái gì đó mà chính nó lại thuộc về anh ta (thật là kỳ cục khi một người đang bị chóng mặt lại tự dối gạt mình bằng cách nói hệ thần kinh của mình như thể có một sức mạnh nào đó được đặt lên trên đầu mình, hay là nói giống như cái gì đó đã rơi xuống trên đầu mình v.v...). Sức nặng này và áp lực của nó, trong thực tế không phải là cái gì đó ở bên ngoài, mà là sự phản ánh từ kinh nghiệm hướng nội, vốn chính từ ngoài đi vào bên trong); và nếu bởi chính người ấy mà thôi, thì người ấy có thể huỷ bỏ sự thất vọng; và rồi bởi tất cả sự lao động của người ấy, triển mở bản thân người ấy như là đang làm việc một cách sâu sắc hơn, đi vào trong một sự thất vọng sâu xa hơn. Sự biến động của một thất vọng không đơn thuần chỉ là một sự biến động, nhưng là một sự biến động trong một mối quan hệ mà tự nó quan hệ trong chính nó trong bản thân của nó, và cũng được tạo lập bởi một cái gì đó khác; cho nên sự biến động trong mỗi quan hệ với chính bản thân đó của nó vẫn luôn tự phản ánh chính nó một cách vô hạn trong chính mỗi quan hệ với quyền năng siêu việt đã đặt ra chính nó.

B. Khả thể tính và hiện đại tính của tuyệt vọng

Phải chăng tuyệt vọng là một lợi điểm hay chỉ là một sự tự rút lui? Nếu nhìn trong tính cách thuần túy biện chứng, thì là cả hai. Khi một người bị kích thích trong một ý niệm trừu tượng về sự thất vọng, mà không phải là sự ám chỉ về một người cụ thể đang bị thất vọng nào, thì người ta có thể nói rằng đó là một sự lợi điểm của con người so với con vật, và lợi điểm này giúp phân biệt người ấy trong tính cách thiết yếu hơn so với chính tư thế đứng thẳng, bởi vì nó bao hàm chính tính đứng thẳng vô hạn, hay là chính tính mềm mại của tinh thần đang tồn tại. Khả thể tính của sự yếu đuối này cũng lại là lợi điểm của con người so với con vật; nhằm quan sát một cách sắc bén sự yếu đuối này, chính là tính cách tạo thành lợi điểm của một người cơ đốc giáo so với một người bình thường; và nhằm chỉnh sửa sự yếu đuối này cũng chính là ân sủng đối với con người Cơ đốc giáo đó.

Như thế đó chính là một ưu điểm vô hạn khi có thể bị thất vọng; và như thế, đó không chỉ là một sự bất hạnh hay như là sự khốn khổ lớn nhất khi phải bị thất vọng; nhưng đó lại là sự mất mát. Thông thường thì vẫn không có một mối quan hệ như thế giữa khả thể tính và hiện đại tính; nếu đó là một ưu điểm để nó có thể là cái này hay là cái kia, thì nó vẫn là một lợi điểm lớn hơn so với một sự vật như vậy. Tức muốn nói rằng có một mối quan hệ với tính khả thể để nó là một yếu tố hướng lên. Trong trường hợp của thất vọng, thì ngược lại đó là một mối quan hệ với khả thể tính như là một sự rơi xuống. Ưu điểm như là tính vô hạn của khả thể tính, là ngay cả nó có lớn lao như thế nào, thì đó chính là việc đo lường sự sa ngã. Như thế trong trường hợp của sự thất vọng, thì sự hướng lên luôn chính yếu không phải bao gồm trong sự thất vọng. Cho nên chính trong sự khẳng định này lại dẫn đến một sự hiểu lầm. Sự việc không nằm trong sự thất vọng, vẫn luôn không giống với sự què quặt, đui mù v.v... Trong trường hợp không phải ở trong sự thất vọng, có nghĩa là vẫn không hơn hay kém đối với chính sách này, thế nên nói chính xác vẫn phải là chính nó. Sự việc về sự không tồn tại trong thất vọng, phải có nghĩa là sự

tiêu huỷ của chính tính khả thi của điều tồn tại này; nếu sự thật đúng là một người không ở trong sự thất vọng, thì người đó tất phải huỷ hoại tính khả thể đó vào mọi lúc. Như thế, thông thường đó không phải là mối quan hệ giữa tính khả thể và tính hiện đại. Mặc dù những nhà tư tưởng vẫn nói rằng tính hiện đại và tính khả thể đã bị tiêu huỷ, thế nhưng điều này không hoàn toàn là đúng; nó là tính khả thể đã có hiệu lực và đã được hoàn thành đầy đủ. Ở đây trái với tính khả thể (không phải ở trong sự thất vọng) mà nó nằm trong dạng đích thực của nó, lại là một sự phủ định, lại là tính khả thể đã bị huỷ diệt, đã bị bắt lực; thông thường thì tính hiện đại trong so sánh với tính khả thể là một sự xác nhận, và ở đây nó chính là một sự phủ định.

Tuyệt vọng chính là sự lộn xộn trong mối quan hệ tự nó được nối kết với chính nó. Nhưng tổng đề lại không phải là sự lộn xộn, mà đó chỉ là sự khả thể, hay là trong tổng đề thì lại có tiềm ẩn tính khả thể của chính sự hỗn độn. Nếu tổng đề là một sự phản quan hệ, thì cũng sẽ không có sự vật như thế trong tính chất là một sự thất vọng, bởi vì sự thất vọng khi đó sẽ là cái gì đó gắn liền với bản chất con người như thế, tức là nó không phải là một sự thất vọng, nhưng nó sẽ là một cái gì đó thuộc về một con người cụ thể, một cái gì đó mà anh ta phải chịu đựng một cách thụ động, cũng giống như sự đau yếu khi nó xâm nhập vào trong một con người bị sa ngã, hay giống như là cái chết mà đó là một định mệnh cho tất cả mọi người. Không phải thế, sự việc này của sự thất vọng vẫn được gắn liền với bản chất của chính anh ta; nhưng nếu anh ta chẳng phải là một tổng đề, thì anh ta không thể bị thất vọng, cũng không thể như thế, nếu tổng đề vốn không phải từ bàn tay của Thượng Đế, đã cấu tạo nên mối quan hệ đúng đắn mà có thể con người phải thất vọng.

Vậy do đâu mà có tuyệt vọng? Từ mối quan hệ ở bên trong đó, mà tổng đề là mối quan hệ của chính nó, trong điều gì đó mà Thượng Đế đã tạo nên trong con người chính mối quan hệ để làm cho điều này được diễn tiến trong tính chất là nó đã được tạo ra từ chính bàn tay của Ngài, và trong sự kiện mối quan hệ đó chính là tinh thần, là bản ngã, mà cốt yếu chính là trách nhiệm mà ở dưới nó có mọi sự thất vọng nằm ở đó, và nằm ở đó trong mọi lúc hiện hữu, dù rằng có nhiều và dù rằng một cách thông minh, mà người bị thất vọng đã phải tự lừa dối mình và lừa dối những người khác, để có thể nói về sự thất vọng của người ấy như là một sự không may, hay là nó đã tự nhiên rơi xuống trên đầu người ấy, trong sự xen lẫn cùng nhiều sự vật khác nhau, giống như trong trường hợp của con chóng mặt đã từng được nói trước đây, mà đối với nó, cho dù bản tính khác nhau, thì sự thất vọng vẫn có nhiều cái chung, bởi vì sự chóng mặt là dấu hiệu của linh hồn, là cái gì mà sự thất vọng nằm ở dưới nó là dấu hiệu của tinh thần, và đã được thai nghén với những điều tương tự cùng với tuyệt vọng.

Cho nên, khi sự lộn lạo đó - tức là sự thất vọng - đã có mặt, thì dĩ nhiên lại chẳng đưa tới chính vấn đề là nó tồn tại? Không phải thế, điều đó không thể đi tới hậu quả về một mối quan hệ trong chính nó với chính nó. Tức ý muốn nói là mọi lúc có sự mất đi mối quan hệ thể hiện trong chính nó, và trong mọi lúc mà nó tồn tại, thì nó là mối quan hệ làm cho người ta phải chú trọng tới. Lấy ví dụ chúng ta đang nói về một người đã bị nhiễm một căn bệnh nào đó, thì đó có thể là do sự không thận trọng. Rồi thì có sự đau yếu hiện ra, và chính từ thời điểm này, mà nó tự khẳng định chính nó, và giờ đây đó là một điều hiện giờ đang có, là nguồn gốc của cái gì đó mà chính nó cứ càng lùi xa hơn vào trong quá khứ. Đó sẽ là một sự hung ác dã man, nếu một người cứ không ngừng tiếp tục nói "Lúc này đây chính mày là con người đau yếu đang bị nhiễm loại bệnh này"; tức là nếu trong mọi lúc, người ta phải cố giải quyết tính hiện đại của bệnh tật, áp đặt vào trong tính khả thể của chính nó. Điều thật sự là anh ta đã mắc bệnh thật, nhưng điều này anh ta lại chỉ đã mắc có một lần; còn sự tiếp tục của bệnh tật, thì đó chỉ là hậu quả đơn giản của sự kiện anh ta đã một lần mắc phải nó, là sự diễn tiến của nó đã không được nói tới, nên

mọi lúc đối với anh ta nó như thể là nguyên nhân; anh ta đã bị nhiễm phải nó, nhưng người ta không thể nói rằng anh ta đang bị nhiễm nó. Cũng chẳng phải với một sự thất vọng như thế; mọi khoảnh khắc hiện tại của sự thất vọng là phải được nhắc trở lại với tính khả thể, mọi khoảnh khắc mà con người trong sự thất vọng là đã bị nhiễm phải nó, đó là tính thường xuyên trong thời gian hiện tại, không có cái gì đang đi tạt ngang qua đây, giống như một hậu quả của hiện tại và đã qua đi xong rồi; ở mọi lúc trong hiện tại của sự thất vọng giống như đang mang lấy trách nhiệm của mọi kinh nghiệm đã qua đi, trong chính tính khả thể như một điều hiện tại. Điều này vốn đi đến từ sự kiện sự thất vọng là một tính chất của tinh thần, là nó có liên quan đến sự vĩnh cửu ở trong chính con người. Nhưng tính vĩnh cửu mà người ấy không thể nào vất bỏ đi được đó, không thể nào, thì vẫn không phải đó là tất cả tính vĩnh cửu; người ấy không thể tách nó ra khỏi người ấy chỉ một lần rồi thôi, điều đó không thể nào khác hơn được như thế, mọi khoảnh khắc mà người ấy không có nó, là do người ấy phải tách nó đi, hay nó đã bị tách ra khỏi người ấy - nhưng nó lại quay trở lại, trong mọi thời khắc mà người ấy đang trong sự thất vọng, và người ấy phải bị thất vọng. Bởi vì sự thất vọng không phải là kết quả của sự mất quan hệ với chính nó. Và mối quan hệ với chính nó mà một người không thể tước bỏ ra khỏi người ấy, hơn nữa nó cũng chính là một, và cùng thuộc về một sự vật, chỉ bởi vì bản ngã vẫn luôn là mối quan hệ với chính nó.

C. Tuyệt vọng là "sự đau yếu, cho tới chết"

Ý niệm về sự đau yếu dẫn tới cái chết, tuy nhiên, phải được hiểu theo một ý nghĩa riêng biệt, đặc thù của nó. Nói theo nghĩa đen, đó là một sự đau yếu mà cái tận cùng, và lối thoát của nó, chính là cái chết. Như vậy, người ta nói về một sự đau yếu đưa tới chết, được coi như đồng nghĩa với sự đau yếu làm chết người. Nhưng theo nghĩa này, sự đau yếu vẫn không thật sự được gọi là sự đau yếu dẫn tới cái chết. Bởi vì trong sự hiểu của người cơ đốc giáo, thì cái chết tự nó là một chuyển dịch sang một đời sống mới. Trong quan điểm này, tức quan điểm của người cơ đốc giáo, thì không có sự đau yếu trần tục của thân xác dẫn đến cái chết. Bởi vì cái chết đích thực, chỉ là giai đoạn sau cùng của sự đau yếu, nhưng chính cái chết lại không phải là sự vật sau cùng. Nếu trong ý nghĩa hẹp nhất mà chúng ta đang nói tới, là sự yếu dẫn tới chết, thì nó phải là một sự kiện mà trong đó sự vật sau cùng chính là cái chết, và cái chết mới chính là sự vật cuối cùng. Và điều này nói chính xác là sự thất vọng.

Thế nên, trong một ý nghĩa khác, và cũng còn mang tính xác định hơn, thì sự thất vọng chính là sự đau yếu đưa đến cái chết. Sự thật rất là sâu xa đối với chân lý mà nghĩa đen vẫn được hiểu, là vì người ta chết vì do sự yếu đuối này, hay muốn nói là sự yếu đuối này sẽ được chấm dứt với cái chết của thân xác. Trái lại, sự khổ ải của niềm thất vọng, mà chính xác là điều này, vẫn không là việc có thể chết. Do thế mà nó vẫn còn nhiều điều chung với tình trạng của sự hấp hối khi người ta đang nằm trên giường bệnh, và chống chọi với cái chết, và vẫn không thể chết. Như vậy, việc bị đau yếu đưa đến cái chết vẫn không phải là có thể chết cho dù nó không phải là hy vọng dẫn tới sự sống; không đâu, sự không hy vọng trong trường hợp này, cho dù ngay cả sự hy vọng sau cùng, tức cái chết, vẫn là không có giá trị. Khi cái chết là sự nguy hiểm lớn nhất, thì người ta hy vọng vào đời sống; nhưng khi người ta trở nên quen thuộc với chính sự nguy hiểm, ngay cả là khủng khiếp hơn nhiều, thì người ta vẫn hy vọng vào cái chết. Như vậy, khi sự nguy hiểm là quá lớn, đến độ mà cái chết trở thành niềm hy vọng của chính con người ta, thì sự thất vọng chính là sự không thể an ủi được của việc không thể chết được.

Trong ý nghĩa sau cùng này, thì niềm tuyệt vọng đó, chính là sự đau yếu dẫn tới cái chết, và sự mâu thuẫn ghê gớm này, là sự đau yếu của chính bản thân của nó, chắc hẳn là luôn luôn dẫn tới sự chết. Bởi vì sự đang hấp hối, có nghĩa là nó đang vượt lên trên hết cả, nhưng việc đang chết cái chết có nghĩa là

để được sống trong kinh nghiệm của chính cái chết; và nếu vì trong một thời khắc duy nhất mà kinh nghiệm này có thể có được, thì cầm bằng nó là kinh nghiệm mãi mãi. Nếu người ta có thể chết vì thất vọng, giống như khi người ta chết về một sự đau yếu, thế thì sự vĩnh cửu ở trong con người đó, cái bản ngã, là có chết trong cùng một ý nghĩa, cũng giống như thân xác chết vì do bệnh tật. Nhưng điều này là điều không thể có được; sự chết do sự thất vọng tự nó biến đổi thường xuyên thành ra sự sống. Con người đang thất vọng thì không thể chết, cũng chẳng phải "con dao lại giết chết được các ý nghĩ", có thể là sự thất vọng làm tiêu hủy được vật vĩnh cửu kia, là chính cái bản ngã, mà nó là nền tảng của sự thất vọng, nhưng bản chất của nó thì không chết, và ngọn lửa của nó thì không thể tắt được. Đúng là sự thất vọng nói chính xác là tự huỷ hoại chính nó, nhưng đó là một sự tự huỷ hoại vô ích, vì nó không thể nào làm được điều gì mà nó muốn; và sự vô ích này, chính là một dạng tự thức mới của sự tự huỷ hoại, mà trong đó, tuy nhiên nó vẫn làm cho người thất vọng luôn không thể làm được điều gì mà mình muốn, hay nói đúng hơn không thể tự huỷ hoại được chính mình. Điều này, có nghĩa là sự thất vọng được nâng lên một năng lực cao hơn, hay đó chính là luật của sự triển khai rộng ra. Điều này cũng chính là sự kích thích nóng bỏng, hay là ngọn lửa lạnh trong sự thất vọng, hay sự âu sầu cắn rứt, mà sự vận động của nó thường xuyên vẫn hướng vào bên trong, sâu xa hơn, và cũng là sự tự huỷ hoại nó một cách thật vô ích. Sự kiện sự thất vọng không thể huỷ hoại được anh ta, thì cũng chẳng hề đem lại điều gì phù hợp hơn cho con người bị thất vọng đó muốn làm hành động tự huỷ hoại chính mình, mà thực tế nó chính là sự đi ngược lại, sự thích hợp này chính xác chỉ là sự dẫn dắt, hay nó chính xác chỉ là việc giữ cho sự đau đớn triền miên thật là hết sức căng kéo, và khiến cho đời sống phải bị đau đớn. Điều này chính xác cũng là lý do mà tại sao anh ta thất vọng - bởi vì anh ta không thể tự huỷ hoại chính mình, không thể bứt nó ra khỏi anh ta, không thể trở thành chẳng là cái gì cả. Điều này cũng chính là công thức căn cơ của sự thất vọng, là sự tăng sốt trong đau yếu của chính bản ngã...

Socrates đã chứng minh sự bất tử của linh hồn từ sự kiện rằng sự đau yếu của linh hồn (tội lỗi) không huỷ hoại được nó giống như sự đau yếu của thể xác vẫn huỷ hoại được thân thể. Cũng như thế, chúng ta có thể chứng minh được sự vĩnh cửu trong con người, từ sự kiện rằng sự thất vọng luôn không thể huỷ hoại được chính bản ngã người ấy, và điều này chính xác cũng là sự dày vò trong sự mâu thuẫn của niềm thất vọng. Nếu chẳng có một điều gì là bất tử trong một con người, thì anh ta cũng không tuyệt vọng; nhưng nếu sự tuyệt vọng có thể huỷ hoại được chính bản ngã của anh ta, thì tất cũng sẽ không thể có được sự tuyệt vọng.

Như vậy tức có nghĩa sự tuyệt vọng đó, cái đau yếu đó trong bản ngã, là cái đau yếu dẫn tới cái chết. Con người đang thất vọng chính là sự đau yếu có thể dẫn đến cái chết được. Trong một ý nghĩa hoàn toàn khác hơn, thì điều đó có thể nói một cách phù hợp về bất cứ một tật bệnh nào, và chúng ta có thể nói rằng sự đau yếu đã tấn công vào chính phần cao quý nhất của người ấy; và như thế con người là không thể chết được. Sự chết vẫn không phải là giai đoạn sau cùng của sự đau yếu, nhưng sự chết là điều tiếp tục cái sau cùng. Để được giải phóng ra khỏi sự đau yếu này qua chính cái chết, đó là điều không thể có được, bởi vì cái chết và sự dày vò của nó... Và cái chết cốt yếu chính là ở sự có thể chết đi được.

Điều này cũng là tình trạng của tuyệt vọng. Tuy vậy và cũng xuyên suốt qua đó, mà nó tránh được sự chú ý của chính người đang thất vọng, tuy nhiên cũng xuyên suốt qua đó, mà người bị thất vọng có thể được thành công (như trong trường hợp cùng loại đó của tuyệt vọng, mà nó vẫn có đặc trưng bởi sự không có ý thức là mình cũng đang ở trong tuyệt vọng), trong sự đánh mất chính mình như thế, mà nó vốn đã được lưu ý ít nhất - tuy nhiên sự vĩnh cửu sẽ làm cho nó thể hiện ra tình trạng của người ấy là

đã bị thất vọng, và nó sẽ vẫn cứ gắn chặt anh ta với chính mình, đến độ mà tuy thế sự dày vò vẫn cứ còn đó, khiến cho người ấy không thể nào bứt nó ra khỏi người ấy được, và nó đã trở thành hiển nhiên không thể nào suy nghĩ được là người ấy đã thành công. Và do thế, mà vĩnh cửu lại phải hành động, bởi vì vẫn có một bản ngã, mà một bản ngã lại là một diễn trình lớn nhất, được tạo ra cho chính con người, nhưng cùng trong một lúc, nó lại là yêu cầu của tính vĩnh cửu ở trên chính người ấy.

Soŕren KIERKEGAARD, Khái niệm về Tuyệt vọng,

Phần I: Tuyệt vọng là ưu tư xao xuyến về cái chết.

FEUERBACH

(1804 -1872)

Học thần học tin lành và triết học ở Berlin, Ludwig Feuerbach theo những giảng khoá của Hegel từ 1824 đến 1826. Năm 1830, quyển Những tư tưởng về cái chết và sự bất tử của ông phát động một cuộc phê phán duy vật về tôn giáo. Quyển sách này sẽ ngăn cản việc dạy đại học của ông. Năm 1836, ông định cư ở Bavière gần cơ xưởng công nghiệp mà vợ ông là người thừa kế.

Mặc dầu sống ở miền quê, Feuerbach vẫn liên lạc thường xuyên với những môn đệ Hegel cánh tả như Ruge, Bauer, Stirner. Năm 1839, ông cho đăng trong tạp chí của nhóm luận văn "Góp phần phê phán triết học Hegel". Cái mưu toan đầu tiên muốn đoạn tuyệt với tinh thần tuyệt đối đó tạo cho ông thành ngọn đuốc của cả một thế hệ dứt khoát nói lời chia tay với hệ thống.

Từ 1839 đến 1845 là thời kỳ sáng tác sung mãn, "đầy chất cách mạng" (theo nhận định của Althusser). Cốt tủy của cơ đốc giáo (1841) là một phê phán về một hiện tượng vong thân tôn giáo; Những nguyên lý của một nền triết học tương lai (1843) là một chuyển cung từ thần học sang nhân loại học; Cốt tủy của tôn giáo (1845) trong đó chủ nghĩa nhân văn của Feuerbach ngã sang chủ nghĩa tự nhiên.

Những quyển khác sẽ tiếp theo, nhưng có phần lặp lại nhiều hơn. Mặc dù có cảm tình với phong trào xã hội mới phát sinh, Feuerbach vẫn xa cách với chính trị. Đám tang ông có hàng ngàn thợ thuyền theo sau quan tài tiễn ông về cõi... phi vĩnh hằng! (Vì ông không tin có cõi vĩnh hằng. Nhưng cái cõi "phi vĩnh hằng" này ở đâu nhỉ? Lại thêm một câu hỏi siêu hình thuộc dạng "bất khả tư nghị"!)

SUY TƯ VỀ CÁI CHẾT VÀ SỰ BẤT TỬ (Pensée sur la Mort et L'Immortalité)

Bản văn này của Feuerbach thời trẻ phê phán niềm tin vào một Thượng Đế ngôi vị và vào đời sống bất tử, tố cáo những hi sinh trong cuộc sống trần gian mà nó bao hàm. Đó là sự khai đoạn / mồi thuốc súng của một thứ triết học duy vật về nội tại (C'est l'amorce d'une philosophie matérialiste de l'immanence).

Khoảnh khắc, hạt minh châu của tồn sinh khả cảm. (L'instant, perle de l'existence sensible)

Chống lại những thái quá của một tư tưởng thuần lý về chủ thể tính, ở đây cảm giác được đồng hoá vào cảm thức tự thân (sentiment de soi), sự đóng đầy cụ thể của khoảnh khắc được phục hồi. Nó không

phải là một điểm bất kì trong tồn tại đồng dạng và đời sống trần gian đối diện với ý tưởng tôn giáo đầy mâu thuẫn về tồn tại vĩnh hằng.

Cảm giác chẳng là gì khác ngoài ý thức cá nhân đồng nhất với chính cá nhân đó, nó không tùy tùng hữu thể, nó chính là hữu thể (1) và mệnh đề: "Tôi là một cá nhân được xác định", chỉ có sự biểu tả và ý nghĩa đích thực trong mệnh đề này: "Tôi là một hữu thể đang cảm thụ". - Vậy mà, thời gian là bất khả phân ly với cảm giác; nếu tôi cảm thụ, chỉ là cảm thụ trong cái bây giờ đang trôi qua, trong cái khoảnh khắc đang bay vèo. Người ta chỉ hình dung thời gian dưới kích thước của chiều dài, như một đường thẳng liên tục; nhưng người ta có thể tự biểu thị mỗi khoảnh khắc độc nhất như một viên ngọc trai, như một giọt nước khi tách rời khỏi dòng chất lỏng liên tục, mang dáng dấp một hình cầu. Tôi chỉ cảm nhận rằng khi, tách rời khỏi dòng sông luôn đều đặn và không dứt của thời gian, là viên ngọc này của khoảnh khắc, tôi tập trung toàn bộ hữu thể mình trong cái không gian hạn hẹp đó (2). Tôi chỉ có những cảm giác xác định, được bao vòng; nhưng trong cảm thức xác định này cá nhân tôi được hàm chứa, toàn bộ hữu thể tôi, bởi vì mỗi cảm thức đặc thù cũng đồng thời là cảm thức của chính tôi. Giống như những tia nắng khi được tập trung trong một cái lò thì tạo ra ngọn lửa và bốc cháy, cũng vậy sự tập trung tất cả hữu thể tôi trong cái lò của khoảnh khắc đốt cháy lên nơi tôi ngọn lửa của cảm giác. Tại sao lại không có sự hưởng thụ liên tục nào (3). Bởi vì một sự hưởng thụ liên tục sẽ không còn là hưởng thụ nữa, bởi vì cảm thức chỉ là cảm thức nếu nó thoáng qua. Chỉ ở nơi nào có những ngắt quãng, những chu kỳ, những thời kỳ, chỉ ở đó mới có cảm giác; nó tan biến trong sự đồng dạng; nơi nào thời gian ngừng trôi, cảm giác cũng thôi không còn nữa và cùng với cảm giác là cá nhân tính. Nếu như trong một cuộc đời khác mà người ta trù xuất thời gian đi, và bạn hứa cho cá nhân một tồn tại riêng tư, cảm giác và nhất là hưởng thụ vĩnh hằng, bạn chỉ tuân theo phóng tưởng cho mọi sự đều có thể, chứ không theo lí trí

Ludwig FEUERBACH, *Suy tư về cái chết và sự bất tử*.

1. Xem bản văn số 3 (của Feuerbach): "*Ý thức về đối vật là tự ý thức của con người.*"
2. *Đối chiếu với Bergson, Bachelard*
3. *Tham khảo công thức kết ước của Faust của Goethe: "Hãy dừng lại, khoảnh khắc ơi, người đẹp lắm"*

(*Bản dịch của Gérard de Nerval*).

GÓP PHẦN PHÊ PHÁN TRIẾT HỌC HEGEL (Contribution à la critique de la philosophie de Hegel)

Hệ thống của Hegel bị phản bác trên hai điểm then chốt:

1. Nó không thể đặt dấu nhấm hết cho lý tính. Ngày mai nó sẽ là triết học giữ những triết học khác, bởi không có bất kì cá thể nào hiện thân cho cái phổ quát nơi mình. Lịch sử vẫn tiếp diễn.

2. Nó không phải trình bày cái thuần lý mà không có tiền giả định. Cứu cách của nó (ý tưởng tuyệt đối) định hướng trước bước phát triển của nó, đó là một cái vòng lẩn quẩn. Biện chứng pháp Hegel chỉ độc thoại thay vì đối thoại với kinh nghiệm. Sau Hegel, tồn sinh khả cảm lại trở thành đối tượng/ nguyên

liệu thô cho suy tư.

Nơi Hegel sự phóng thể chỉ là giả vờ (Chez Hegel, l'aliénation n'est qu'une feinte)

Theo Hegel, ý tưởng tuyệt đối vượt qua và tập hợp nơi nó mọi giai đoạn, mọi đặc thù, mọi đối lập. Quá trình tự phát triển của nó không ngừng nghỉ ngay cả trong thời kỳ phân ly, phóng thể. Theo Feuerbach, Hegel trình bày những phóng thể đã được giải quyết trước trong tư tưởng. Ông chỉ còn viết ra cái gì đã được hoà giải trong tư tưởng. Sự phê phán này bẻ gãy - theo nghĩa nghiêm xác - hữu thể học.

Triết học Hegel trình bày cho chúng ta, ngay từ khởi điểm, một sự mâu thuẫn giữa chân lý và tính khoa học, giữa yếu tính và hình thức (1), giữa tư tưởng và chữ viết. Về hình thức, ý tưởng tuyệt đối có lẽ không được tiền giả định, nhưng trong nội dung thì có. Những giai đoạn trung gian mà Hegel cho đi trước nó, ông đã nghĩ chúng như là được xác định bởi ý tưởng tuyệt đối (2). Hegel không bị vong thân (entaussert - aliéné), ông không quên ý tưởng tuyệt đối, nhưng ông đã nghĩ trong tiền giả định của ý tưởng điều đối nghịch từ đó ý tưởng được sản sinh. Nó đã được chứng minh trong thực tế trước khi được chứng minh một cách hình thức: đó là lý do tại sao nó luôn luôn là không thể chứng minh, luôn luôn là chủ quan đối với người khác (3), người ấy đã nhận ra trong đối thể của ý tưởng một tiền đề mà ý tưởng tự phóng ra trước nó. Sự phóng thể của ý niệm (l'aliénation de l'idée) (4) như vậy có thể nói là một sự giả vờ; nó làm bộ như thế, nhưng nó không coi là nghiêm chỉnh; nó chỉ đùa thể thôi.

Ludwig FEUERBACH, *Góp phần phê phán triết học Hegel (1838-1845)*.

- 1. Yếu tính (nội hàm thực sự) và hình thức thích hợp nhất nơi lý tính theo Hegel*
- 2. Nó là cứu cánh của chúng ta mà chúng ta là sự tự phát triển*
- 3. Sự tự trình bày chân lý như thế lại trở thành xác tính đơn thuần của tác giả*
- 4. Thì tiêu cực (moment négatif), cũng là cốt yếu, của biện chứng Hegel. Ý niệm tự đánh mất trong cái khác với mình trước khi khám phá ra rằng nó là chân lý của cái khác đó và do vậy tự hoà giải với chính mình.*

YẾU TÍNH CỦA CƠ ĐỐC GIÁO (L'essence du Christianisme) - 1841.

Ý thức phân biệt người chủ yếu khác với thú vật. Nhưng nó không để cho con người là một con vật không thay đổi. Từ nay chính tương quan với đối tượng là sự khẳng định tự thân. Tương quan với Thượng Đế khai lộ yếu tính của con người, cá nhân và chủng loại, cá nhân trong chủng loại.

Mọi thuộc tính đặt vào nơi Thượng Đế đều nói lên yếu tính của con người bị khách thể hoá, bị vong thân. Bí ẩn của siêu việt là nội tại (Le secret de la transcendance est immanent) - Vậy là bí ẩn của tôn giáo chính là chủ nghĩa vô thần. Cơ đốc giáo cho Thượng Đế có ngôi vị, nhưng thực tế bằng cách đó nó làm cho nhân vị (la personne humaine) trở thành siêu nhiên: nó vụt thoát khỏi những cưỡng chế tự nhiên để đạt đến cái chính yếu tính của mình.

Không có đối tượng, con người chẳng là gì cả (Sans l'object, l'homme n'est rien).

"Đối tượng qua đó một chủ thể quy về bởi yếu tính và tất yếu, chẳng gì khác hơn là chính yếu tính của chủ thể đó, nhưng đã bị khách thể hoá". Tương quan đó với sự khẳng định tự thân. Suy tư về con người (nhân loại học - Herméneutique) của mối tương quan này giữa người với những đối vật và giữa người với người (chủng loại và cá nhân).

Vậy là chính nhờ tiếp xúc với đối tượng mà con người trở thành có ý thức với chính mình: ý thức về đối tượng cũng là tự ý của con người. Chính nơi đối tượng của nó mà bạn biết về con người; chính nơi đó mà yếu tính của nó hiện ra với bạn: đối tượng là yếu tính con người được khái lộ, là bản ngã đích thực và khách quan của nó. Và không chỉ đúng với những đối tượng tinh thần, điều này còn áp dụng với cả những đối tượng khả giác. Bởi chúng là những đối tượng của nó, và tùy theo ý nghĩa mà chúng là thế, những đối tượng xa nhất của con người cũng là những khái lộ về yếu tính con người. Cả mặt trăng và mặt trời, lẫn các vì sao, tất cả đều kêu vang lên với con người câu: "Người hãy tự biết mình" (1). Hẳn thấy chúng và thấy chúng đúng như hẳn thấy chúng, điều đó làm chứng cho yếu tính của con người. Con vật, chỉ cảm ứng với tia sáng cần thiết cho sự sống; con người đi xa hơn: nó còn quan tâm đến cả ánh sáng lãnh đạm của vì sao xa nhất. Chỉ con người mới có những niềm tin và những xúc động thuần khiết, trí tuệ và vô vị lợi - chỉ có con người ăn mừng những lễ hội của tầm nhìn lý thuyết (la vision théorique) (2). Con mắt đắm mình vào sự chiêm ngưỡng bầu trời đầy sao, nhận thức ánh sáng này không để làm gì nhưng cũng không nguy hiểm, hoàn toàn xa lạ với Trái Đất và những nhu cầu của nó, nhìn thấy trong ánh sáng này, yếu tính và nguồn gốc của nó. Con mắt vốn bản chất tự trời. Đó là lý do tại sao con người chỉ vươn lên khỏi mặt đất bằng con mắt; đó là lý do tại sao lý thuyết chỉ bắt đầu khi tia nhìn hướng lên trời - Các triết gia đầu tiên là những nhà thiên văn (3). Trời cao nhắc nhở con người sứ mệnh của nó là sinh ra không chỉ để hành động, mà còn để chiêm ngưỡng.

Ludwig FEUERBACH, *Yếu tính của cơ đốc giáo*

- 1. Châm ngôn của Socrate (theo truyền thống đối tượng của triết học là con người chứ không còn là thiên nhiên nữa)*
- 2. Tiếng Hy Lạp theoria nghĩa là tầm nhìn, sự chiêm ngưỡng*
- 3. Tham khảo Aristote, siêu hình học, A1. (Đối với một kiểu giải thích khác, tham khảo Heidegger, thư về chủ nghĩa nhân bản).*

Thượng Đế chính là con người bị phóng thể (Dieu, l'homme lui-même aliéné).

Bởi vì mối tương quan của chủ thể với khách thể cốt yếu là sự khẳng định yếu tính của chủ thể, Thượng Đế ngồi vị, chủ động và đạo đức chẳng có gì khác hơn là yếu tính của con người được con người đặt lên bên trên chính mình, vì như thế nó vừa phóng lớn họ lên vừa làm họ khiếp sợ. Như vậy, tôn giáo chính là sự phóng thể. Con người càng tỏ ra khiêm cung tự hạ trước siêu việt mà chính nó đã tạo ra, thì nó càng khẳng định trong ảo tưởng điều mà chủng loại có khả năng làm (chủ nghĩa nhân văn).

Con người - và đó là huyền nhiệm của tôn giáo - khách thể hoá yếu tính của mình, sau đó tự tạo thành khách thể của hữu thể được khách thể hoá, được chuyển thành chủ thể (1) và một nhân vị; hẳn suy tư về mình, hẳn là đối tượng cho chính mình, nhưng như là đối tượng, một hữu thể khác hơn là nó. Đó là chuyện xảy ra ở đây. Con người là một khách thể của Thượng Đế. Rằng con người tốt hay xấu chẳng

phải là không can hệ chi đến Thượng Đế. Không phải đâu! Thượng Đế quan tâm sâu sắc, không lơ lửng giây phút nào, sao cho con người phải tốt; ngài muốn hẳn tốt và hạnh phúc - bởi vì không có lạc phúc nào mà lại không có lòng tốt. Vậy là con người tôn giáo lại nói ngược với hư vô trong hoạt động của con người khi cho những ý định và những hành động của mình thành một đối tượng của Thượng Đế; khi biến con người thành những mục đích của Thượng Đế - bởi tất cả cái gì là đối tượng cho tinh thần đều là mục đích cho hành động - và biến hoạt động thiêng liêng thành phương tiện cứu rỗi cho con người. Thượng Đế hoạt động để cho con người tốt và hạnh phúc. Chính như thế mà con người ngay trong thời kỳ mà nó có vẻ như bị hạ thấp sâu xa nhất, thì trong thực tế lại được xiển dương cùng cực (2). Chính như thế mà nơi Thượng Đế và thông qua Thượng Đế con người không có mục đích nào khác hơn là chính mình. Có lẽ con người lấy Thượng Đế làm mục đích, nhưng bởi vì Thượng Đế không có mục đích nào khác hơn là sự cứu rỗi tinh thần vĩnh hằng cho con người; vậy là con người chỉ còn có mỗi mục đích là chính mình. Hoạt động thần thánh không phân biệt với hoạt động con người.

Và và chẳng làm thế nào mà hoạt động thần thánh lại có thể tác động trên tôi như là trên đối tượng của nó, nếu đó là một hoạt động khác, một hoạt động cơ bản là khác, và cũng thế làm thế nào mà nó tự đề ra một mục đích nhân văn, mục đích cải thiện con người và đem lại hạnh phúc cho nó, nếu chính nó không phải là một hoạt động nhân văn? Chẳng phải là mục đích quyết định hành động hay sao? Nếu con người tự gán cho mục đích là sự cải thiện đạo đức của mình chính vì nó có những quyết định thiêng liêng và nuôi dưỡng những dự tính thiêng liêng; nhưng nếu Thượng đế có mục đích là sự cứu rỗi con người, chính vì ngài có những mục đích nhân văn và một hoạt động nhân văn đáp ứng cho những mục đích đó. Đó là tình trạng con người chỉ có nơi Thượng Đế chính hoạt động của mình làm đối tượng (3). Nhưng bởi vì nó chỉ quan niệm hoạt động của chính nó dưới hình thức một hoạt động khách quan và tách biệt với nó, và chỉ quan niệm điều thiện dưới hình thức một đối tượng, sự khích động và thôi thúc sẽ tất yếu đến với nó, không phải từ chính nó mà từ đối tượng kia. Nó chiêm ngưỡng yếu tính của mình bên ngoài nó (4), và yếu tính đó như là điều thiện. Lúc đó, quá hiển nhiên, và đó chỉ là một kiểu trùng phức luận (tautologie), rằng sự thôi thúc về điều thiện cũng chỉ có thể đến với nó từ chính cái nơi mà nó đã chuyên chờ điều thiện.

Thượng Đế là cái chủ quan nhất và đặc thù nhất trong yếu tính của con người được trích li và trừu xuất từ con người: như vậy con người không thể hành động từ chính mình, bởi vì mọi điều thiện đến từ Thượng Đế. Thượng đế càng có tính chủ quan và tính nhân văn và con người càng buông rơi chủ thể tính và nhân tính của mình, bởi vì Thượng Đế chính là tự ngã bị phóng thể (5) của con người và rằng tuy thế con người lại vội vàng chiếm hữu trở lại.

Ludwig FEUERBACH, *Yếu tính của Cơ đốc giáo*

1. Lưu ý mọi xoay vòng/ phản phục này (*retournements*) theo dòng văn mạch - Đó là ngôn ngữ của quá trình phi phóng thể hoá (*désaliénation*)
2. Như vậy ý tưởng về siêu việt tính thiêng liêng (*la transcendance divine*) được giải thích bởi và trong tính nội tại (*l'immanence*). "Thời hiện đại có nhiệm vụ thực hiện và nhân hoá Thượng Đế - biến đổi và dung hoá thần học thành nhân học" (Những nguyên lý của một triết học cho tương lai).
3. Thế tục hoá thần học

4. Sự phóng thể (Aliénation)

5. Tiếng Đức *entäußertes* là ngoại tại hoá (*exteriorisé*). Nơi Hegel từ này thường được dùng theo nghĩa phóng thể (*aliéné*).

YẾU TÍNH CỦA TÔN GIÁO (L'essence de la Religion)

Trong khoảng 100 trang, sau quyển Yếu tính của cơ đốc giáo, sự phê phán của Feuerbach ngã sang hướng duy nhiên (*naturaliste*) và nói chung, lại không tân kỳ bằng: tôn giáo phát sinh từ cảm thức về sự lệ thuộc mà con người cảm thấy đối với thiên nhiên nó vượt qua con người từ mọi mặt. Thượng Đế chính là thiên nhiên được nhân vị hoá (*Dieu est la nature personnifiée*).

Sự hoàn hảo là sự thoả mãn lẫn nhau những nhu cầu

Người ta không thể suy nghĩ về những phẩm chất của một hữu thể mà không nghĩ đến tương quan của chúng với những đối vật hay một hữu thể khác. Những ý tưởng về hữu thể thiêng liêng duy nhất, tinh thần hoàn hảo, thân xác bất tử và bất hoại đều là sản phẩm của trí tưởng tượng và chúng thật mâu thuẫn. Tính tương hỗ (*la réciprocité*) của những nhu cầu và những hưởng thụ (được yêu/ yêu), đó là sự hoàn hảo nơi trần gian.

Cũng giống như thân xác thuộc trời (1) là một thân xác nhưng không có gì tạo thành một thân xác, cũng vậy hữu thể thiêng liêng là một hữu thể nhân vị mà không có tính nhân vị, thực mà không có thực tính, sống mà không có sự sống. Cũng giống như thân xác thuộc trời có tất cả mọi cơ quan, nhưng không mục đích, không nền tảng và không nhu cầu, cũng vậy hữu thể thiêng liêng có tất cả mọi phẩm tính của con người, tinh thần, trí thông minh, ý chí và tình yêu, nhưng không có chút nhu cầu nào về những thứ đó, bởi vì tinh thần giả thiết thân xác, ý chí giả thiết sự thiếu ý chí, tình yêu giả thiết sự thiếu vắng, ước muốn một cái gì (2). Cũng giống như thân xác thuộc trời chỉ là một thứ xa xỉ thuần túy, cũng vậy hữu thể thiêng liêng trong thần học là hữu thể thừa thãi nhất đời, do vậy chỉ là một thứ hữu thể chỉ nhằm thoả mãn những nhu cầu tưởng tượng, vô ích. Những nhu cầu thật sự chỉ có thể được thoả mãn bởi một hữu thể cũng đầy nhu cầu. Nếu người đàn bà không cần đàn ông thì cũng không thể thoả mãn đàn ông. Nếu nàng thành công trong việc thoả mãn cho người đàn ông, đó là vì trong sự thoả mãn đó của người đàn ông chính nàng cũng được khoái lạc (3). Ai không có tình cảm cho mình thì cũng chẳng có tình cảm cho người khác. Tình yêu làm cho những hữu thể nó tác động đến trở nên hạnh phúc bởi vì mỗi người có ý thức khi hành động vì lợi ích của người mình yêu thì như thế là mình cũng hành động vì lợi ích của chính mình, khi làm điều tốt cho người mình yêu là mình cũng đem lại điều cực tốt cho mình. Sự hoàn hảo không phải là sự vắng mặt các nhu cầu mà là sự thoả mãn tối đa các nhu cầu. Sự hoàn hảo của thế giới không có nền tảng trong tồn tại tưởng tượng của một hữu thể bên ngoài hay bên trên nó; mà có nền tảng trên điều này, là mọi hữu thể thực sự ở trong vũ trụ đều cần có nhau và bổ sung cho nhau.

Ludwig FEUERBACH, *Yếu tính của tôn giáo*.

1. Theo thần học Cơ đốc giáo, thân xác người phàm sẽ phục sinh thành thân xác thuộc trời, hoàn hảo, vinh quang, bất tử

2. Vậy mà Thượng Đế không có thân xác, không lệ thuộc, không thiếu thốn gì. Một tình

thần không liên quan đến cái gì cả, thì là cái gì vậy?

3. Sự hỗ tương khoái lạc tạo thành một sự kiện xã hội.

MARX

(1818 - 1883)

Từ một chàng trai trẻ con nhà tư sản ở Rhénanie, tiến sĩ triết học (1841), người trí thức tự do cấp tiến trong môi trường những môn đệ Hegel cánh tả, chỉ vì vài bài báo chống lại tính pháp lý của nước Phổ đã đủ làm trở thành, từ 1843, một kẻ lưu vong ở Paris, ở Bruxelles, rồi ở Luân Đôn. Trong những cuộc lưu đầy đó, Karl Marx gặp gỡ nhiều trí thức khác cũng là nạn nhân của một vụ liên minh thần thánh, và ông cũng gặp những chiến sĩ công nhân, những người xã hội không tưởng.

Ông phê phán quan niệm củ a Hegel về nhà nước như người hoà giải các đương sự kinh tế. Tình trạng phóng thể (vong thân - l'aliénation) của những người sản xuất trong những quan hệ lao động hiện đại chứng tỏ rằng mặc dù tham vọng của Hegel muốn kết thúc triết học, song thực tại vẫn còn để suy nghĩ.

Marx kết giao với Engels một tình bạn tuyệt vời rất hiếm có: hai người viết chung nhiều tác phẩm, sát cánh nhau trong đấu tranh cho lý tưởng, đồng cam cộng khổ suốt cả cuộc đời. Họ cùng nhau lìa xa những gì còn là trù tượng trong sự phê phán tôn giáo của Feuerbach và những môn đệ Hegel cánh tả (quyền hệ tư tưởng Đức) và Marx bác bỏ những giải pháp thuần ngôn từ về những mâu thuẫn với Proudhon. (Sự khốn cùng của triết học - Misère de la philosophie - chống lại quyền Triết học về sự khốn cùng - Philosophie de la misère của Proudhon).

Trước cảnh đời ngang trái vì sự đối kháng gay gắt giữa tình trạng khốn cùng của đại đa số người lao động và sự xa hoa phè phỡn của thiểu số quyền thế, giàu có, và trước sự áp bức, triết gia nhìn ra con đường tranh đấu. Hành động thực tiễn cần có lý thuyết nhưng không phải qui vào lý thuyết vì hành động không chỉ đơn thuần là áp dụng. Là người kích hoạt cho liên đoàn những người Cộng Sản (1847) Marx đã thuyết phục được mọi người nháp nhận tiếng gọi xung trận của ông: "Vô sản tất cả các nước, hãy đoàn kết lại" - Ông soạn thảo tuyên ngôn đảng Cộng Sản (1848).

Hành động và tư tưởng của ông sẽ tìm thấy chất liệu để tự điều chỉnh trong thất bại của cách mạng từ 1848 đến 1851 (Những cuộc đấu tranh giai cấp ở Pháp, ngày 18 tháng sương mù của Louis Bonaparte) nhân tường trình về những cuộc đấu tranh kinh tế và chính trị.

Sau 1848, Marx khởi động cuộc tranh đấu lâu dài để thành lập đệ nhất quốc tế liên đoàn lao động (1864) nối kết nỗ lực thống nhất giai cấp thợ thuyền và yêu cầu sự sáng sửa mạch lạc trong phê phán lý thuyết mà Marx cho rằng có vẻ phòng thủ nơi những người theo Proudhon, chống nhà nước quá sớm nơi Bakunine hay quá hẹp hòi nơi Blanqui.

Trong cuộc sống lưu vong ở Luân Đôn, Marx rất nghèo, phải nhờ sự giúp đỡ của Engels và những khoản nhuận bút ít ỏi từ các bài báo.

Từ đầu những năm 1850, Marx lao vào nghiên cứu cấu trúc kinh tế của những xã hội, mà ông nhìn nhận là cơ sở vật chất của chúng: Tư bản luận trước tiên là một phân tích khoa học về chủ nghĩa tư bản Anh

quốc; đó cũng là sự "phê phán kinh tế chính trị" bởi nó soi sáng tính cách lịch sử chứ không phải vĩnh hằng của những phạm trù của tư tưởng kinh tế; cuối cùng đó là sự hiệu chỉnh toàn bộ những tương quan giữa lý thuyết, thực tiễn và những cuộc đấu tranh cải cách.

Một công trình khổng lồ còn dang dở. Lẽ ra phải được tiếp theo bởi sự nghiên cứu không kém cụ thể về những tiến trình chính trị và ý thức hệ. Sự vắng mặt của cuộc nghiên cứu đó, mặc dầu có những chỉ dẫn rõ ràng, đã góp phần đưa đến một kiểu giải thích "duy kinh tế" đối với chủ nghĩa Marx, kiểu cường điệu quá đáng thuyết tất định kinh tế trên diễn tiến lịch sử, điều mà chính Marx và Engels về cuối đời, đều tố cáo.

Những bản văn được soạn thảo trong thời kỳ Công xã Paris (1871) và nhân cương lĩnh Gotha (1875) của phe xã hội dân chủ Đức nhấn mạnh trên nhu cầu đối với giai cấp thợ thuyền là phải luôn luôn gắn liền những cuộc đấu tranh kinh tế với những viễn tượng chính trị, phải chiếm lấy nhà nước để bẻ gãy bộ máy đàn áp, thắt chặt những liên minh xã hội rộng lớn và thiết lập nền chuyên chính vô sản như là giai đoạn cách mạng để dân chủ hoá dần dần toàn thể xã hội.

ENGELS

(1820 -1895)

Friedrich Engels sinh ở Barmen vùng Rhénanie nơi bố ông lập nhà máy sợi. Ở Berlin, năm 1841-1842 ông tới đại học và giao du với những môn đệ trẻ của Hegel. Nhưng ông chỉ gặp Marx vào năm 1842 ở Cologne - Được bồ phái qua chi nhánh ở Manchester, Anh quốc, ở đó ông nhìn thấy rõ sự khốn cùng của những người lao động (tình cảnh tầng lớp lao động Anh quốc ra đời năm 1845). Từ đó ông liên lạc với nhiều tổ chức cách mạng và xuất bản nhiều ấn phẩm- Ông gặp lại Marx ở Paris năm 1844. Từ sự đồng tâm nhất trí của họ về nhiều vấn đề quan trọng sẽ nảy sinh một tình bạn sâu sắc và lâu bền đến trọn đời và một sự hợp tác toàn diện, vĩnh viễn. Trở về nước Đức khi xảy ra cuộc cách mạng năm 1848-1849, Engels tham gia vào cuộc đấu tranh vũ trang. Năm 1850, ông ấn hành quyển Cuộc chiến nông dân ở Đức trong đó ông nghiên cứu những cuộc khởi nghĩa từ năm 1525 như là cách mạng tiền tư sản.

Quay về Anh quốc, ông tham gia vào những cuộc đấu tranh tổ chức của Quốc tế và biên soạn hay dịch nhiều bài báo về những tình huống xã hội và chính trị.

Những nghiên cứu của ông về biện chứng của thiên nhiên bị gián đoạn do cuộc luận chiến chống Duhring vào năm 1878, bị ngưng vì cái chết của Marx, cho những nhu cầu hoàn tất bộ tư bản luận. Những công trình ở thời kỳ cuối đời ông (Nguồn gốc của gia đình, của quyền tư hữu và của nhà nước, 1884 và quyển Ludwig Feuerbach và sự cáo chung của triết học cổ điển Đức, 1886) được đánh dấu bởi những cuộc tranh luận của Đề nghị Quốc tế (những công đoàn cách mạng hay do ưu thế của đảng dân chủ - xã hội Đức, một liên minh đại nghị). Từ đó xuất phát những cố gắng của Engels chống lại ảnh hưởng Tân phái Kant trong triết học và cách ông trình bày quan niệm của Marx về lịch sử như là chủ nghĩa xã hội khoa học và như giai đoạn biện chứng mới của tư tưởng duy vật không phải là không có ảnh hưởng lâu dài lên các cuộc tranh luận của những người Mác-xít (Plekhnov, Jaurès, Labriola, George Lukacs, Henri Lefèbvre...)

"Thanh toán công nợ với ý thức triết lý xưa cũ của chúng ta".

Sự phê bình của Feuerbach về hệ thống của Hegel, tạo ra một lịch sử mở trong đó hành động có thể cách tân. Sự phê phán của ông về tình trạng phóng thể/ vong thân tôn giáo đem lại thị hiếu hướng về trần gian và ý hướng về cái cụ thể. Nhưng nơi Feuerbach sợi dây kết nối cá nhân với chủng loại còn bỏ qua hoạt động thực tiễn của chủng loại để sống còn. Cần phải xét lại triết học theo quan điểm thực hành.

Chẳng vì thế mà ta rơi trở lại trong Hegel đầu sức mạnh của biện chứng pháp để suy tư cái mới nó nổi lên - một cách mâu thuẫn - từ chính trong cái cũ. Vậy là phải tiến hành một cuộc phê phán cách mạng, lật đổ chủ nghĩa duy tâm và vượt qua tình trạng lực bất tòng tâm của chủ nghĩa duy vật trong phong trào Khai sáng để suy tư về đặc tính của hành động con người trong thiên nhiên và trong lịch sử.

PHÊ PHÁN TRIẾT HỌC PHÁP QUYỀN CỦA HEGEL (Critique de la philosophie du droit de Hegel)

Đây là sự phê phán các đoạn văn từ 261-313 trong quyển Triết học pháp quyền của Hegel. Đối với chàng Marx trẻ, sự giải phóng tôn giáo và chính trị chưa đội vòng vương miện cho công cuộc giải phóng con người. Cuộc giải phóng này còn đòi hỏi giải phóng xã hội, đấu tranh cách mạng và sự thấu hiểu lý thuyết về các xã hội.

Một chủ nghĩa chống giáo điều từ nguyên tắc (Un antidogmatisme de principe).

Lý thuyết về lịch sử không phải là một học thuyết và nó không kêu gọi cuộc cải giáo nào. Nó chỉ là tiến trình của ý thức về thực tiễn theo dòng những cuộc đấu tranh.

Tôn giáo là ảo tưởng. Nhưng đâu là cái thế giới cần đến ảo tưởng? Sự tuyên truyền vô thần còn nằm trên lãnh vực của chủ nghĩa giáo điều tôn giáo, khi đánh đổ ý tưởng về Thượng Đế. Tiến trình phi phóng thể hoá (désaliénation) thực sự phải đi qua lý thuyết xã hội và chính trị của sự sản sinh ra những phóng thể.

Chúng tôi không tự giới thiệu với bản dân thiên hạ rằng chúng tôi là những nhà lập thuyết với một nguyên lý mới: đây là chân lý, hãy quì gối trước nó! Chúng tôi chỉ mang lại cho thế giới những nguyên lý mà chính thế giới đã phát triển trong lòng nó. Chúng tôi không bảo nó: hãy để đấy, những cuộc đấu tranh của anh, đó là những chuyện vô vị, nhằm nhĩ; chúng tôi sẽ hét to cho anh nghe lệnh xung trận đích thực. Chúng tôi chỉ cho anh ta thấy tại sao anh ta chiến đấu đúng, và ý thức về chính mình là cái mà anh ta phải chinh phục, dầu muốn hay không (1).

Karl MARX, Thư gửi Arnol Rouge (*tháng 9, 1843*)

1. Từ lâu thế giới có giấc mộng về một vật mà chỉ cần có ý thức rõ ràng để sở hữu nó thật sự

Phê phán tôn giáo

Nền tảng của sự phê phán là con người tạo ra tôn giáo, tôn giáo không tạo ra con người. Nói cách khác tôn giáo là tự ý thức và tự cảm nhận của con người, không tìm được bản thân hay lại đánh mất mình. Nhưng con người (1) không là một hữu thể trừu tượng sống bên ngoài thế giới. Con người là thế giới

của con người, quốc gia, xã hội. Quốc gia này, xã hội này sản sinh ra tôn giáo, một ý thức thể giới nghịch đảo, vì chúng là một thể giới đảo ngược. Tôn giáo là ý thức chung về thể giới đó, bản tóm tắt mang tính bách khoa, tính lô-gích của nó ở dạng phổ thông, điểm danh dự (point d'honneur) về duy linh của nó, sự nhiệt tình, sự thưởng phạt về đạo đức, sự hoàn thành trang trọng, niềm an ủi và sự biện minh phổ quát của nó. Nó là sự thực hiện hoá không tưởng (la réalisation fantastique) về bản chất con người vì bản chất của con người không có thực. Do đó cuộc đấu tranh chống lại tôn giáo là cuộc chiến gián tiếp chống lại thể giới khác, mà tôn giáo là hương vị tinh thần của nó.

Nỗi cùng cực tôn giáo một đảng là cách diễn đạt về nỗi cùng cực thực và đảng khác là sự phản kháng chống lại nỗi cùng cực thực (2). Tôn giáo là tiếng thở dài của thụ tạo bị áp bức, là trái tim của thể giới không có trái tim, cũng như nó là tinh thần của những điều kiện xã hội trong đó tinh thần đã bị loại trừ. Tôn giáo là thuốc phiện ru ngủ quần chúng.

Muốn huỷ bỏ tôn giáo như là thứ hạnh phúc hư ảo của con người, cần phải có một hạnh phúc thực. Nhu cầu chấm dứt các ảo tưởng về thân phận của nó là nhu cầu chấm dứt điều kiện cần các ảo tưởng (3). Do đó sự phê phán tôn giáo ngay từ trong trứng nước là sự phê phán cái thung lũng nước mắt kia, mà tôn giáo là vầng hào quang.

Sự phê phán nhô đi các bông hoa tưởng tượng khỏi xiềng xích, ngõ hầu để con người khỏi phải mang xiềng xích tưởng tượng hay để được ủi an, nhưng để con người tỉnh mộng để con người nghĩ, hành động, định hướng thực tại của mình giống như một con người được tỉnh mộng và đạt tới lí trí, để con người xoay quanh chính mình và quanh mặt trời thực của mình. Tôn giáo chỉ là mặt trời hư ảo xoay quanh con người bao lâu con người không còn xoay quanh chính mình nữa.

Do đó, nhiệm vụ của lịch sử, một khi thế giới xa rời chân lý biến mất, là để thiết lập chân lý của thế giới. Nhiệm vụ trực tiếp của triết học, thứ sẵn sàng giúp đỡ lịch sử, một khi hình thức lãnh mạnh của tình trạng tự tha hoá con người bị vạch mặt, là để vạch mặt tình trạng tự tha hoá trong các hình thức không lãnh mạnh của nó. Do đó, sự phê phán thiên đảng biến thành sự phê phán trái đất, sự phê phán tôn giáo thành sự phê phán quyền lợi và sự phê phán thần học thành sự phê phán chính trị*. Ở đây Marx đề cập tới bài phê phán tôn giáo của triết gia người Đức tên Ludwig Feuerbach (1804-1872) như là một dự phóng về bản chất con người bị tha hoá. Marx lí luận là việc phơi bày tôn giáo như sự tự tha hoá là không đủ mà chúng ta phải phơi bày thêm các điều kiện xã hội và chính trị tha hoá sinh ra nguyên cơ cho việc tự tha hoá tôn giáo.

... Thế giới tôn giáo chỉ là sự phản ánh thế giới thực. Và đối với một xã hội đặt nền tảng trên việc sản xuất hàng hoá + Hàng hoá không chỉ là những thứ tiêu dùng mà còn là những thứ để mua và bán. Một xã hội đặt nền tảng trên sự sản xuất hàng hoá là một xã hội tư bản chủ nghĩa, trong đó các nhà sản xuất nói chung bước vào các mối quan hệ xã hội bằng cách xử lý các sản phẩm của họ là hàng hoá và các giá trị, nhờ đó họ giảm lao động riêng cá nhân của họ xuống tiêu chuẩn của lao động con người thuần nhất-đối với một xã hội như thế, Kito giáo với việc thờ phụng (cultus) con người trừu tượng của nó, đặc biệt hơn trong các sự phát triển giai cấp tư sản của nó, đạo Tin lành, Thần thánh v.v... là hình thức tôn giáo phù hợp nhất. Trong các phương thức sản xuất cổ xưa thuộc châu Á hay các nơi khác (+ Phương thức sản xuất là cấu trúc kinh tế của một xã hội trong cả các chiều kích vật lý và xã hội của nó. Theo Marx, có một vài loại phương thức sản xuất khác nhau xuyên suốt lịch sử: cổ xưa [thuộc châu Á và nô lệ], phong kiến, và tư bản chủ nghĩa). Chúng ta thấy rằng sự chuyển đổi các sản phẩm thành hàng hoá, và sự chuyển đổi con người thành người sản xuất hàng hoá, giữ một vị trí phụ thuộc, tuy

nhiên nó gia tăng về tầm quan trọng khi hàng hoá thô sơ ngày càng tiến gần đến sự phân huỷ. Các quốc gia thương mại, có thể gọi như thế, tồn tại trong thế giới cổ xưa chỉ nhờ các kẽ hở của nó, giống như các thần của Épicure, trong thế giới con người (Intermundia) hay dân Do Thái trong cách nhìn của xã hội Ba Lan (Epicure (341-270 trước Công nguyên) là một triết gia Hy Lạp cổ đã suy luận rằng các thần là vật chất, là niềm vui tìm thấy các hữu thể tồn tại trong vương quốc tách biệt khỏi thế giới con người-Intermundia-và những ai theo đuổi công việc của riêng mình mà không màng đến con người). Các tổ chức sản xuất của xã hội cổ đó là cực kỳ đơn giản và sáng sủa khi đem so sánh với xã hội tư bản. Nhưng chúng ta lại được tìm thấy, hoặc trên sự phát triển non nớt của con người xét theo từng người một, những con người chưa cắt đứt dây rốn đã ràng buộc họ với đồng loại của mình trong cộng đồng bộ lạc ban sơ, hoặc dựa vào các mối quan hệ trực tiếp của sự khuất phục. Họ có thể phát triển và tồn tại chỉ khi sự phát triển năng lực lao động sản xuất không nâng cao vượt xa giai đoạn thấp, và vì thế, khi các mối quan hệ xã hội trong lĩnh vực đời sống vật chất, giữa người với người, và giữa người với thiên nhiên, thu hẹp. Sự thu hẹp này được phản ánh trong việc tôn sùng thiên nhiên thời cổ xưa, và trong các yếu tố khác của các tôn giáo phổ thông. Trong bất kì trường hợp nào, sự phản ánh tôn giáo của thế giới thực cuối cùng chỉ có thể tiêu tan khi các mối quan hệ thực tiễn của đời sống hàng ngày không cung cấp cho con người điều gì ngoài các mối quan hệ hoàn toàn chỉ có thể nhận thức được bằng trí óc và hợp lí với đồng loại và với thiên nhiên.

Quy trình đời sống của xã hội được dựa vào quá trình sản xuất vật chất, không cời bỏ về bề ngoài thần bí của nó cho tới khi nó được những con người tự nguyện hợp tác coi là sự sản xuất, và được điều chỉnh một cách có ý thức theo đúng với kế hoạch đã định** (Đây là khái niệm của Marx về xã hội cộng sản). Tuy nhiên, điều này đòi hỏi xã hội phải có một cơ sở vật chất vững chắc hay các điều kiện tồn tại khi đến lượt chúng là sản phẩm tự sinh của một quá trình phát triển lâu dài và khó nhọc.

Tuy nhiên toàn bộ tôn giáo chẳng là gì ngoài sự phản ánh tưởng tượng trong đầu óc con người về các sức mạnh bên ngoài chi phối cuộc sống hàng ngày của họ; một sự phản ánh mà trong đó những sức mạnh trần gian mang dáng dấp của các sức mạnh siêu nhiên. Trong các giai đoạn đầu của lịch sử, các sức mạnh tự nhiên được phản ánh đầu tiên và trong quá trình tiến hoá thêm nữa đã trải qua các cuộc hoá thân khác nhau và đa dạng nhất giữa những con người khác nhau. Quá trình ban đầu này đã được truy nguyên bằng khoa thần thoại so sánh (la mythologie comparée), ít nhất trong trường hợp những người thuộc ngôn ngữ Ấn-Au, từ bản gốc nơi kinh Vedas của Ấn Độ, và khi những tiến hoá xa hơn, nó được giải thích chi tiết giữa những người Ấn Độ, Ba Tư, Hy Lạp, La Mã, Đức và khi mà vật chất còn có sẵn, cũng giữa những người Xen-tơ, Lat-vi-a, và Xla-vơ. Nhưng trước đó không lâu, sát cạnh các sức mạnh tự nhiên, các sức mạnh xã hội bắt đầu hoạt động-các sức mạnh đối đầu với con người cũng xa lạ và lúc đầu không thể giải thích được như nhau, chi phối họ với cùng một sự tất yếu tự nhiên rõ ràng như chính các sức mạnh thiên nhiên. Các vật tượng trưng tưởng tượng, mà lúc đầu chỉ phản ánh các sức mạnh thiên nhiên huyền bí, vào thời điểm này giành được các thuộc tính xã hội, trở thành các mẫu điển hình của các sức mạnh lịch sử. Ở giai đoạn tiến hoá còn xa hơn nữa, mọi thuộc tính của xã hội và thiên nhiên của vô vàn thần thánh được chuyển cho một thần có quyền tối cao, đáng chỉ là sự phản ánh một con người trừu tượng. Đây là nguồn gốc của thuyết độc thần (monothéisme), mà về lịch sử nó là sản phẩm cuối cùng của nền triết học được phổ biến của những người Hy Lạp sau này và tìm được hiện thân của mình trong thần dành riêng cho dân tộc Do Thái, Đấng Jéhovah. Trong hình thức thuận lợi, vừa tầm, dễ thích nghi phổ biến này, tôn giáo có thể tiếp tục tồn tại như một điều gần gũi, nghĩa là, hình thức tình cảm của các mối quan hệ của con người với các sức mạnh xã hội và thiên nhiên xa lạ có khả năng chi phối họ, khi mà con người còn chịu sự chi phối của các sức mạnh này. Tuy

nhiên chúng ta phải nhiều lần nhìn thấy rằng trong xã hội của giai cấp tư sản hiện nay, con người bị chi phối bởi các điều kiện kinh tế do chính họ tạo ra, bằng các phương tiện sản xuất mà chính họ sản sinh ra, như thể bởi một sức mạnh xa lạ. Do vậy nền tảng thực sự của hoạt động phản ánh làm phát sinh ra tôn giáo, và vì thế nó vẫn tiếp tục tồn tại, và với nó chính là sự phản ánh tôn giáo. Và mặc dù kinh tế chính trị của giai cấp tư sản đã giúp nhìn thấu suốt mối quan hệ nhân quả của sức chi phối xa lạ này, song điều này không tạo ra một sự khác biệt chủ yếu nào. Nền kinh tế của giai cấp tư sản không thể ngăn ngừa các cơn khủng hoảng nói chung, không bảo vệ được cá nhân các nhà tư bản khỏi tổn thất, khỏi mắc những món nợ không thể trả được và sự phá sản, cũng không bảo đảm cho cá nhân các người lao động khỏi thất nghiệp và nghèo túng. Mưu sự tại nhân, thành sự tại thiên vẫn còn là chân lý (nghĩa là sức chi phối xa lạ của phương thức sản xuất theo chủ nghĩa tư bản). Chỉ minh tri thức, cho dù nó có tiến xa và sâu sắc hơn khoa học kinh tế tư bản chủ nghĩa đi chăng nữa, thì cũng không đủ làm cho các sức mạnh xã hội tuân theo sức chi phối của xã hội. Điều cần thiết nhất cho điều này, là hành động của xã hội. Và khi hành động này được hoàn tất, khi xã hội, bằng cách chiếm lấy mọi tư liệu sản xuất và sử dụng chúng trên một nền tảng đã hoạch định, tự giải thoát chính mình và mọi thành viên của mình khỏi sự lệ thuộc mà trong đó họ bị giam giữ bởi các phương tiện sản xuất do chính họ sản xuất ra nhưng lại đối chọi với họ như một sức mạnh xa lạ bất khả kháng; khi con người không chỉ đề xuất mà còn quyết định nữa-chỉ khi sức mạnh xa lạ cuối cùng còn được phản ánh trong tôn giáo tiêu tan; và cùng với nó tự bản thân sự phản ánh tôn giáo cũng sẽ tiêu tan, vì một lý do đơn giản là không có gì còn lại để phản ánh.

Karl MARX, *Phê phán triết học pháp quyền của HEGEL*.

1. *Phê phán những gì còn mang tính trừu tượng nơi con người chủng loại của Feuerbach*
2. *Lưu ý sự mâu thuẫn nội tại trong chức năng của tôn giáo (Engels, Cuộc chiến của những nông dân ở nước Đức-1850)*
3. *Vấn đề không còn là tuyên truyền vô thần mà là những đấu tranh xã hội.*

CÁC BẢN THẢO KINH TẾ CHÍNH TRỊ (Manuscripts économique_philosophiques - 1844)

Đó là những khảo luận phê phán về những tương quan giữa người sản xuất hiện đại với những sản phẩm và những người khác. Sự vong thân/ phóng thể, sự tách rời khách thể và chủ thể, giữa cái riêng và cái chung đã xâm chiếm tất cả. Khi đặt hoạt động thực tiễn vào trung tâm của sự phân tích, dần dần Marx khám phá ra sự bất cập nơi những khái niệm vay mượn từ Hegel và Feuerbach. Lúc đó ông hướng về những tư chính triết học rộng lớn hơn.

· Lưu ý: Những bản thảo này được ấn hành lần đầu năm 1932 và được dịch sang tiếng Pháp năm 1962 đã tạo thành "vấn đề của Marx trẻ", một trọng tâm cho những cuộc tranh luận giữa các trường phái nhân bản và các trường phái hiện sinh, giữa những người Cơ đốc giáo và những người vô thần (De Lubac, Calvez, Sartre, Althusser).

Sự vong thân của người công nhân hiện đại (L'aliénation de l'ouvrier moderne)

Chúng ta hãy khởi đi từ con người công nhân. Lao động nặng nhọc của họ, chẳng những không giúp họ giàu lên, trái lại còn đẩy họ vào cảnh khốn cùng. Họ bị tước đoạt mất những sản phẩm do chính lao

động của họ làm ra và hoạt động của họ trở thành xa lạ. Thay vì là sự khẳng định bản thân, thì sự tương quan lao động của họ với đồ vật họ làm ra lại trở thành sự vong thân, sự tha hoá. Vậy là có sự bí ẩn trong sự chuyển đổi từ người sản xuất hàng hoá trở thành hàng hoá (xem thêm sau này phần về hàng hoá, tiền lương, sự bóc lột).

Người lao động càng làm ra nhiều của cải và việc sản xuất của họ càng tăng về sức mạnh và mức độ, thì họ càng trở nên nghèo hơn. Người lao động càng làm ra nhiều hàng hoá hơn, họ càng trở thành một thứ hàng hoá rẻ tiền hơn. Sự tăng giá trị của thế giới vật chất tỷ lệ thuận với sự giảm giá trị của thế giới con người. Lao động không chỉ sản xuất ra hàng hoá. Nó cũng tự sản xuất ra chính nó và ra người lao động như những thứ hàng hoá, và trong thực tế, theo cùng một tỷ lệ như nó tạo ra hàng hoá nói chung.

Sự kiện này đơn giản cho thấy đồ vật mà lao động sản xuất, sản phẩm của nó, đứng đối nghịch với nó như một vật xa lạ, như một sức mạnh độc lập với người sản xuất. Sản phẩm của lao động là chính lao động được hoá thân và được biến thành cụ thể trong một sự vật. Nó là sự vật hoá lao động. Trên quan điểm của kinh tế chính trị, sự thể hiện này của lao động xuất hiện như là sự giảm sút của người lao động, sự vật hoá của lao động như là sự mất đi và lệ thuộc đồ vật, và sự chiếm hữu như là tha hoá, là ngoại thể hoá.

Sự thể hiện lao động xuất hiện như là sự giảm sút nhiều đến nỗi người lao động bị sút giảm tới mức chết đói. Sự vật hoá xuất hiện như là sự mất đi đồ vật nhiều đến nỗi người lao động bị cướp mất những đồ vật thiết yếu nhất không những cho sự sống mà còn cho cả công việc. Thực vậy, chính lao động trở thành một đồ vật mà họ chỉ có thể chiếm hữu với sự hết sức cố gắng của họ và với những lúc phải ngưng nghỉ không thể biết trước được. Sự chiếm hữu đồ vật xuất hiện như là sự tha hoá nhiều đến nỗi người lao động càng làm ra nhiều đồ vật bao nhiêu, họ càng chiếm hữu ít bấy nhiêu và càng rơi vào sự thống trị của sản phẩm của họ, của tư bản.

Tất cả những hậu quả này phát sinh từ sự kiện người lao động có tương quan với sản phẩm lao động của họ như với một đồ vật xa lạ. Bởi vì, rõ ràng theo tiền đề này: Người lao động càng gắng sức mình, thế giới xa lạ mà chính họ tạo ra càng trở nên mạnh hơn và chống lại họ, khiến họ và thế giới nội tâm của họ càng nghèo đi, và những gì thuộc về họ càng ít đi. Trong tôn giáo cũng vậy, con người càng quy gán nhiều cho Thượng đế, họ càng giữ lại ít nơi chính họ. Người lao động đặt sự sống của mình vào đồ vật; rồi nó không còn thuộc về họ mà thuộc về đồ vật. Hoạt động này càng nhiều, người lao động càng trở nên nghèo đi. Cái mà sản phẩm của họ có, thì họ không có. Sản phẩm càng to lớn hơn, thì họ càng bé nhỏ đi. Sự ngoại thể hoá của người lao động trong sản phẩm không chỉ có nghĩa lao động của họ trở thành một đồ vật, một sự tồn tại bên ngoài, mà còn có nghĩa nó tồn tại độc lập bên ngoài họ - trở nên xa lạ, một sức mạnh tự lập chống lại họ. Sự sống mà họ đã cho đồ vật đứng đối diện với họ, như một kẻ thù nghịch và xa lạ...

Cho tới đây chúng ta mới chỉ xét đến sự tha hoá, sự ngoại thể hoá của người lao động, từ một phía mà thôi - tương quan của họ với sản phẩm lao động của họ. Nhưng [thứ hai] sự tha hoá được tỏ lộ không chỉ trong kết quả mà còn được tỏ lộ trong quy trình sản xuất, trong chính hoạt động sản xuất. Làm thế nào người lao động có thể đứng trong tương quan xa lạ với sản phẩm hoạt động của họ nếu họ đã không làm cho mình xa lạ với chính mình trong chính hành vi sản xuất? Bất luận thế nào, sản phẩm chỉ là sự tóm tắt của hoạt động, của sản xuất. Nếu sản phẩm của lao động là sự ngoại thể hoá, bản thân sự sản xuất phải là sự ngoại thể hoá chủ động, ngoại thể hoá của hoạt động, hoạt động ngoại thể hoá. Chỉ

có sự tha hoá - và ngoại thể hoá trong hoạt động của chính lao động - được tóm tắt trong sự tha hoá của đối tượng của lao động.

Cái gì tạo thành sự ngoại thể hoá lao động?

Trước hết là sự kiện rằng, lao động thì ở ngoài người lao động - nghĩa là, nó không phải một phần của bản tính họ - và người lao động không tự khẳng định mình trong lao động mà phủ nhận mình, cảm thấy mình khốn nạn và bất hạnh, không phát huy được năng lực thể lý và tinh thần, nhưng làm cho thể xác mình đau khổ, và tinh thần mình tàn tạ. Vì vậy, người lao động chỉ cảm thấy thoải mái ở ngoài lao động, và trong khi lao động thì họ không thấy thoải mái. Lao động của họ vì vậy không phải là tự nguyện, mà bị cưỡng ép, lao động cưỡng bức. Nó không phải sự thoả mãn của một nhu cầu mà chỉ là một phương tiện để thoả mãn các nhu cầu khác. Tính chất xa lạ của nó được thấy rõ từ sự kiện rằng ngay khi không còn có sức ép thể lý hay sức ép nào khác, lao động được né tránh như một bệnh dịch. Lao động bên ngoài (lao động trong đó con người bị ngoại thể hoá) là lao động tự hành khổ mình, lao động của việc tự ra hình phạt cho mình. Sau cùng, tính chất ngoại tại của lao động đối với người lao động xuất hiện trong sự kiện rằng nó không phải là lao động của chính họ mà là của một người khác, rằng trong lao động, họ không thuộc về chính mình mà thuộc về một người khác. Hoạt động của người lao động không phải hoạt động tự phát của chính họ. Nó thuộc về một người khác. Nó là sự mất đi chính bản thân mình.

Do đó, kết quả là con người [lao động] cảm thấy mình chỉ đang hành động tự do trong các chức năng động vật của mình - ăn, uống, và sinh đẻ, hay cùng lắm là trong chỗ ở hay quần áo của mình - trong khi trong các chức năng con người, họ cảm thấy chỉ giống như loài vật. Cái đặc trưng loài vật trở thành cái đặc trưng con người, và cái đặc trưng con người trở thành cái đặc trưng loài vật.

Chắc hẳn việc ăn uống và sinh đẻ là những chức năng của con người. Tuy nhiên, khi xét một cách trừu tượng và tách rời khỏi lãnh vực còn lại của hoạt động con người và biến nó thành những mục đích cuối cùng và duy nhất, thì chúng là những chức năng động vật.

Chúng ta xét đến lao động, hành vi tha hoá của hoạt động con người, dưới hai khía cạnh: (1) Tương quan của người lao động với sản phẩm của lao động như là một đồ vật xa lạ thống trị họ. Tương quan này đồng thời cũng là tương quan với thế giới cảm giác bên ngoài, tới các đồ vật tự nhiên như là thế giới xa lạ và thù nghịch với họ. (2) Tương quan của lao động với hành vi sản xuất trong lao động. Tương quan này là tương quan của người lao động với hoạt động của chính họ như là xa lạ và không thuộc về họ, hoạt động như là thụ động, sức mạnh như là sự yếu đuối, sinh đẻ như là sự thiến hoạn, và năng lực thể chất và tinh thần của người lao động, đời sống cá nhân của họ như là một hoạt động chống lại họ, độc lập với họ, và không thuộc về họ. [Đó là] sự tự tha hoá, [đối chiếu với sự] tha hoá của đồ vật, đã nói ở trên.

Bây giờ chúng ta rút ra một khía cạnh thứ ba của lao động, tha hoá từ hai khía cạnh trước.

Con người là một hữu thể thuộc về loài, không chỉ vì trong thực tế và trong lý thuyết, họ biến loài của mình và của các vật khác thành đối tượng của họ, mà cũng vì, xét như là loài hiện tại đang sống, họ coi mình như một hữu thể phổ quát và vì thế là một hữu thể tự do.

Sự sống của loài trong con người, cũng như trong loài vật, là vật lý theo nghĩa con người, giống như

loài vật, sống bởi thiên nhiên vô cơ. Và vì con người thì phổ quát hơn con vật, lãnh vực thiên nhiên vô cơ mà họ sống thì phổ quát hơn. Vì các loài cây cỏ, động vật, khoáng chất, không khí, ánh sáng, v.v..., trên lý thuyết, một phần là ý thức con người, một phần là những đối tượng của khoa học tự nhiên, một phần là những đối tượng của nghệ thuật, nên trên thực tế chúng cũng là một phần của đời sống và hoạt động của con người. Con người về thể lý chỉ sống nhờ các sản phẩm tự nhiên này, [chúng] có thể xuất hiện dưới dạng lương thực, nhiệt, quần áo, nhà ở, v.v... Tính phổ quát của con người xuất hiện trong thực tế, trong tính phổ quát làm cho toàn thể thiên nhiên trở thành thân thể vô cơ của họ (1) như một phương tiện trực tiếp để sống, và (2) như là chất liệu, đối tượng, và dụng cụ của hoạt động đời sống của họ. Thiên nhiên là thân thể vô cơ của con người - nghĩa là, thiên nhiên theo nghĩa nó không phải là thân xác con người. Con người sống, nhờ thiên nhiên. Điều này có nghĩa thiên nhiên là thân xác của con người mà họ phải liên tục ở trong quy trình của nó để không chết. Nói đời sống thể lý và tinh thần của con người liên kết với thiên nhiên là một cách khác để nói rằng thiên nhiên tự liên kết với chính nó, vì con người là một phần của thiên nhiên.

Khi tha hoá (1) thiên nhiên với con người, và (2) con người với chính mình, với chức năng hoạt động và hoạt động đời sống của chính mình, thì lao động cũng bị tha hoá loài với con người; nó làm cho đời sống loài trở thành phương tiện của đời sống cá nhân. Thứ nhất, nó tha hoá đời sống loài và đời sống cá nhân; và thứ hai, nó biến đời sống cá nhân dưới dạng trù tượng trở thành một mục đích của đời sống loài, cũng dưới dạng trù tượng và tha hoá của nó.

Bởi vì lao động, hoạt động đời sống, và đời sống sản xuất xuất hiện cho con người thoát tiên chỉ như một phương tiện để thoả mãn một nhu cầu, nhu cầu duy trì sự sống thể lý. Tuy nhiên, đời sống sản xuất là đời sống của loài. Đó là đời sống sinh ra đời sống. Chính đời sống xuất hiện chỉ như là phương tiện của đời sống...

Nói một cách tổng quát, cho rằng con người bị tha hoá với đời sống của loài có nghĩa là một người bị tha hoá với người khác cũng như mỗi người bị tha hoá với thiên nhiên.

Sự tha hoá của con người, tương quan của con người với chính mình, được thể hiện và diễn tả trong tương quan giữa con người với những người khác.

Như thế, trong tương quan của lao động tha hoá, mỗi người nhìn người khác theo tiêu chuẩn và tương quan mà họ nhìn chính mình như là một người lao động...

Karl MARX, Các bản thảo năm 1844.

HỆ TƯ TƯỞNG ĐỨC (l'Idéologie Allemande - 1845-1846)

Bản thảo dự tính sẽ xuất bản, nhưng rồi bỏ mặc cho "sự phê phán gặm nhấm của lũ chuột" do những khó khăn trong việc xuất bản, nhưng đồng thời cũng do đã hứng nghiêncứ mới nảy sinh từ chính việc biên tập bản thảo này. Là một phê phán đối với những bất cập về phê phán của những môn đệ Hegel cánh tả, bản văn này là một biến đổi hay một đổ vỡ (tùy theo những cách kiến giải) của chủ nghĩa nhân bản hãy còn trù tượng trong tư tưởng về sự phóng thể (vong thân/ tha hoá). Nó cự khước chủ nghĩa duy tâm của mọi triết lý lịch sử và thiết lập những lực tuyến (lignes de force) của một chủ nghĩa duy vật mới để suy tư về xã hội và những thực tiễn của con người cụ thể.

Những luận đề về Feuerbach (Thèses sur Feuerbach)

Là những ghi chú trong sổ tay (notes de carnet) đồng thời với quyển Hệ tư tưởng Đức, những ghi chú này chào đón chủ nghĩa duy vật của Feuerbach chống lại chủ nghĩa duy tâm của Hegel và chỉ ra những chỗ còn trù tượng trong đó: nó không nghĩ đến "hoạt động khả cảm thực tiễn của con người" (luận đề 5). Nhà phê bình thực tiễn (luận đề 1) khước từ cùng lúc chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm như hiện trạng của chúng.

1

Khuyết điểm chính của mọi chủ nghĩa duy vật cho đến nay (kể cả chủ nghĩa duy vật của Feuerbach) đó là đối vật bên ngoài, thực tại, cái khả giác chỉ được lãnh hội dưới hình thức đối tượng hay trực quan, chứ không phải với tính cách hoạt động nhân văn khả cảm, với tính cách thực tiễn, theo cách chủ quan (1). Đó là lý do tại sao, đối lập với chủ nghĩa duy vật, chủ nghĩa duy tâm đã khai triển khía cạnh hoạt động của tinh thần theo cách trù tượng (2) và dĩ nhiên nó không biết đến hoạt động thực sự, khả giác, như là thế. Feuerbach muốn những đối vật khả giác, thực sự tách biệt với những đối tượng của tư tưởng: nhưng ông chỉ nắm bắt chính hoạt động nhân văn như là hoạt động khách quan (3). Đó là lý do tại sao trong Yếu tính của Cơ đốc giáo, ông chỉ coi như là thực sự nhân văn thái độ lý thuyết, trong khi mà thực tiễn hành động chỉ được ông lãnh hội và định hình trong sự biểu hiện tội tặc của Do thái giáo (4). Đó là lý do tại sao ông không hiểu tầm quan trọng của hoạt động cách mạng, của hoạt động phê phán thực tiễn.

2

Vấn đề gán cho tư tưởng con người một chân lý khách quan không phải là một vấn đề lý thuyết, mà là một vấn đề thực tiễn. Chính trong thực tiễn mà con người phải đưa ra bằng chứng về chân lý, nghĩa là về thực tính và sức mạnh của tư tưởng mình, bằng chứng rằng nó là của thế giới này. Cuộc tranh luận về thực tính hay phi thực tính của tư tưởng cách li khỏi thực tiễn - là một vấn đề thuần túy kinh viện (5).

3

Học thuyết duy vật về sự biến đổi những tình huống (la transformation des circonstances) và về giáo dục (6) quên rằng cần có những con người để biến đổi những tình huống và rằng bản thân nhà giáo dục cũng cần phải được giáo dục. Đó là lý do tại sao mà nó phải phân chia xã hội thành hai phần - mà một phần được nâng cao lên trên chính xã hội.

Sự trùng hợp giữa việc thay đổi những tình huống và hoạt động của con người hay quá trình tự biến đổi chỉ có thể được lãnh hội và thấu hiểu một cách thuần lý như là thực tiễn cách mạng (pratique révolutionnaire) (7).

4

Feuerbach khởi đi từ sự kiện tự vong thân tôn giáo (l'aliénation religieuse de soi), từ hiện tượng nhị bội thế giới (le dédoublement du monde) thành một thế giới tôn giáo và một thế giới phàm tục. Công việc của ông gồm ở chỗ giải quyết thế giới tôn giáo thành cơ sở phàm tục. Nhưng sự kiện cơ sở phàm

tự tách rời khỏi chính mình để đi lập ra một vương quốc tự trị trên mây chỉ có thể được cắt nghĩa bằng sự giằng xé và sự mâu thuẫn nội tại của chính cơ sở phạm tục đó (8). Vậy là phải đồng thời hiểu cái cơ sở này trong sự mâu thuẫn của nó và cách mạng nó một cách thực tiễn. Như thế, một khi người ta đã khám phá ra, chẳng hạn là, gia đình trần gian là bí mật của gia đình thần thánh, thì lúc đó chính cái đầu tiên phải được giản quy về hư vô, cả trên lý thuyết lẫn trong thực tiễn.

5

Feuerbach, không thoả mãn với tư tưởng trừu tượng, muốn trực quan (l'intuition) (9); nhưng ông chỉ lãnh hội cái khả giác như là hoạt động khả cảm thực tiễn của con người.

6

Feuerbach giải quyết yếu tính tôn giáo trong yếu tính con người. Nhưng yếu tính con người không phải là một sự trừu tượng gắn liền với cá nhân xét cách riêng. Trong thực tế, đó là toàn bộ những tương quan xã hội (10).

Feuerbach, vì không phê phán yếu tính thực tế này, do vậy buộc phải:

1. Trừu xuất khỏi dòng lịch sử và khảo sát cảm thức tôn giáo như một thực tại tự thân, bằng cách tiên giả định một cá thể người trừu tượng cách biệt.
2. Từ đó yếu tính chỉ có thể lãnh hội như là chủng loại, phổ quát tính nội tại, cảm nín, nối kết một cách tự nhiên nhiều cá thể với nhau.

7

Đó là lý do tại sao Feuerbach không thấy rằng cái cảm thức tôn giáo chính nó cũng lại là một sản phẩm xã hội và rằng cá nhân trừu tượng mà nó phân tích thuộc về một hình thái xã hội nhất định (12).

8

Mọi đời sống xã hội cốt yếu là thực tiễn. Mọi huyền nhiệm mang lý thuyết hướng về huyền học/ chủ nghĩa thần bí (le mysticisme), tìm thấy giải pháp thuần lý của chúng trong thực tiễn con người và trong sự thấu hiểu thực tiễn này.

9

Tuyệt điểm mà chủ nghĩa duy vật trực quan (le matérialisme intuitif) (13) đạt đến - nghĩa là chủ nghĩa duy vật không quan niệm cái khả giác (le sensible) như là hoạt động thực tiễn, đó là trực quan về những cá nhân xét riêng rẽ, và về xã hội dân sự (14).

10

Quan điểm của chủ nghĩa duy vật cũ là xã hội dân sự, quan điểm của chủ nghĩa duy vật mới là xã hội nhân loại (la société humaine) hay nhân loại xã hội (l'humanité sociale) (15).

Cho đến nay các triết gia chỉ làm cái việc giải thích thế giới một cách khác nhau; bây giờ điều quan trọng là phải biến đổi thế giới. *

Karl MARX, *"Những luận đề về Feuerbach"*, trong *Études philosophiques*, t.47-51.

1. Từ quan điểm của chủ thể tác động, cá nhân hay tập thể.
2. Hoạt động của tinh thần, theo Hegel.
3. Chính hoạt động này cũng thực sự tách biệt với tư tưởng.
4. "Lợi ích là nguyên lý tối thượng của Do thái giáo" (Feuerbach, *Yếu tính của Cơ đốc giáo*, phần 1).
5. Cầu kỳ và nan giải.
6. Nhất là vào thế kỷ XVIII.
7. Trong thư gửi A.Ruge, Marx viết: *"pratique révolutionnante"*.
8. Xem phê phán triết học pháp quyền Hegel "một tình huống cần có những ảo tưởng".
9. Theo nghĩa tương quan khả giác với các đối vật.
10. Không chỉ là những tương quan kinh tế.
11. Xem bản văn của Feuerbach trước đây.
12. Cũng như Hegel (trong *Triết học pháp quyền*) Marx nối kết sự cá nhân hoá với xã hội dân sự tư sản cạnh tranh.
13. Đó là chủ nghĩa của Feuerbach.
14. Nó là, như Hegel nói, "tình trạng của những nhu cầu của trí tuệ".
15. Triệt để, là lãnh hội sự vật ở chỗ căn để của nó. Vậy mà đối với con người thì gốc rễ cũng chính là con người. (Marx: *Phê phán triết học pháp quyền của Hegel*).

* Tiếng Pháp: *Jusqu'ici les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde, il s'agit maintenant de le transformer.*

Chính hữu thể xã hội quyết định ý thức (C'est l'être social qui détermine la conscience)

Tư biện (la spéculation) không nhận ra hay cô tình lờ đi cái tiền giả định vật chất của nó (son présupposé matériel) là thực tiễn. Ý thức không phải là cái có trước tiên mà phái sinh từ những điều kiện sống. Lập trường này bẻ gãy những tham vọng truyền thống về tính tự trị của tư tưởng triết lý. Tư tưởng cần trừu xuất (abstraire) để tổng quát hoá cái cụ thể. Nhưng không nên lấy những cái trừu tượng làm nền tảng cho thực tại.

Hoàn toàn trái với triết học Đức là triết học từ trên trời đi xuống đất (1), ở đây chúng ta từ dưới đất đi lên trời. Nói một cách khác là chúng ta không xuất phát từ những điều mà con người nói, tưởng tượng, hình dung, cũng không xuất phát từ những con người chỉ tồn tại trên lời nói, trong ý nghĩ, trong tưởng tượng, trong biểu tượng của người khác, để từ đó mà đi tới những con người bằng xương bằng thịt; không, chúng ta xuất phát từ những con người đang hành động (2), hiện thực và chính là cũng xuất phát từ quá trình đời sống hiện thực của họ mà chúng ta mô tả sự phát triển của những phản ánh tư tưởng và tiếng vang tư tưởng của quá trình đời sống ấy. Ngay cả những ảo tưởng hình thành trong đầu óc con người cũng là những vật thăng hoa (3) tất yếu của quá trình đời sống vật chất của họ, một quá trình có thể xác định được bằng kinh nghiệm và gắn liền với những tiền đề vật chất. Như vậy thì đạo đức, tôn giáo, siêu hình học và những dạng hệ tư tưởng khác cùng với những hình thái ý thức tương ứng với chúng, liền mất ngay mọi vẻ độc lập bề ngoài. Tất cả những cái đó không có lịch sử (4), không có sự phát triển: chính con người, khi phát triển sự sản xuất vật chất và sự giao tiếp vật chất của mình, đã làm biến đổi cùng với sự tồn tại hiện thực của mình, cả tư duy lẫn sản phẩm tư duy của mình. Không phải ý thức quyết định đời sống mà chính đời sống quyết định ý thức (5). Theo cách xem xét thứ nhất, người ta xuất phát từ ý thức, coi đó là cá nhân sống; theo cách thứ hai, là cách phù hợp với đời sống hiện thực, người ta xuất phát từ chính ngay những cá nhân hiện thực và sống, và coi ý thức chỉ là ý thức của họ mà thôi.

Cách xem xét này không phải không có tiền đề (6). Nó xuất phát từ những tiền đề hiện thực và không phút nào xa rời những tiền đề ấy. Những tiền đề ấy là những con người, không phải những con người ở trong một tình trạng biệt lập và cố định tưởng tượng mà là những con người trong quá trình phát triển - quá trình phát triển hiện thực có thể thấy được bằng kinh nghiệm - của họ dưới những điều kiện nhất định. Một khi người ta mô tả quá trình hoạt động sống ấy thì lịch sử không còn là một tập hợp những sự kiện chết như ở những người kinh nghiệm chủ nghĩa là những người vẫn còn là trừu tượng, hay cũng không còn là hoạt động tưởng tượng của những chủ thể tưởng tượng, như ở các nhà duy tâm chủ nghĩa nữa. (7).

Chính nơi mà tư biện dừng lại, - chính trong đời sống hiện thực - là nơi bắt đầu khoa học thực chứng, thực sự, sự miêu tả hoạt động thực tiễn, quá trình thực tiễn của sự phát triển của con người. Những luận điệu trống rỗng về ý thức sẽ chấm dứt; thay cho những luận điệu đó, phải là những tri thức thực sự. Hiện thực mà được mô tả thì triết học, với tư cách là một ngành độc lập của tri thức, sẽ mất môi trường tồn tại. Cùng lắm thì người ta cũng chỉ có thể thay thế nó bằng sự tổng hợp (8) những kết quả chung nhất mà người ta có thể trừu tượng hoá từ việc quan sát sự phát triển lịch sử của con người. Những sự trừu tượng này, tách rời khỏi lịch sử hiện thực thì tự bản thân chúng hoàn toàn chẳng có giá trị gì hết. Chúng chỉ có thể dùng để sắp xếp tư liệu lịch sử được dễ dàng hơn để chỉ ra thứ tự của cách sắp xếp thành tầng lớp riêng rẽ những tư liệu ấy. Nhưng khác với triết học, những sự trừu tượng ấy hoàn toàn không mang lại một phương pháp hay một sơ đồ theo đó người ta có thể sắp xếp các thời đại lịch sử cho ăn khớp. Ngược lại, khó khăn chỉ bắt đầu khi bắt tay xem xét và sắp xếp tư liệu ấy, dù đó là tư liệu của một thời đại đã qua hay của thời hiện tại và khi bắt tay vào việc thực sự miêu tả tư liệu

ây. Việc loại trừ những khó khăn đó là tùy thuộc vào những tiền đề mà chúng ta hoàn toàn không thể đề ra ở đây được mà là những tiền đề chỉ xuất hiện từ việc nghiên cứu quá trình của đời sống hiện thực và của hoạt động của những cá nhân trong từng thời đại một. Ở đây, chúng ta hãy lấy ra một vài sự trừu tượng ấy, mà chúng ta sử dụng để đối lập lại với hệ tư tưởng, và giải thích những sự trừu tượng ấy bằng những ví dụ lịch sử.

Karl MARX và Friedrich ENGELS, *Hệ tư tưởng Đức*.

- 1. Với tư cách là tư biện đi tìm sự nhập thể (son incarnation).*
- 2. Bởi vì người ta chỉ có thể trừu tượng hoá nó trong trí tưởng tượng.*
- 3. Theo nghĩa hoá học là bốc hơi lên / lưu xuất (émanation).*
- 4. Theo nghĩa của Hegel là tự phát triển với động cơ nội tại.*
- 5. Phát biểu cơ bản của chủ nghĩa duy vật lịch sử (tiếng Pháp: Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais c'est la vie qui détermine la conscience).*
- 6. Không có một tư tưởng nào, dầu mang cao vọng đến đâu, lại có được một khởi đầu tuyệt đối.*
- 7. Những lời trách cứ đối xứng nhau, bởi vì những người này cũng như những người kia đều không quan niệm động cơ nào khác hơn là tinh thần.*
- 8. Tổng hợp (synthèse) ở đây là một từ hơi hàm hồ, nhưng trong mọi trường hợp đều đối lập với hệ thống và mọi triết học lịch sử.*

Giai cấp thống trị, tư tưởng thống trị (Classe dominante, pensées dominantes)

Bởi vì những ý tưởng không có sự phát triển riêng, chính trong chức năng xã hội của chúng mà người ta có thể truy nguyên sự sản sinh ra chúng. Những ý tưởng thống trị đồng quy đến sự tái sản xuất sự thống trị mà chúng vừa diễn tả lại vừa che mặt nạ. Điều này vốn là đặc trưng của tiến trình ý thức hệ. Nó làm cho người ta tưởng lầm rằng chính những tư tưởng nhập thể vào thực tại.

Chủ nghĩa Cộng sản không phải là một ý tưởng để nhập thể, mà là tiến trình lịch sử (processus historique) đã và đang diễn ra, nhằm lật đổ mọi sự thống trị.

Những tư tưởng của giai cấp thống trị là những tư tưởng thống trị trong mỗi thời đại, nói cách khác, giai cấp nào đang là lực lượng vật chất chiếm địa vị thống trị trong xã hội thì cũng là lực lượng tinh thần chiếm địa vị thống trị. Giai cấp nào chi phối những tư liệu sản xuất vật chất thì đồng thời cũng chi phối luôn cả tư liệu sản xuất tinh thần, thành thử tư tưởng của những người không có tư liệu sản xuất tinh thần nói chung bị giai cấp thống trị chi phối. Những tư tưởng thống trị không phải là gì khác hơn là biểu hiện trên quan niệm (1) của những quan hệ vật chất chiếm địa vị thống trị được biểu hiện dưới hình thức tư tưởng, do đó là biểu hiện của những quan hệ nó khiến cho chỉ một giai cấp đó trở thành

giai cấp thống trị. Nói cách khác, đó là những tư tưởng về sự thống trị của nó. những cá nhân hợp thành giai cấp thống trị cũng có một ý thức và do đó họ đang tư duy; chừng nào họ còn thống trị với tư cách là một giai cấp và quyết định một thời đại lịch sử trong toàn thể bộ mặt của nó thì dĩ nhiên là họ cũng làm như thế trong tất cả các lĩnh vực của thời đại lịch sử đó, như thế nghĩa là họ cũng thống trị với tư cách là những người đang suy nghĩ, những người sản xuất tư tưởng, họ điều tiết sự sản xuất và sự phân phối tư tưởng của thời đại họ; như thế nghĩa là tư tưởng của họ như vậy là tư tưởng thống trị của thời đại họ. Thí dụ trong một nước mà ở đó trong một thời đại nhất định thế lực vua chúa, giai cấp quý tộc, và giai cấp tư sản đang tranh nhau chính quyền và vì vậy chính quyền bị phân chia (2); người ta thấy rằng tư tưởng chiếm địa vị thống trị ở đó là thuyết phân quyền, thuyết này lúc ấy được nói đến như là một "quy luật vĩnh viễn".

Ở đây, chúng ta lại thấy sự phân công lao động đã gặp ở trên kia là một thế lực chính của lịch sử. Sự phân công đó cũng biểu hiện trong giai cấp thống trị như là sự phân công giữa lao động tinh thần và lao động vật chất, thành thử chúng ta sẽ có hai hạng người trong nội bộ của chính giai cấp ấy. Những người này thì sẽ là những nhà tư tưởng của giai cấp đó, những nhà tư tưởng tích cực có khả năng đạt tới trình độ lý luận và bản chất chủ yếu của họ lấy việc xây dựng ảo tưởng của giai cấp đó về bản thân mình làm nguồn mưu sinh chủ yếu, còn những người khác thì sẽ có thái độ bị động và thụ động hơn trước những tư tưởng và ảo tưởng đó, bởi vì họ là những thành viên thực sự tích cực của giai cấp đó và họ có ít thời gian hơn để tự xây dựng cho mình những ảo tưởng và tư tưởng về bản thân họ. Sự phân chia ấy bên trong giai cấp đó thậm chí có thể đưa tới một sự đối lập nào đó và một sự chống đối nào giữa hai bộ phận đương đầu với nhau. Nhưng một khi xảy ra một cuộc xung đột thực tiễn khi toàn bộ giai cấp bị đe dọa thì sự đối lập ấy tự nó tiêu tan, trong khi đó thì người ta cũng thấy biến mất cái ảo tưởng cho rằng những tư tưởng chiếm địa vị thống trị không phải là tư tưởng của giai cấp thống trị, cho rằng những tư tưởng đó sẽ có một quyền lực khác với quyền lực của giai cấp đó. Sự tồn tại của những tư tưởng cách mạng trong một thời đại nhất định giả định là đã phải có một giai cấp cách mạng, và trên kia chúng ta đã nói đến những điều cần thiết về những điều kiện tiền đề để sinh ra giai cấp cách mạng đó.

Giả thử trong cách quan niệm tiến trình lịch sử, người ta tách rời những tư tưởng của giai cấp thống trị đó và làm cho chúng thành những tư tưởng độc lập. Hãy cho rằng người ta chỉ nắm lấy tình hình là những tư tưởng nào đó đã thống trị trong một thời đại nào đó mà không chú ý đến những điều kiện sản xuất và người sản xuất ra những tư tưởng đó và như vậy không kể đến những cá nhân và những hoàn cảnh thế giới làm cơ sở cho những tư tưởng đó. Bây giờ, người ta có thể nói chẳng hạn rằng trong thời đại mà giai cấp quý tộc thống trị thì những khái niệm về danh dự, trung thành v.v... chiếm địa vị thống trị và trong thời đại mà giai cấp tư sản thống trị, thì những khái niệm bình đẳng, tự do v.v... chiếm địa vị thống trị. Đó là điều mà bản thân giai cấp thống trị nghĩ như thế. Quan niệm về lịch sử ấy chung cho mọi nhà sử học, đặc biệt là từ thế kỷ XVIII, về sau tất nhiên sẽ vấp phải hiện tượng là những tư tưởng thống trị ngày càng trừu tượng thêm, nghĩa là ngày càng mang hình thức phổ biến. Thật vậy, mỗi giai cấp mới nào thay thế giai cấp thống trị trước mình đều bắt buộc - dù chỉ là để đạt được mục đích của mình thôi - phải nêu quyền lợi của mình thành quyền lợi chung của mọi thành viên trong xã hội, hoặc diễn đạt một cách trừu tượng là: buộc phải làm cho tư tưởng của mình có một hình thức phổ biến, phải nêu nó lên thành những tư tưởng duy nhất hợp lý, duy nhất có giá trị một cách phổ biến. Vì cái lẽ giản đơn là giai cấp cách mạng phải đương đầu với một giai cấp, mà với tư cách là đại biểu cho toàn xã hội, nó đứng ra với tư cách là toàn thể quần chúng trong xã hội đương đầu với chỉ một giai cấp thống trị mà thôi. Nó có thể làm được như thế, vì rằng ban đầu lợi ích của giai cấp cách mạng đó còn thực

sự gắn liền với lợi ích chung của tất cả các giai cấp khác không có địa vị thống trị và vì rằng dưới sức ép của những hoàn cảnh trước kia, lợi ích đó chưa thể phát triển thành lợi ích riêng của một giai cấp riêng biệt. Do đó, thắng lợi của giai cấp đó cũng ích lợi cho nhiều cá nhân thuộc các giai cấp khác không lên được địa vị thống trị; nhưng thắng lợi đó chỉ có ích lợi như thế trong chừng mực nó làm cho những cá nhân đó lên được giai cấp thống trị. Khi giai cấp tư sản Pháp lật đổ nền thống trị của giai cấp quý tộc, do đó giúp cho nhiều người vô sản vượt lên trên giai cấp vô sản, nhưng chỉ với ý nghĩa là bản thân họ trở thành tư sản. Như vậy, mỗi giai cấp mới chỉ xây dựng được nền thống trị của nó trên một cơ sở rộng lớn hơn giai cấp thống trị trước kia, nhưng trái lại sau đó thì sự đối lập giữa giai cấp từ nay ở địa vị thống trị với những giai cấp không có địa vị thống trị chỉ càng phát triển thêm một cách sâu sắc và quyết liệt. Cả hai tình hình đó dẫn tới chỗ là: lần này cuộc đấu tranh mà các giai cấp không nắm quyền thống trị phải tiến hành chống lại giai cấp thống trị mới lại có mục đích phá huỷ những điều kiện xã hội trước kia một cách quyết liệt hơn và triệt để hơn so với tất cả những giai cấp trước kia khi họ mưu đồ giành quyền thống trị.

Tất cả cái ảo tưởng cho rằng nền thống trị của một giai cấp nhất định chỉ vốn vẹn là sự thống trị của một số tư tưởng nào đó dĩ nhiên là sẽ không còn nữa, một khi nền thống trị của giai cấp nói chung không còn là hình thức của chế độ xã hội nữa, nghĩa là một khi không còn cần thiết nêu một lợi ích riêng lên như là lợi ích chung nữa, hoặc không còn cần thiết nêu "cái Phổ biến" lên làm kẻ thống trị nữa.

Một khi những tư tưởng thống trị bị tách khỏi những cá nhân đang thống trị, nhất là tách khỏi những quan hệ sinh ra từ một giai đoạn nhất định của phương thức sản xuất thì người ta đi tới kết luận là: bao giờ những tư tưởng cũng thống trị trong lịch sử và bấy giờ thì rất dễ đi đến chỗ từ những tư tưởng khác nhau đó trừu tượng ra cái "Tư tưởng", nghĩa là cái Tư tưởng thuần túy v.v... coi như yếu tố thống trị trong lịch sử và bằng cách đó cũng rất dễ quan niệm tất cả những tư tưởng và khái niệm cô lập đó như những cái "tự quy định" của Khái niệm đang phát triển trong lịch sử. Cũng tất nhiên là sau đó người ta có thể đi tới chỗ suy tất cả các quan hệ của con người ra từ khái niệm của con người. Của con người tượng hình, của bản chất con người, nói tóm lại là của con Người: Triết học tư biện đã làm như thế đấy. Chính Hegel cũng thừa nhận ở cuốn triết học lịch sử rằng ông "chỉ nghiên cứu sự tiến triển của Khái niệm mà thôi" và ông đã tiêu biểu cho "thần chính luận thật sự" trong lịch sử. Và bây giờ thì người ta có thể trở về với những nhà lý luận, tư tưởng và triết học để đi tới kết quả là những nhà triết học, những nhà tư tưởng với tư cách là nhà tư tưởng đều đã thống trị trong lịch sử ở mọi thời đại - nghĩa là đi tới một kết quả mà Hegel đã trình bày như chúng ta vừa nghiên cứu. Thực ra cái trò ảo thuật hòng căn cứ vào tài liệu lịch sử để chứng minh rằng tinh thần là vô thượng (Stirner gọi là chế độ giáo quyền) không ngoài 3 thủ đoạn sau:

1. Cần tách những tư tưởng khỏi những con người - vì những lý do kinh nghiệm - đang thống trị với tư cách là những cá nhân vật chất và trong những điều kiện kinh nghiệm của bản thân những người đó, và do đó thừa nhận sự thống trị của những tư tưởng trong lịch sử.
2. Phải đem lại một trật tự vào trong sự thống trị đó của tư tưởng, chứng minh mối liên hệ thần bí giữa những tư tưởng thống trị kế tiếp nhau, và người ta đạt tới chỗ đó bằng cách quan niệm chúng là những "sự tự quy định của khái niệm". Việc những tư tưởng đó thực tế gắn liền với nhau bởi cơ sở kinh nghiệm của chúng làm cho việc đó có thể tiến hành được, và lại được hiểu như là những tư tưởng thuần túy và giản đơn thì những tư tưởng đó sẽ trở thành những sự tự phân hoá, những sự khác nhau mà

bản thân Tư tưởng để ra.

3. Để vứt bỏ cái vẻ thần bí của "khái niệm tự quy định" đó, người ta biến nó thành một nhân vật tức "tự ý thức", hoặc để làm ra vẻ hoàn toàn duy vật, người ta biến nó thành một loạt nhân vật tiêu biểu cho "khái niệm" trong lịch sử, tức là những "nhà tư tưởng", "nhà triết học" là những kẻ được coi như là những người làm ra lịch sử, như là "hội đồng những người gác vọng tiêu" như là những người thống trị. Cùng một lúc người ta đã loại trừ tất cả những yếu tố duy vật của lịch sử và người ta có thể yên trí thả lỏng cương ngựa tư biện của mình:

Trong đời sống thường ngày, bất cứ anh chủ hiệu nào cũng biết phân biệt rành rọt cái mà mỗi người mạo xưng với chân tướng của người đó: nhưng lịch sử của chúng ta còn chưa đạt tới cái tri thức bình thường đó. Đối với mỗi thời kỳ, nó tin ngay điều mà thời đại đó nói về chính mình và những ảo tưởng của thời kỳ đó đối với chính mình.

Phải giải thích phương pháp lịch sử đó, phương pháp chiếm địa vị thống trị, nhất là ở Đức, và cả nguyên nhân vì sao nó chiếm địa vị thống trị ở đây bằng cách xuất phát từ mối liên hệ của nó với ảo tưởng của các nhà tư tưởng nói chung, chẳng hạn với ảo tưởng của những nhà triết học, những chính khách (và cả những nhà cầm quyền đang hoạt động trong bọn họ), bằng cách xuất phát từ những kho tàng giáo điều và những tư tưởng kỳ quặc của những người đó, ảo tưởng được giải thích một cách giản đơn bằng địa vị thực tiễn của họ trong đời sống, nghề nghiệp của họ và phân công lao động.

Karl MARX và Friedrich ENGELS, *Hệ tư tưởng Đức*.

Đối với chúng ta, chủ nghĩa cộng sản không phải là một trạng thái (3) cần phải sáng tạo ra, không phải là một lý tưởng mà hiện thực phải khuôn theo. Chúng ta gọi chủ nghĩa cộng sản là một phong trào hiện thực, nó xoá bỏ trạng thái hiện nay. Những điều kiện của phong trào ấy là kết quả của những tiền đề hiện đang tồn tại.

Ngoài ra, cái khối lớn gồm những người chỉ đơn thuần là sống bằng lao động của mình, tức là chỉ cái khối lớn sức lao động bị cắt rời khỏi tư bản hay khỏi mọi loại nhu cầu dù là nhu cầu hạn chế, và do đó, cả việc mất - do cạnh tranh - không phải chỉ tạm thời công ăn việc làm là nguồn sinh sống có bảo đảm, đều đòi hỏi phải có cái tiền đề là thị trường thế giới. Như vậy là giai cấp vô sản chỉ có thể tồn tại trên quy mô của lịch sử thế giới, cũng chỉ như chủ nghĩa cộng sản, tức là hoạt động của giai cấp vô sản, hoàn toàn chỉ có thể tồn tại được với tư cách là một tồn tại "có tính lịch sử thế giới" (5). Sự tồn tại có tính lịch sử thế giới của các cá nhân là một sự tồn tại của những cá nhân trực tiếp gắn liền với lịch sử toàn thế giới.

Karl MARX và Friedrich ENGELS, *Hệ tư tưởng Đức*.

1. *Tiếng Pháp: expression idéale/ idéelle.*

2. *Chẳng hạn nước Pháp ở thế kỷ XVIII. Tham chiếu Montesquieu (xem Louis Althusser: Montesquieu, chính trị và lịch sử).*

3. *Theo nghĩa tình trạng thực tế hay một chế độ đã được chế định sẵn (Tham chiếu Thư gửi A.Ruge).*

4. Trong Tư bản luận, Marx chỉ ra những lý do kinh tế cho quá trình toàn cầu hoá của chủ nghĩa tư bản (mối lợi từ những thị trường mới)

5. Vấn đề quốc gia dân tộc được đặt ra, không phải bên cạnh, mà bên trong quá trình này.

TƯ BẢN LUẬN (Le Capital) - 1867

"Phê phán kinh tế chính trị", đó là phụ đề của nó.

Tác phẩm dang dở, hãy còn mới chỉ là một khảo cứu nền tảng trong một dự án lý thuyết tổng quát về sự vận hành của các xã hội. Lý thuyết về chính trị và về Nhà nước mà người ta có thể lượm lặt ở đó lẽ ra phải được trình bày tiếp theo. Marx viết:

"Những nhà kinh tế giải thích cho chúng ta, người ta sản xuất như thế nào trong những quan hệ đã cho, những điều họ không giải thích cho chúng ta, đó là những tương quan này được tạo ra như thế nào, nghĩa là quá trình vận động lịch sử đã làm chúng sinh ra".

Tính chất bá vật của hàng hoá và điều bí ẩn của nó (le caractère fétiche de la marchandise et son secret)

Những sản phẩm của lao động thoả mãn những nhu cầu. Nhưng giá trị sử dụng của chúng (phẩm chất, tính tiện ích) không giải thích giá trị hàng hoá của chúng (những số lượng rõ ràng). Chỉ trong sự trao đổi mới hiện ra tính chất chung của chúng, đó là sự tiêu hao công sức con người để làm ra sản phẩm. Hình thức giá trị hàng hoá là một tương quan xã hội. Tính chất bá vật/ thái độ bá vật (le fétichisme) hệ tại chỗ tìm giá trị trong sự vật biểu kiến (la chose apparente) chứ không tìm trong cái tương quan cốt yếu ẩn tàng kia.

Thoạt mới nhìn thì hàng hoá có vẻ là một vật rất đơn giản và tầm thường. Sự phân tích hàng hoá lại cho thấy rằng nó là một vật gây rắc rối, đầy những sự tế nhị siêu hình và những sự kỳ quái thần học. Là một giá trị sử dụng thì nó chẳng có gì là bí hiểm cả, dù cho ta có xét nó về mặt là nhờ các thuộc tính của nó, nó thoả mãn được những nhu cầu của con người, hay là xét về mặt nó có được những thuộc tính đó chỉ vì nó là sản phẩm lao động của con người. Dĩ nhiên ai cũng hiểu rằng với hoạt động của mình, con người biến đổi hình thái của các thực thể của tự nhiên theo cách có ích cho nó. Ví dụ, hình thức của gỗ thay đổi nếu ta lấy gỗ làm một cái bàn (1). Nhưng tuy vậy, cái bàn vẫn là gỗ, một vật thông thường mà người ta có thể thông qua giác quan mà biết được. Nhưng một khi nó trở thành hàng hoá, thì nó lại biến thành một vật vừa có thể biết được nhờ giác quan, lại vừa không có thể biết được qua giác quan. Không những nó đứng trên mặt đất bằng chân, mà còn đứng lộn ngược đầu xuống đất trước mặt tất cả các hàng hoá khác, và cái đầu gỗ đó của nó lại để ra những ý kiến kỳ quái, còn lạ lẫm hơn là khi nó tự động đứng lên nhảy múa nữa.

Như vậy là tính thần bí (2) của hàng hoá không phải do giá trị sử dụng của nó sinh ra. Tính thần bí đó cũng không phải do nội dung những tính quy định của giá trị sinh ra. Vì rằng, trước hết, những loại lao động có ích hay những loại hoạt động sản xuất dù có khác nhau đến đâu chẳng nữa, thì về mặt sinh lý, đó cũng vẫn là những chức năng của cơ thể con người; và mỗi chức năng như thế, dù nội dung và hình thức của nó như thế nào chẳng nữa, thì về thực chất nó cũng vẫn là một sự chi phí về óc, thần kinh, bắp thịt, các giác quan, v.v... của con người. Hai là, cái được dùng làm cơ sở để xác định đại lượng của

giá trị, cụ thể là độ dài của những chi phí, hay lượng lao động, thì rõ ràng là nó khác hẳn với chất (3) của lao động. Trong bất kỳ trạng thái xã hội nào, người ta cũng đều phải quan tâm đến thời gian lao động dùng để sản xuất ra các tư liệu sinh hoạt, tuy rằng với một mức độ không giống nhau trong những giai đoạn phát triển khác nhau. Cuối cùng, từ khi người ta lao động cho nhau bằng cách này hay bằng cách khác thì lao động của họ cũng vì thế mà mang một hình thái xã hội.

Thế thì tính chất bí ẩn của sản phẩm lao động khi sản phẩm ấy bắt đầu mang hình thái hàng hoá, do đâu mà ra? Rõ ràng là do chính bản thân hình thái ấy.

Tính bình đẳng của các loại lao động khác nhau của con người lại mang hình thái tính vật thể giống nhau của giá trị (a) của những sản phẩm lao động, thước đo các chi phí về sức lao động của con người bằng độ dài của các chi phí ấy lại mang hình thái đại lượng giá trị của các sản phẩm lao động, cuối cùng, những mối quan hệ giữa những người sản xuất, trong đó những tính quy định xã hội của lao động của họ được thực hiện, lại mang hình thái một quan hệ xã hội giữa các sản phẩm lao động.

Do đó, tính chất bí ẩn của hình thái hàng hoá chỉ là ở chỗ: hình thái đó phản ánh cho người ta thấy tính chất xã hội của lao động của bản thân họ như là một tính chất vật thể của chính ngay những sản phẩm lao động, như là những thuộc tính xã hội của các vật đó, do tự nhiên đem lại; nhờ sự quid pro pro [lấy cái nọ thay cái kia] đó mà những sản phẩm lao động trở thành hàng hoá; thành những vật mà người ta vừa có thể biết được lại vừa không thể biết được nhờ giác quan hay là những vật xã hội (4). Tác động quang học mà một vật gây ra cho thần kinh thị giác thì cũng vậy: người ta không cảm xúc thấy đó là một sự kích thích chủ quan của bản thân thần kinh thị giác mà là một hình thù khách quan của một vật ở ngoài con mắt. Nhưng trong thị giác thì ánh sáng đã thực sự được một vật, một vật thể bên ngoài, chiếu vào một vật khác tức là con mắt. Đó là một quan hệ vật lý giữa các vật vật lý. Nhưng hình thái hàng hoá và quan hệ giá trị giữa các sản phẩm lao động trong đó nó được biểu hiện ra, thì tuyệt nhiên không có gì giống với bản chất vật lý của chúng và những quan hệ bắt nguồn từ bản chất vật lý đó của chúng cả (5). Đó chỉ là một quan hệ xã hội nhất định của chính con người, nhưng dưới con mắt của họ thì quan hệ ấy lại mang cái hình thái kỳ ảo của mối quan hệ giữa các vật. Muốn tìm được một thí dụ tương tự với hiện tượng đó, chúng ta phải đi vào cõi mây mờ của thế giới tôn giáo. Trong cái cõi ấy, các sản phẩm của bộ óc con người, thể hiện ra thành những sinh vật độc lập, có cuộc sống riêng của chúng, có những mối quan hệ nhất định với con người và giữa chúng với nhau. Trong thế giới hàng hoá, các sản phẩm do bàn tay con người làm ra cũng thế (6). Tôi gọi cái đó là tính chất bái vật (le fétichisme) gắn liền với các sản phẩm lao động khi những sản phẩm này được sản xuất với tư cách là hàng hoá, và do đó, tính bái vật ấy không thể tách rời khỏi phương thức sản xuất hàng hoá được (7).

Như sự phân tích trên đây đã chỉ rõ, tính chất bái vật ấy của thế giới hàng hoá là do tính chất xã hội độc đáo của thứ lao động sản xuất hàng hoá đẻ ra.

Nói chung, các sản phẩm tiêu dùng trở thành hàng hoá chỉ vì chúng là sản phẩm của những lao động tư nhân được tiến hành một cách độc lập với nhau. Tổng thể các lao động tư nhân ấy cấu thành toàn bộ lao động xã hội. Vì về mặt xã hội, những người sản xuất chỉ tiếp xúc với nhau qua việc trao đổi sản phẩm lao động của họ, cho nên tính chất xã hội đặc biệt của lao động tư nhân của họ chỉ thể hiện ra trong phạm vi sự trao đổi ấy mà thôi. Nói một cách khác, các lao động tư nhân chỉ thực tế biểu hiện thành những mắt xích của toàn bộ lao động xã hội là nhờ những mối quan hệ mà sự trao đổi đã xác lập giữa các sản phẩm lao động với nhau và thông qua các sản phẩm đó, là giữa những người sản xuất với nhau. Vì vậy, đối với những người này, những quan hệ xã hội giữa các lao động tư nhân của họ trên

thực tế như thế nào thì chúng thể hiện ra như thế ấy, nghĩa là không phải thể hiện thành những quan hệ xã hội trực tiếp giữa bản thân những con người với nhau trong lao động của họ, mà trái lại, lại thể hiện thành những quan hệ vật thể giữa người ta với nhau, và thành những quan hệ xã hội giữa vật với vật ...

Karl MARX, *Tư bản luận, Q.I, tập 1 (1867)*

1. *Giá trị sử dụng.*
2. *Cái bùa mê của nó (son sortilège).*
3. *"Khoa kinh tế chính trị cổ điển không bao giờ phân biệt rõ ràng và hiển ngôn, lao động được biểu thị trong giá trị và cùng lao động đó được biểu thị trong giá trị sử dụng của sản phẩm" (Chú thích của Marx).*
4. *Cốt yếu được tạo thành từ những tương quan xã hội.*
5. *Bí ẩn của thị kiến không nằm trong hình ảnh. Cũng thế bí ẩn của hàng hoá không nằm trong đối vật_sản phẩm.*
6. *Vì giá trị là một tương quan xã hội ẩn tàng dưới vỏ bọc của những đồ vật.*
7. *"Hình thái hàng hoá của sản phẩm và hình thái tiền tệ của hàng hoá che dấu sự giao dịch", nghĩa là tương quan xã hội.*
8. *Giá trị trao đổi, để phân biệt với giá trị sử dụng.*

TUYÊN NGÔN ĐẢNG CỘNG SẢN

(Manifeste du Parti Communiste - 1848)

Cuối năm 1847, liên đoàn những người Cộng sản uỷ thác cho Marx và Engels việc thảo ra bản tuyên ngôn nhằm mục đích "lật đổ giai cấp tư sản, đưa giai cấp vô sản lên nắm quyền, xoá bỏ xã hội tư sản cũ và thành lập một xã hội mới không giai cấp, không có quyền tư hữu".

Theo cách dùng của thời đó, từ "parti" dùng để chỉ một trào lưu chính kiến hơn là một tổ chức chính trị, một ý nghĩa thủ đắc vào cuối những năm 1860. nhưng Marx cũng đã nhấn mạnh: "Việc giải phóng giai cấp công nhân phải là công trình của chính giai cấp công nhân".

Từ "chủ nghĩa Cộng sản" đã được chọn để phân định giới tuyến giữa chủ nghĩa Cộng sản với những chủ nghĩa xã hội không tưởng (les socialismes utopiques) như của Robert Owen, Charles Fourier... Sự xuất hiện của Tuyên ngôn báo bão, vang rền như sấm sét này vào tháng giêng năm 1848 đồng thời với những cuộc cách mạng nổ ra liên tiếp vào thời điểm đó ở châu Âu.

Lịch sử của mọi xã hội tồn tại cho đến nay là lịch sử của các cuộc đấu tranh giai cấp.

Người tự do và kẻ nô lệ, con nhà dòng dõi quý tộc và người bình dân, chủ đất và nông nô, chủ nhân phường hội và người làm thuê, nói tóm lại là người áp bức và kẻ bị áp bức, đại diện cho sự đối lập liên tục với nhau, xúc tiến một cuộc đấu tranh liên tục lúc ẩn giấu, lúc công khai, một cuộc đấu tranh mà mỗi lần kết thúc, hoặc trong sự cải tổ cách mạng xã hội nói chung, hoặc trong sự đổ nát chung của các tầng lớp đấu tranh.

Trong các kỷ nguyên ban đầu của lịch sử, chúng ta thấy rằng hầu hết mọi nơi sự sắp xếp phức tạp xã hội trong nhiều giai cấp khác nhau, sự thay đổi đa dạng từ từ tầng lớp xã hội. Trong La Mã cổ, chúng ta có dòng dõi quý tộc, giới hiệp sĩ, người bình dân, nô lệ; trong thời Trung cổ là vua chúa phong kiến, chư hầu, chủ nhân phường hội, người làm thuê, người học việc, nông nô; trong hầu hết mọi tầng lớp giai cấp này, một lần nữa, là các giai đoạn phụ thuộc.

Xã hội giai cấp tư bản hiện đại mọc lên từ tàn tích của xã hội phong kiến, đã không diệt được các sự đối kháng giai cấp. Nó chỉ thiết lập các giai cấp mới, các điều kiện đàn áp mới, các hình thức đấu tranh mới thay cho các hình thức cũ.

Tuy nhiên, kỷ nguyên của chúng ta, kỷ nguyên của giai cấp tư sản sở hữu nét đặc biệt này: Nó đã đơn giản hoá các sự đối kháng giai cấp. Xã hội như một tổng thể càng ngày càng tách ra thành hai phe phái thù địch lớn, thành hai giai cấp lớn trực tiếp đối mặt với nhau - giai cấp tư sản và giai cấp vô sản.

Từ các nông nô ở thời Trung cổ, xuất phát các người dân ở tỉnh được ban đặc quyền thuộc các thành phố xưa nhất. Từ các người dân thành thị này, các yếu tố đầu tiên của giai cấp tư bản được phát triển.

Việc khám phá ra châu Mỹ, vòng quanh mũi Hảo Vọng, mở ra vùng đất khai hoang mới dành cho giai cấp tư sản đang lên. Các thị trường Tây Ấn Độ và vùng đất Trung Quốc, sự chiếm thuộc địa của châu Mỹ, buôn bán với các thuộc địa, sự gia tăng các biện pháp trao đổi và các loại hàng hoá nói chung, cung cấp cho thương nghiệp, ngành hàng hải, công nghiệp, một sự thúc đẩy không hề được biết trước, và bằng cách ấy, cung cấp cho yếu tố cách mạng trong xã hội phong kiến lung lay một sự phát triển nhanh chóng.

Hệ thống công nghiệp phong kiến, trong đó sự sản xuất công nghiệp được giữ độc quyền bởi các phường hội khép kín, bây giờ không còn đáp ứng cho các nhu cầu đang lớn lên của các thị trường mới. Hệ thống sản xuất được tổ chức. Các chủ nhân phường hội bị giai cấp trung lưu sản xuất gạt sang một bên; sự phân chia lao động giữa các phường hội đoàn thể khác nhau đã tan biến mặc dù có sự phân chia lao động trong từng phân xưởng riêng lẻ.

Trong lúc ấy, các thị trường luôn luôn tiếp tục phát triển, nhu cầu luôn luôn gia tăng. Ngay cả việc sản xuất cũng không còn đáp ứng đủ nữa. Ngay sau đó, năng lượng hơi nước và máy móc đã cách mạng hoá sản xuất công nghiệp. Vị trí của sự sản xuất bị nền công nghiệp hiện đại, khổng lồ chiếm đoạt, vị trí của giai cấp công nghiệp trung lưu bị các triệu phú công nghiệp chiếm đoạt - các nhà lãnh đạo của toàn bộ đội ngũ công nghiệp là giai cấp tư sản hiện đại.

Công nghiệp hiện đại đã thiết lập một thị trường thế giới, và sự khám phá ra châu Mỹ đã mở đường cho nó. Thị trường này cung cấp sự phát triển mênh mông cho thương mại, ngành hàng hải, ngành giao thông đường bộ. Đến lượt mình, sự phát triển này phản ứng lại sự mở rộng nền công nghiệp; và tương xứng với công nghiệp, ngành hàng hải, đường xe lửa được mở rộng, theo cùng một tỷ lệ mà giai cấp tư

sản phát triển, gia tăng tiền vốn, và đẩy lui vào hậu trường mọi giai cấp được truyền xuống từ thời Trung cổ.

Do đó, chúng ta biết làm thế nào giai cấp tư sản hiện đại tự nó là sản phẩm của một quá trình phát triển lâu dài, của một chuỗi các cuộc cách mạng theo hình thức sản xuất và hình thức trao đổi.

Từng bước trong sự phát triển giai cấp tư sản được đi kèm theo với sự tiến bộ chính trị tương ứng của giai cấp đó. Giai cấp bị áp bức dưới ách thống trị của tầng lớp quý tộc phong kiến, sẽ trở nên một đoàn thể vũ trang tự trị trong Công xã thời Trung cổ, ở đây là nền cộng hoà đô thị độc lập (như ở Ý và Đức), ở đó là "đẳng cấp thứ ba" có thể quy cho trách nhiệm của nền quân chủ (như ở Pháp); sau này, trong giai đoạn sản xuất riêng biệt, phục vụ hoặc chế độ quân chủ nửa phong kiến hoặc chế độ quân chủ tuyệt đối như lực lượng ngang hàng chống lại tầng lớp quý tộc, và trong thực tế, là nền tảng của các chế độ quân chủ lớn nói chung - cuối cùng, do sự thiết lập nền công nghiệp hiện đại và thị trường thế giới, giai cấp tư sản đã giành được cho chính mình sự thống trị độc quyền, trong quốc gia hiện đại tiêu biểu. Quyền hành pháp của đất nước hiện đại chỉ là uỷ ban quản lý các vấn đề chung cho toàn bộ giai cấp tư sản.

* ("Commune/ Công xã" là tên tiếng Pháp chỉ các thành phố mới mọc lên ngay trước khi họ giành được từ các chủ đất phong kiến và chủ nhân quyền chính trị và tự trị địa phương như "Đẳng cấp thứ ba/ Le Tiers_État". Nói chung, vì sự phát triển kinh tế của giai cấp tư sản, ở đây, Anh được coi như một đất nước điển hình về sự phát triển kinh tế và Pháp được coi là điển hình vì sự phát triển chính trị.

Giai cấp tư sản đóng một vai trò cách mạng nhất trong lịch sử.

Bất kỳ nơi nào giai cấp tư sản chiếm ưu thế, nó đều chấm dứt mọi quan hệ phong kiến, gia trưởng, thôn dã. Nó xé nhỏ thành từng mảnh không thương xót các mối ràng buộc phong kiến phức tạp đã trói buộc con người với các "cấp tự nhiên" của họ, và xoá bỏ bất kỳ mối ràng buộc nào khác giữa con người với con người ngoài tính tự lợi hiển nhiên, ngoài "việc trả tiền mặt" một cách nhẫn tâm. Nó nhận chìm các trạng thái xuất thần siêu phàm nhất của nhiệt tình tôn giáo, của nhiệt tình phong cách hiệp sĩ, của tính đa cảm trần tục, trong tính lãnh đạm của sự tính toán ích kỷ. Nó chuyển giá trị cá nhân thành giá trị trao đổi, và thay vì vô số sự tự do đặc quyền vĩnh viễn - Tự do Mậu dịch. Nói vắn tắt, sự bóc lột, bị che giấu bởi các ảo tưởng chính trị và tôn giáo, đã được thay thế bằng sự bóc lột tàn bạo, trực tiếp, trơ tráo và trơ trẽn.

Giai cấp tư sản đã tước đoạt vòng hào quang mỗi công việc đã được kính trọng cho đến nay và được tôn vinh bằng sự kính sợ. Nó biến thầy thuốc, luật sư, linh mục, thi sĩ, con người khoa học, thành các lao động làm thuê ăn lương.

Giai cấp tư sản đã xé vụn tình cảm gia đình, và làm cho quan hệ gia đình trở thành quan hệ tiền bạc đơn thuần.

Giai cấp tư sản phơi bày cách biểu lộ tàn bạo sức mạnh thể chất xảy ra trong thời Trung cổ, điều các kẻ phản động ca ngợi rất nhiều, đã tìm được phần bổ sung thích hợp với sự biếng nhác uể oải nhất. Nó là giai cấp đầu tiên trình bày cái mà khả năng con người có thể gây ra. Nó thực hiện các điều kỳ lạ phi thường hơn cả các kim tự tháp Ai Cập, các cống dẫn nước của người La Mã, và các nhà thờ theo kiến

trúc Gô-tích; nó chỉ đạo các cuộc viễn chinh đặt dưới bóng tất cả các sự di trú trước kia của các quốc gia và các cuộc thập tự chinh.

Giai cấp tư sản không thể tồn tại nếu không liên tục cách mạng hoá các phương tiện sản xuất và do đó có các mối quan hệ đến sản xuất, và cùng với chúng là toàn bộ các mối quan hệ của xã hội. Ngược lại, các cuộc đàm luận về các phương thức sản xuất cũ trong hình thức không thay đổi là điều kiện tồn tại đầu tiên đối với các giai cấp công nghiệp ban đầu. Việc liên tục cách mạng hoá sản xuất, sự liên tục xáo trộn mọi điều kiện xã hội, tình trạng không chắc chắn vĩnh viễn và sự kích động quần chúng phân biệt kỷ nguyên giai cấp tư sản với mọi kỷ nguyên ban đầu. Mọi mối quan hệ đông nhanh, cố định, với đội ngũ tổ tiên và các định kiến, các ý kiến đáng tôn trọng bị quét sạch, mọi mối quan hệ mới được hình thành trở nên không hợp thời trước khi chúng có thể trở nên cứng nhắc. Mọi điều là chắc chắn sẽ tan chảy thành không khí, mọi điều là thánh thiện sẽ bị làm ô uế, và con người cuối cùng bị buộc phải đối mặt với các điều kiện sống thực sự của chính mình và các mối quan hệ với đồng loại theo các ý nghĩa đúng đắn.

Nhu cầu liên tục mở rộng thị trường dành cho các sản phẩm của mình xua đuổi giai cấp tư sản trên toàn bộ bề mặt của trái địa cầu. Nó phải nấu mình ở mọi nơi, định cư ở mọi chỗ, thiết lập quan hệ ở mọi nơi.

Giai cấp tư sản qua việc bóc lột thị trường thế giới đã cung cấp một đặc tính toàn thế giới cho sản xuất và tiêu dùng trong mỗi quốc gia. Đối với sự thất vọng lớn của các kẻ phản động, nó đã lôi kéo từ dưới chân của nền công nghiệp cái nền tảng quốc gia mà nó đứng trên đó. Mọi nền công nghiệp quốc gia xưa cũ đã bị phá huỷ hay đang bị phá huỷ hàng ngày. Chúng bị đánh bật ra bởi các nền công nghiệp mới mà sự giới thiệu các nền công nghiệp mới này trở thành câu hỏi sống còn đối với mọi quốc gia văn minh. Chúng bị đánh bật ra bởi các nền công nghiệp không còn gia công các vật liệu thô bản địa nữa; nhưng là các vật liệu thô được khai thác từ các khu vực xa xôi nhất. Các nền công nghiệp có các sản phẩm được tiêu thụ, không những trong nước mà còn trong mọi nơi trên trái đất. Thay vì các nhu cầu cũ, được thoả mãn bởi sự sản xuất trong nước, chúng ta tìm được các nhu cầu mới, đòi hỏi được thoả mãn bởi các sản phẩm của các vùng đất, miền đất xa xôi. Thay vì sự tách biệt của đất nước hay địa phương cũ và sự tự cung cấp, chúng ta có sự giao dịch với tất cả các quốc gia phụ thuộc lẫn nhau trong mọi sáng tạo trí tuệ của các quốc gia riêng biệt sẽ trở thành tài sản chung. Tính phiến diện và tính hẹp hòi quốc gia ngày càng trở nên không thể, và từ nhiều nền văn học địa phương và quốc gia phát sinh ra một nền văn học thế giới.

Bằng sự phát triển nhanh mọi phương tiện sản xuất, bằng các phương tiện truyền thông rất dễ dàng, giai cấp tư sản sẽ lôi kéo mọi quốc gia, kể cả quốc gia man rợ nhất, vào nền văn minh. Giá cả hàng hoá rẻ hơn là trọng pháo mà với chúng, nó phá đổ mọi bức tường thành dẫn vào Trung quốc, với chúng nó ép buộc lòng căm thù mãnh liệt truyền kiếp người nước ngoài của người man rợ phải đầu hàng. Nó ép buộc mọi quốc gia có nguy cơ bị huỷ diệt, phải làm theo phương thức sản xuất của giai cấp tư sản; nó ép buộc chúng giới thiệu cái mà nó gọi là nền văn minh nơi chúng, nghĩa là để chính chúng trở thành giai cấp tư sản. Tóm lại, nó tạo dựng một thế giới theo hình ảnh của riêng nó.

Giai cấp tư sản đưa nông thôn vào sự cai trị của các thành phố. Nó đã tạo dựng vô số thành phố, đã làm dân số thành thị gia tăng lên rất nhiều so với miền quê, và do đó giải thoát được một phần dân số đáng kể khỏi tình trạng ngu ngốc của cuộc sống thôn quê. Giống như nó đã làm cho nông thôn lệ thuộc vào các thành phố, nó cũng sẽ làm cho các quốc gia man rợ hay bán man rợ lệ thuộc vào các quốc gia

văn minh, các quốc gia nông dân lệ thuộc vào các quốc gia giai cấp tư sản, phương Đông lệ thuộc phương Tây.

Càng ngày giai cấp tư sản càng tiếp tục huỷ bỏ tình trạng phân tán dân số, tình trạng phân tán các phương tiện sản xuất, và tình trạng phân tán tài sản. Nó đã tích tụ lại dân số, tập trung các phương tiện sản xuất, và tập trung tài sản trong tay một ít người. Hậu quả tất yếu của điều này là sự tập quyền chính trị trung ương. Các tỉnh thành độc lập hay chỉ quan hệ lỏng lẻo, có các quyền lợi, luật pháp, chính quyền, và hệ thống thuế má riêng biệt, sẽ gộp lại với nhau thành một quốc gia, có một chính quyền, một bộ luật, một quyền lợi giai cấp quốc gia, một đường biên giới, và một chính sách thuế quan.

Trong suốt một trăm năm thống trị ít ỏi, giai cấp tư sản đã tạo dựng các lực lượng sản xuất có quy mô hơn và to lớn hơn tất cả các thế hệ trước gộp lại. Việc khuất phục các lực lượng thiên nhiên lệ thuộc vào con người, máy móc, việc ứng dụng ngành hoá học vào công nghiệp và nông nghiệp, tàu thủy chạy bằng hơi nước, ngành đường sắt, máy điện báo sử dụng điện, sự khai hoang toàn bộ các lục địa để trồng trọt, hệ thống sông đào, toàn bộ dân số làm trò ảo thuật từ mặt đất - có thể kỷ nào trước đó dám hình dung ra rằng các lực lượng sản xuất như thế đang ngủ yên trong lòng xã hội?

Chúng ta thấy rằng các phương tiện sản xuất và trao đổi, được sử dụng làm nền tảng cho sự phát triển giai cấp tư sản, được phát sinh trong xã hội phong kiến. Ở một giai đoạn nào đó trong việc phát triển các phương tiện sản xuất và trao đổi này, các hoàn cảnh mà trong đó xã hội phong kiến sản xuất và trao đổi, tổ chức nông nghiệp và công nghiệp sản xuất phong kiến, tóm lại là các mối quan hệ tài sản thời phong kiến không còn tương hợp nữa với các lực lượng sản xuất đã được phát triển, chúng có quá nhiều sự kiềm chế. Chúng phải nổ tung ra từng mảnh, chúng đã nổ tung ra từng mảnh.

Sự cạnh tranh tự do, được kết hợp với thể chế xã hội chính trị phù hợp với nó, với sự thống trị của tầng lớp giai cấp tư sản, đã từng bước đi vào vị trí của mình.

Một phong trào tương tự đang tiếp tục diễn ra trước mắt chúng ta. Xã hội tư sản hiện đại với các mối quan hệ sản xuất, trao đổi và tư hữu đã dựng lên các phương tiện sản xuất và trao đổi phi thường như thế sẽ giống như thầy phù thủy không còn khả năng kiểm soát các âm binh mà ông gọi lên bằng các câu thần chú nữa. Trong nhiều thập niên đã qua, lịch sử công nghiệp và thương mại chỉ là lịch sử khởi nghĩa của các lực lượng sản xuất hiện đại chống lại các quan hệ sản xuất hiện đại, chống lại các quan hệ tư hữu đã điều kiện hoá sự tồn tại của giai cấp tư sản và sự thống trị của nó. Chỉ cần kể ra các cuộc khủng hoảng thương mại với sự lặp lại có tính định kỳ đã đặt thành vấn đề và càng ngày càng đe dọa toàn bộ sự tồn tại của xã hội tư sản. Trong các cuộc khủng hoảng này, không những phần lớn các sản phẩm hiện nay, mà còn cả các lực lượng sản xuất được tạo ra trước kia, cũng bị phá huỷ theo từng thời kỳ. Trong các cơn khủng hoảng này, bộc phát một bệnh dịch mà trong mọi kỷ nguyên khác có vẻ là một điều vô lý - đó là bệnh dịch sản xuất dư thừa. Xã hội thành linh tự nhận thấy được đặt trở lại vào trạng thái man rợ nhất thời; nó có vẻ giống như nạn đói kém, chiến tranh phá huỷ toàn thế giới đã cắt đứt nguồn cung cấp mọi phương tiện sinh sống; nền công nghiệp và thương mại có vẻ như bị phá huỷ. Và tại sao? Vì có quá nhiều nền văn minh, quá nhiều phương tiện sinh sống, quá nhiều nền công nghiệp, quá nhiều nền thương mại. Các lực lượng sản xuất tùy ý xã hội sử dụng không còn có khuynh hướng đẩy mạnh sự phát triển các điều kiện tạo ra tài sản cho giai cấp tư sản nữa; ngược lại chúng có quá nhiều quyền lực đối với các điều kiện này, lúc đó đã trở thành chướng ngại cho nó, và khi chúng vừa khắc phục các chướng ngại này xong thì lại mang sự lộn xộn vào trong toàn bộ xã hội giai cấp tư sản gây nguy hiểm cho sự tồn tại của quyền tư hữu tư sản. Hệ thống tư sản trở nên quá hạn hẹp không thể

bao gồm sự thịnh vượng được chúng tạo ra. Và giai cấp tư sản khắc phục các cuộc khủng hoảng này ra sao? Một mặt, bằng buộc huỷ bỏ một số lớn các lực lượng sản xuất; mặt khác, bằng chiếm lĩnh các thị trường mới, và bằng cách chuẩn bị cho các cuộc khủng hoảng bao quát hơn, tàn phá hơn, và bằng cách giảm bớt phương tiện để ngăn chặn khủng hoảng.

Các vũ khí được giai cấp tư sản sử dụng để đánh ngã chế độ phong kiến, nay lại trở mặt chống lại chính giai cấp tư sản.

Nhưng không những giai cấp tư sản tự rèn lấy những vũ khí chúng sẽ mang lại cái chết cho chính mình; mà nó còn tạo ra những người sử dụng các vũ khí đó - giai cấp công nhân hiện đại - những người vô sản.

Tương xứng với giai cấp tư sản, tức là tư bản, được phát triển, trong cùng một tỷ lệ, là giai cấp vô sản, giai cấp công nhân hiện đại, đã phát triển - một tầng lớp lao động chân tay, là những người chỉ sống được khi tìm được việc làm, và chỉ tìm được việc làm khi lao động của họ làm tăng thêm tiền vốn. Những người lao động chân tay này, những người phải tự bán mình dần dần, là một loại hàng hoá, giống như mọi loại hàng hoá mua bán khác, và do vậy được phô bày cho tất cả những nổi thăng trầm của sự cạnh tranh, cho tất cả sự dao động của thị trường.

Nhờ vào sự sử dụng rộng rãi máy móc và sự phân bổ lao động, công việc của giai cấp vô sản mất đi mọi đặc tính riêng cá nhân, và do vậy cũng mất đi mọi sức hấp dẫn của một người công nhân. Công nhân trở thành phần phụ thuộc của máy móc, và là phần thông thạo đơn giản nhất, đơn điệu nhất, và dễ dàng đạt được nhất, được đòi hỏi. Do đó, giá trị sản xuất của người công nhân bị giới hạn, gần như toàn bộ, vào phương tiện sinh sống mà họ đòi hỏi để sống và để duy trì nòi giống. Giá cả của hàng hoá, cũng là giá cả của sức lao động, bằng với giá trị sản xuất. Tương xứng, khi sự ghê tởm công việc gia tăng, thì tiền công giảm sút. Hơn thế nữa, khi sự sử dụng máy móc và sự phân bổ lao động gia tăng, thì một tỷ lệ gánh nặng công việc như thế cũng gia tăng theo, cho dù bằng cách kéo dài các giờ làm việc, bằng cách tăng thêm công việc quy định cho giờ làm việc, hay bằng cách gia tăng tốc độ làm việc của máy móc, v.v...

Nền công nghiệp hiện đại đã biến đổi phân xưởng nhỏ của chủ nhân gia trưởng thành nhà máy lớn của nhà tư bản công nghiệp. Đa số lao động chân tay, tập trung nơi nhà máy, được tổ chức như các người lính. Như các người lính của đội quân công nghiệp, họ được đặt dưới quyền chỉ huy của hệ thống cấp bậc đầy đủ các sĩ quan và hạ sĩ quan. Không những họ là nô lệ của giai cấp tư sản và nhà nước tư sản, mà họ còn bị biến thành nô lệ từng giờ từng ngày bởi máy móc, bởi người giám sát, và trước tiên là bởi chính cá nhân nhà sản xuất thuộc giai cấp tư sản. Chế độ chuyên quyền này càng tuyên bố công khai lợi ích là mục đích và mục tiêu của nó, thì nó càng nhỏ mọn, càng đáng căm ghét và càng cay đắng hơn.

Nói cách khác, càng ít kỹ năng và sự sử dụng sức mạnh bao hàm trong lao động chân tay, thì công nghiệp hiện đại càng phát triển, lao động đàn ông càng được thay thế bằng lao động phụ nữ. Các khác biệt về tuổi tác và giới tính không còn có bất kỳ giá trị xã hội khác biệt nào nữa đối với giai cấp công nhân. Tất cả đều là các công cụ lao động, trị giá nhiều tiền hay ít tiền tùy theo tuổi tác và giới tính.

Người lao động chân tay vừa nhận được tiền lương của mình bằng tiền mặt, trong khoảnh khắc thoát khỏi sự bóc lột của chủ xí nghiệp, liền bị xúi giục tiếp tục làm việc bởi các phần khác của giai cấp tư

sản, như chủ nhà, chủ hiệu tạp hoá, chủ hiệu cầm đồ, v.v...

Tầng lớp thấp hơn tầng lớp trung lưu - tầng lớp thương nhân, chủ hiệu, doanh nhân về hưu nói chung, thợ thủ công và công dân - tất cả những người này dần dần chìm vào trong giai cấp vô sản, một phần vì tiền vốn bé tẹo của họ không đủ cho cái tỷ lệ mà trên đó nền công nghiệp hiện đại tiếp tục, và bị nhận chìm trong sự cạnh tranh với các nhà tư bản lớn, một phần vì kỹ năng chuyên dụng của họ bị làm cho không có giá trị bởi các phương pháp sản xuất mới. Do đó, giai cấp vô sản được tuyển mộ từ mọi tầng lớp dân chúng.

Giai cấp vô sản đi qua nhiều giai đoạn phát triển khác nhau. Ngay từ khi ra đời, giai cấp vô sản đã bắt đầu chiến đấu với giai cấp tư sản. Ngay từ đầu, cuộc đấu tranh được thực hiện bởi các người lao động riêng lẻ, rồi sau đó bởi các công nhân nhà máy, bởi các công nhân của một ngành thương mại, trong một địa phương, chống lại cá nhân người tư sản trực tiếp bóc lột họ. Họ nhắm hướng các cuộc tấn công của họ không những chống lại các điều kiện sản xuất của giai cấp tư sản, mà còn chống lại chính các công cụ sản xuất nữa; họ phá huỷ các món hàng nhập khẩu cạnh tranh với sức lao động của họ, họ đập tan máy móc thành từng mảnh vụn, họ thiêu huỷ nhà máy, họ tìm cách phục hồi lại bằng bạo lực, tình trạng công nhân thời Trung cổ.

Ở giai đoạn này, các lao động chân tay vẫn còn hình thành một đoàn thể rời rạc phân tán trên toàn đất nước, và bị tan tác bởi sự cạnh tranh lẫn nhau. Nếu bất kỳ nơi nào họ liên kết để hình thành các đoàn thể chặt chẽ hơn, điều này sẽ chưa là kết quả của sự đoàn kết tích cực của riêng họ, nhưng là kết quả của sự đoàn kết của giai cấp tư sản, một giai cấp để đạt tới các mục đích chính trị của riêng mình, bị buộc phải đưa toàn bộ giai cấp vô sản vào hoạt động, và vẫn có thể làm như thế hơn nữa trong một giai đoạn. Do đó, ở giai đoạn này những người vô sản không chiến đấu với kẻ thù, nhưng với kẻ thù của kẻ thù của họ, các tàn dư của chế độ quân chủ tuyệt đối, các địa chủ, tư sản phi công nghiệp, giai cấp tư sản nhỏ. Do vậy, toàn bộ phong trào lịch sử được tập trung trong tay giai cấp tư sản; mỗi vinh quang dành được theo cách đó đều là vinh quang giành cho giai cấp tư sản.

Nhưng với sự phát triển nền công nghiệp, giai cấp vô sản không những gia tăng về số lượng; mà nó còn tập trung vào các khối lượng lớn hơn, sức mạnh của nó phát triển, và nó cảm thấy sức mạnh đó nhiều hơn nữa. Nhiều lợi ích và nhiều điều kiện sống khác nhau trong phạm vi tầng lớp giai cấp vô sản ngày càng ngang nhau, tương xứng khi máy móc bị xoá bỏ hoàn toàn mọi sự khác biệt lao động và gần như ở mọi nơi đều xảy ra việc cắt giảm các cuộc khủng hoảng thương mại do chúng gây ra, làm cho tiền lương của người công nhân càng dao động hơn nữa. Sự liên tục cải thiện máy móc, luôn luôn phát triển nhanh chóng, làm cho sinh kế của họ ngày càng bấp bênh hơn; các xung đột giữa cá nhân người thợ và cá nhân người tư sản càng ngày càng dẫn đến đặc tính của các xung đột giữa hai giai cấp. Ngay sau đó, các công nhân bắt đầu hình thành các tập đoàn (công đoàn; nghiệp đoàn/ trade unions) để chống lại giai cấp tư sản; họ họp nhau lại để duy trì mức lương; họ thành lập các hội liên hiệp cố định để chuẩn bị đầy đủ trước các cuộc nổi dậy không thường xuyên này. Đó đây cuộc đấu tranh bùng nổ trong các cuộc náo động.

Thỉnh thoảng các công nhân chiến thắng nhưng chỉ trong một giai đoạn. Thành quả thực sự của các cuộc chiến đấu của họ nằm ở, không phải trong kết quả tức thời, nhưng trong sự đoàn kết luôn luôn mở rộng của các công nhân, sự đoàn kết này được thúc đẩy bởi phương tiện truyền thông đã cải thiện được tạo dựng bởi nền công nghiệp hiện đại, và đặt các công nhân thuộc các địa phương khác nhau tiếp xúc được với nhau. Sự tiếp xúc này chỉ được yêu cầu để tập trung nhiều cuộc đấu tranh địa phương, mọi

cuộc đấu tranh có cùng một đặc tính, thành một cuộc đấu tranh quốc gia giữa các giai cấp. Nhưng mỗi cuộc đấu tranh giai cấp là một cuộc đấu tranh chính trị. Và sự đoàn kết đó, để đạt được cái mà các người dân thành thị của thời Trung cổ, với các quốc lộ tồi tàn của họ, đòi hỏi các thế kỷ, các con người vô sản hiện đại, nhờ có ngành đường sắt, đã đạt được trong một ít năm.

Sự tổ chức các người vô sản thành một giai cấp, và do đó cũng thành một đảng phái chính trị, không ngớt bị đảo lộn một lần nữa bởi sự cạnh tranh giữa chính các công nhân. Nhưng nó lại nổi dậy, mạnh mẽ hơn, vững chắc hơn, hùng mạnh hơn. Nó bắt buộc pháp luật công nhận các quyền lợi đặc biệt của công nhân, bằng cách lợi dụng các mối bất hoà giữa chính giai cấp tư sản. Do đó, Đạo luật 10 giờ (ten hour bill) ở Anh được thông qua (Đạo luật 10 giờ trở thành đạo luật vào năm 1847, sau ba mươi năm tranh đấu của giới công nhân).

Nói chung, các cuộc xung đột giữa các giai cấp của xã hội cũ đẩy mạnh tiến trình phát triển giai cấp vô sản theo nhiều cách. Giai cấp tư sản tự nhận thấy bị thu hút vào cuộc chiến đấu không dứt. Trước tiên với tầng lớp quý tộc; sau này, với sự phát triển công nghiệp; luôn luôn với giai cấp vô sản của các nước ngoài. Trong mọi cuộc đấu tranh này, nó thấy chính mình bị ép buộc phải kêu gọi giai cấp vô sản, phải đòi hỏi sự giúp đỡ, và do đó, phải lôi kéo giai cấp vô sản vào vũ đài chính trị. Chính giai cấp tư sản cung cấp cho giai cấp vô sản các yếu tố giáo dục chính trị và giáo dục chung của riêng nó, nói cách khác nó trang bị cho giai cấp vô sản các vũ khí để chiến đấu với giai cấp tư sản.

Hơn nữa, như chúng ta biết, toàn bộ các bộ phận của các giai cấp thống trị, do sự tiến bộ của nền công nghiệp, được xô đẩy xuống thành giai cấp vô sản, hay ít nhất bị đe dọa trong các điều kiện của sự tồn tại của họ. Các điều này cũng cung cấp cho giai cấp vô sản các yếu tố khai sáng và tiến bộ mới.

Sau cùng, trong những lần cuộc đấu tranh giai cấp tới gần giờ quyết định, quá trình tan rã tiếp tục trong phạm vi giai cấp thống trị, thực tế là trong toàn bộ phạm vi xã hội cũ, thừa nhận đặc tính bạo lực hiển nhiên đến nỗi một bộ phận nhỏ trong giai cấp thống trị tự tách biệt ra và gia nhập vào giai cấp cách mạng, một bộ phận giới quý tộc chuyển thành giai cấp tư sản, thì nay một bộ phận giai cấp tư sản chuyển thành giai cấp vô sản, và đặc biệt là một bộ phận các nhà lý thuyết giai cấp tư sản, những người tự mình nhận thức thấu đáo toàn bộ phong trào lịch sử về mặt lý thuyết.

Trong tất cả các giai cấp ngày nay công khai đối mặt với giai cấp tư sản, chỉ mình giai cấp vô sản thực sự là giai cấp cách mạng. Các giai cấp khác suy tàn và cuối cùng biến mất mặc dù có nền công nghiệp hiện đại; giai cấp vô sản là sản phẩm đặc biệt và tất yếu của nó.

Giai cấp trung lưu thấp hơn, người sản xuất nhỏ, chủ hiệu, thợ thủ công, nông dân, tất cả những người này đấu tranh chống giai cấp tư sản, để cứu sự sống của họ khỏi bị tiêu diệt như các phần nhỏ của giai cấp trung lưu. Do vậy, họ không phải là cách mạng mà là bảo thủ. Hơn thế nữa, họ còn là phần tử phản động, vì họ cố gắng lặn ngược bánh xe lịch sử. Nếu tình cờ họ là cách mạng, chỉ vì họ nhìn thấy sự biến chuyển thành giai cấp vô sản sắp xảy đến; do đó họ bảo vệ không phải cái hiện tại của họ nhưng là các lợi ích tương lai của họ; họ từ bỏ quan điểm của riêng họ để đi theo quan điểm của giai cấp vô sản.

"Giai cấp nguy hiểm", lớp cận bã xã hội (vô sản lưu manh/ Lumpen-proletariat) nhóm người vô lại bị xếp vào tầng lớp thấp nhất của xã hội cũ, đó đây, có thể bị cuốn vào cuộc cách mạng vô sản; tuy nhiên các điều kiện sống của họ chuẩn bị nhiều hơn cho phần công cụ bị hời hợt của mưu đồ phản động.

Hoàn cảnh xã hội của xã hội cũ không còn tồn tại đối với giai cấp vô sản nữa. Người vô sản không có tài sản; mối quan hệ của họ với vợ và con cái không còn có bất kỳ điều gì chung với các mối quan hệ gia đình của giai cấp tư sản; lao động công nghiệp hiện đại, sự bị khuất phục hiện đại vào tư bản, ở Anh cũng giống như ở Pháp, ở Mỹ cũng như ở Đức, đã tước mất của họ mọi dấu vết đặc tính dân tộc. Luật pháp, đạo lý, tôn giáo, đối với họ là quá nhiều định kiến của giai cấp tư sản, giống như phía sau chúng ẩn núp quá nhiều lợi ích của giai cấp tư sản.

Mọi giai cấp có trước đã thắng thế, cố gắng củng cố địa vị xã hội cao đã giành được bằng cách đưa xã hội nói chung vào các điều kiện dành riêng của họ. Các người vô sản không thể trở thành các chủ nhân của các lực lượng sản xuất của xã hội, ngoại trừ bằng cách huỷ bỏ phương thức dành riêng cho họ trước kia, và cũng theo cách ấy với mọi phương thức dành riêng khác. Họ không có gì là của riêng mình để bảo vệ hay củng cố; nhiệm vụ của họ là phá huỷ mọi sự an toàn trước kia, và sự bảo hiểm dành cho tài sản cá nhân.

Mọi phong trào lịch sử trước kia là các phong trào của các nhóm thiểu số, hay theo lợi ích của các nhóm thiểu số. Phong trào vô sản là một phong trào tự giác, độc lập của đa số, theo quyền lợi của đa số. Giai cấp vô sản, giai cấp thấp nhất trong xã hội hiện hành của chúng ta, không thể lay chuyển, không thể tự nâng mình lên, nếu toàn bộ các giai cấp xã hội chính thức bên trên không biến vào không khí.

Mặc dù không phải do bản chất, nhưng do hình thức, song cuộc chiến đấu của giai cấp vô sản chống lại giai cấp tư sản trước hết vẫn là cuộc chiến đấu tầm cỡ quốc gia. Dĩ nhiên, giai cấp vô sản của mỗi quốc gia trước tiên phải giải quyết các vấn đề với giai cấp vô sản của riêng mình.

Nhằm miêu tả giai đoạn tổng quát nhất của sự phát triển giai cấp vô sản, chúng ta lần theo cuộc nội chiến ít nhiều che giấu, nổi lên trong xã hội hiện nay, tới điểm mà chiến tranh bùng nổ thành cuộc cách mạng công khai và tới điểm mà sự phá đổ giai cấp tư sản bằng bạo lực đặt nền móng cho sự thống trị của giai cấp vô sản.

Cho đến nay, như chúng ta đã biết, mọi hình thức xã hội đều dựa trên sự đối lập giữa các giai cấp áp bức và giai cấp bị áp bức. Nhưng để áp bức một giai cấp, các điều kiện nào đó phải đảm bảo cho nó ít nhất là có thể tiếp tục sự tồn tại mang tính nô lệ của nó. Người nông nô trong thời kỳ giai cấp nông nô, tự nâng mình lên thành địa vị hội viên trong công xã, giống như người tiểu tư sản, dưới ách áp bức của chính thể phong kiến chuyên chế, cố gắng phát triển thành tư sản. Ngược lại, công nhân hiện đại, thay vì thăng tiến cùng với sự phát triển của nền công nghiệp, lại càng ngày càng lún chìm sâu hơn dưới các điều kiện tồn tại của tầng lớp riêng của họ. Họ trở thành người bán cùng, và tình trạng bán cùng phát triển nhanh hơn cả dân số và sự thịnh vượng. Ở đây, rõ ràng là giai cấp tư sản không còn thích hợp là giai cấp thống trị bất kỳ nào trong xã hội nữa, và việc áp đặt các điều kiện tồn tại của nó trên xã hội rõ ràng là một quy luật quan trọng hơn cả. Việc cai trị không thích hợp vì nó không đủ khả năng bảo đảm sự tồn tại cho nô lệ của nó trong phạm vi chiếm hữu nô lệ, vì nó không thể không lún chìm vào tình trạng như thế, để nó phải nuôi dưỡng họ thay vì được họ nuôi dưỡng. Xã hội có thể không còn sống dưới giai cấp tư sản này nữa, nói cách khác, sự tồn tại của nó không còn tương hợp với xã hội.

Điều kiện thiết yếu để tồn tại và để thống trị giai cấp tư sản, là hình thành và tăng thêm nguồn vốn; điều kiện dành cho nguồn vốn là người làm công ăn lương. Người làm công ăn lương hoàn toàn dựa

trên sự cạnh tranh giữa các người lao động. Sự tiên bộ của công nghiệp, có người bảo trợ vô tình là giai cấp tư sản, thay thế sự cô lập của các người lao động, do cạnh tranh, bằng tập đoàn cách mạng của họ, do sự liên kết. Sự phát triển của nền công nghiệp hiện đại, do đó, sẽ nằm trước chính cái nền tảng mà dựa vào đó giai cấp tư sản sản xuất và chiếm đoạt các sản phẩm. Vì thế, cái mà giai cấp tư sản sản xuất trước tiên là các người đào huyệt của riêng họ. Sự sụp đổ của họ và chiến thắng của giai cấp vô sản là điều ắt phải xảy ra.

MARX và ENGELS, Tuyên ngôn đảng Cộng sản, 1848.

GÓP PHẦN PHÊ PHÁN KINH TẾ CHÍNH TRỊ (Contribution à la critique de l'économie_politique - 1859)

Lời tựa của tác giả

Trong việc sản xuất xã hội mà con người thực hiện, họ đi vào các quan hệ nhất định có tính chất thiết yếu và không tùy thuộc ý muốn của họ; các quan hệ sản xuất này tương ứng với một giai đoạn phát triển nhất định của sức mạnh vật chất của họ trong việc sản xuất. Toàn thể các quan hệ này hợp lại tạo thành cơ cấu kinh tế của xã hội - nền tảng thực sự trên đó xuất hiện các thượng tầng kiến trúc pháp lý và chính trị và tương ứng với nó là các hình thức nhất định của ý thức xã hội. Phương thức sản xuất trong đời sống vật chất quyết định tính chất chung của các tiến trình xã hội, chính trị và tinh thần của đời sống. Không phải ý thức con người quyết định hiện hữu của họ, nhưng ngược lại, hiện hữu xã hội của họ quyết định ý thức của họ. Ở một giai đoạn phát triển nhất định của họ, các lực lượng sản xuất vật chất trong xã hội xung đột với các quan hệ sản xuất hiện hữu, hay với các quan hệ tư sản mà trước kia họ đã từng hoạt động trong đó. Từ những hình thức phát triển của các lực lượng sản xuất, các mối quan hệ này đổi thành xiềng xích của họ. Rồi đến thời kỳ cách mạng xã hội. Với sự thay đổi nền tảng kinh tế, toàn thể kiến trúc thượng tầng bao la được biến đổi một cách mau lẹ nhiều hay ít. Khi xem xét sự biến đổi này, cần luôn luôn phân biệt giữa sự biến đổi vật chất của các điều kiện kinh tế của sản xuất, là những cái có thể được quyết định với sự chính xác của khoa học tự nhiên, với sự biến đổi pháp lý, chính trị, tôn giáo, thẩm mỹ hay triết học - nói tóm là những hình thức ý thức về sự xung đột này và đấu tranh với nó. Cũng như ý kiến của chúng ta về một cá nhân không dựa trên những gì cá nhân ấy nghĩ về chính họ, thì cũng thế, chúng ta không thể phán đoán về một thời kỳ biến đổi như thế dựa trên ý thức của chính nó; ngược lại, ý thức này phải được cắt nghĩa từ những mâu thuẫn của đời sống vật chất, từ sự xung đột hiện hữu giữa các lực lượng xã hội của sản xuất và các quan hệ sản xuất. Không một trật tự xã hội nào biến mất trước khi mọi lực lượng sản xuất trong đó đã được phát triển; và những mối quan hệ sản xuất mới cao hơn không bao giờ xuất hiện trước khi các điều kiện vật chất của sự hiện hữu của chúng đã chín muồi trong lòng xã hội cũ. Vì vậy, loài người luôn luôn chỉ nêu lên những vấn đề mà nó có thể giải quyết; bởi vì, khi nhìn vấn đề kỹ hơn, chúng ta sẽ luôn luôn thấy rằng vấn đề tự nó chỉ xuất hiện khi các điều kiện vật chất cần thiết để giải quyết nó đã tồn tại hay ít là đang trong tiến trình hình thành. Một cách khái quát chúng ta có thể gọi các phương pháp sản xuất tư sản của châu Á, thời cổ, thời phong kiến, và thời cận đại như là rất nhiều thời kỳ khác nhau trong tiến trình hình thành kinh tế xã hội. Các quan hệ sản xuất tư sản là hình thức đối kháng cuối cùng của tiến trình sản xuất xã hội - đối kháng không chỉ theo nghĩa đối kháng cá nhân, nhưng theo nghĩa đối kháng phát sinh từ những điều kiện xung quanh đời sống của các cá nhân trong xã hội; đồng thời các lực lượng sản xuất phát triển trong lòng xã hội tư sản cũng tạo ra những điều kiện để giải quyết sự đối kháng ấy. Vì vậy sự hình thành xã hội này tạo thành chương kết thúc giai đoạn tiền sử của xã hội loài người.

Karl MARX, Góp phần phê phán kinh tế chính trị.

Chủ nghĩa duy vật lịch sử (Le Matérialisme historique).

Trong mọi năng lực thúc đẩy đời sống xã hội, phải chăng có một năng lực chủ yếu có thể hướng dẫn một cách tổng quát những lời giải thích xã hội học? Theo Karl MARX, đó là nhân tố kinh tế, nhất là tình trạng năng lực sản xuất và những tương quan sản xuất mà tình trạng ấy gây ra. Ở đây, ông trình bày ông đã tới kết luận ấy như thế nào, vào khoảng năm 1844, khi nghiên cứu Triết lý về pháp luật của Hegel.

Những cuộc tầm cứu của tôi đi đến kết quả: là những liên quan pháp lý, cũng như những chính thể của quốc gia, không thể giải thích hoặc tại thân, hoặc nhờ cái được mệnh danh là cuộc tiến hoá tổng quát của tinh thần con người; là những liên quan, những chính thể ấy bắt nguồn ở những điều kiện sinh hoạt vật chất mà Hegel, theo gương người Anh và người Pháp ở thế kỷ XVIII, bao hàm dưới danh hiệu "xã hội dân sự"; là muốn giải phẫu xã hội để nghiên cứu, thì phải căn cứ vào kinh tế học. Kết quả tổng quát mà tôi đã thu hoạch và có thể dùng làm dẫn tuyến trong việc nghiên cứu của tôi, có thể tóm tắt như sau: Trong công cuộc sản xuất của đời sống xã hội, loài người gia nhập những mối liên quan xác định, tất yếu, ngoài ý muốn, những mối liên quan sản xuất ấy tương xứng với một mức độ phát triển nào đó của các năng lực sản xuất vật chất. Tất cả những mối liên quan ấy cấu thành cơ sở kinh tế của xã hội, nền tảng thực sự trên đó dựng lên một thượng tầng cơ cấu pháp lý và chính trị; ý thức xã hội có những hình thức xã hội rõ ràng tương xứng với nền tảng ấy. Cách sản xuất trong đời sống vật chất chi phối tất cả quá trình của cuộc sinh hoạt xã hội chính trị và trí thức. Không phải ý thức của loài người xác định thực tại; trái lại, chính thực tại xã hội xác định ý thức của nhân loại.

Karl MARX, Góp phần phê phán kinh tế chính trị.

LỜI BẠT CHO LẦN XUẤT BẢN THỨ NHÌ QUYỀN TƯ BẢN LUẬN (1873)

Hạt nhân thuần lý của biện chứng pháp Hegel (Le noyau rationel de la dialectique hégélienne)

Còn lại gì từ biện chứng pháp Hegel sau cuộc đảo lộn duy vật, khi quá trình tự phát triển của Ý niệm được quan niệm như chân lý hiện thực (vérité effective) của tất cả?

Còn một tuyến tư tưởng mà ở nơi mọi vật đều bao hàm đối thể của nó và nhận ra viễn tượng về sự vượt qua nó.

Tự trong nền tảng, phương pháp biện chứng của tôi không chỉ khác với phương pháp của Hegel mà còn là đối thể trực tiếp của nó. Đối với Hegel tiến trình của tư tưởng - mà ông đi đến chỗ làm thành một chủ thể tự trị dưới tên gọi Ý niệm - là Hoá công của thực tại (le Démon du réel), còn thực tại chỉ là sự biểu hiện bên ngoài. Nơi tôi trái lại, Ý niệm chẳng gì khác hơn là vật chất được chuyển cung và chuyển dịch vào trong đầu óc của con người.

Tôi đã phê bình khía cạnh huyền diệu (le côté mystificateur) (1) của biện chứng pháp Hegel cách đây gần ba mươi năm (2), vào cái thời mà nó còn đang là một trí thức được thiên hạ mê mẩn. Nhưng ngay vào thời kỳ tôi biên soạn quyển đầu của bộ Tư bản luận (3), thì bọn hậu sinh bản nhẩn, hợm hĩnh

và tâm thường mà ngày nay đang làm mưa làm gió đặt ra luật lệ trong nước Đức học thức, thích thú coi Hegel - giống như Moise Mendelssohn (4) trước đây coi Spinoza - nghĩa là như ... "đồ chó chết"! Trong khi tôi công khai tuyên bố rằng mình là môn đồ của nhà tư tưởng vĩ đại này và ngay cả trong chương về lý thuyết giá trị (5) tôi còn muốn làm đáng khi phỏng theo cách diễn tả của thầy mình, chỗ này hay chỗ khác. Sự huyền diệu mà biện chứng pháp phải chịu phép trong tay Hegel không hề ngăn cản sự kiện ông đã là người đầu tiên trình bày, những hình thức tổng quát về vận động biện chứng theo cách toàn diện và đầy đủ ý thức. Nơi ông, nó đi ngược đầu. Phải quay đầu nó trở lại, cho nó đi bằng đôi chân để khám phá hạt nhân thuần lý bên trong cái vỏ huyền bí.

Trong hình thức huyền diệu của nó, biện chứng pháp trở thành một mốt tư tưởng kiểu Đức bởi vì có vẻ như nó tôn vinh hiện trạng. Trong cấu hình thuần lý, nó lại là một thứ xi-căn-đan, một điều kinh tởm cho đám tư sản và những người phát ngôn của họ bởi vì trong trí tuệ tích cực của hiện trạng nó đồng thời bao hàm trí tuệ của huỷ thể của nó, sự huỷ hoại tất yếu của nó, vì nó nắm bắt mọi hình thức đã có trong dòng vận động và vậy là cũng dưới phương diện có hình có hoại của nó, vì biện chứng pháp trong yếu tính của nó, là phê phán và cách mạng (6).

Karl MARX, *Lời bạt cho lần xuất bản thứ nhì quyển Tư bản luận*.

1. *Khẳng định theo đó chỉ có hệ thống tư tưởng là thật và đó là sự tự phát triển của ý niệm.*

2. *1845 - 1846, Thánh Gia, Hệ tư tưởng Đức.*

3. *Giữa 1863 và 1867.*

4. *Triết gia của Do thái giáo và trào lưu khai sáng (1729 - 1786)*

5. *Tư bản luận, Q.I, ch.I -III.*

6. *Xin xem những từ này trong "Những luận đề về Feuerbach".*

CHÔNG DHRING (Anti- Dhring - 1878).

Chống lại những lý thuyết của Eugen Dhring mà ảnh hưởng trong Đảng xã hội - Dân chủ Đức làm ông lo ngại, Friedrich Engels phát biểu theo cách của mình những khám phá của Marx được tập hợp dưới tên gọi "quan niệm duy vật về lịch sử" (conception matérialiste de l'histoire) đoạn tuyệt với những triết học về lịch sử và lòng vào trong trào lưu hiện đại hoá của tư tưởng khoa học tiếp theo sau thời Khai sáng.

Biện chứng pháp: sinh thành và tác động hỗ tương (La dialectique: devenir et action réciproque)

Yếu tính của một sự vật không phải là danh sách những đặc tính xác định hằng tính của vật ấy. Nó là mối mâu thuẫn thực sự, tương quan giữa đồng nhất tính và đối tính của nó, tạo nên động cơ vật chất của sinh thành. Như thế mọi vật không chỉ được nối kết với nhau từ bên ngoài mà thuộc về tác động hỗ tương phổ quát. Tính thống nhất của thế giới do ở tính vật chất của nó (l'unité du monde consiste en

sa matérialité).

Đối với nhà siêu hình học (1) những sự vật và những phản ánh của chúng trong tư tưởng - những khái niệm - là những đối tượng nghiên cứu tách biệt, cần được xem xét cái này sau cái kia và cái này mà không cái kia, những khái niệm cố định, cứng nhắc, được tạo ra một lần là xong. Ông ta chỉ suy tư bằng những phản đề không có từ trung gian: ông ta nói phải, phải, sai, sai; còn cái gì vượt qua khuôn khổ đó thì không có giá trị gì. Đối với ông ta, thì hoặc là một vật tồn tại, hoặc là nó không tồn tại; một vật cũng không thể vừa là nó vừa là cái khác. Dương và âm (le positif et le négatif) tuyệt đối loại trừ nhau; nhân và quả đối chọi nhau chan chát. Nếu cái kiểu tư duy này thoát đầu đối với chúng ta có vẻ như hoàn toàn chấp nhận được, ấy bởi vì nó là phương thức của cái được gọi là lương thức (le bon sens). Nhưng dầu người bạn đồng hành này đáng kính đến đâu bao lâu anh ta còn đứng chân trong bốn bức tường quen thuộc của mình, lương thức sẽ biết đến những cuộc phiêu lưu rất đáng ngạc nhiên ngay khi nó lao vào cái thế giới rộng lớn bao la của nghiên cứu, và quan điểm siêu hình, dầu cho có được biện minh và cần thiết đến đâu trong những lãnh vực rộng lớn mà trương độ biến thiên theo bản chất của đối tượng, vẫn luôn luôn đụng đầu sớm hay muộn, vào một rào cản mà qua đó, nó trở nên hẹp hòi, hạn chế, trừu tượng và rơi vào những mâu thuẫn nan giải (2): lý do là, trước những sự vật cá biệt, nó quên mất sự nối kết của chúng; trước hữu thể, nó quên mất sinh thành và hoại diệt; trước yên nghỉ, nó quên mất vận động; quá nhiều cây sẽ ngăn nó thấy rừng. Chẳng hạn chúng ta biết, đối với những nhu cầu thường ngày, và chúng ta có thể nói chắc, là một động vật nào đó tồn tại hay không(3); nhưng một cuộc nghiên cứu tinh xác hơn lại cho chúng ta thấy rằng vấn đề này đôi khi lại vô cùng rối rắm, và các pháp gia biết rõ điều đó lắm, những người đã hoài công để khám phá cái giới hạn hợp lý để kể từ đó có thể lên án việc giết một thai nhi trong bụng mẹ là một vụ sát nhân; và cũng hoàn toàn không thể nhận định thời điểm chết, vì sinh lý học chứng minh rằng cái chết không phải là một biến cố duy nhất và tức thời mà là một quá trình kéo dài, có khi rất dài. Cũng giống vậy, mọi thể hữu cơ, vào mỗi lúc, là cái đồng và không là cái đồng; vào mỗi lúc nó đồng hoá những vật chất lạ và loại trừ những chất khác, vào mỗi lúc những tế bào của cơ thể nó chết đi và nhiều tế bào khác lại sinh ra; đến một thời gian dài hay ngắn, bản chất của cơ thể này được đổi mới hoàn toàn, được thay thế bởi những nguyên tử khác, đến nỗi rằng mọi thể hữu cơ luôn luôn là cái đồng và trong khi đó vẫn là cái dị. Xem xét mọi vật gần hơn chút nữa, chúng ta còn thấy rằng hai cực của một mâu thuẫn (4) như âm và dương, tiêu và tích v.v... thì vừa đối nghịch nhau mà cũng vừa bất khả phân ly và mặc dầu mang giá trị phản đề của nhau, nhưng chúng cũng tương nhập, tương dung; cũng giống thế, nguyên nhân và hiệu quả là những biểu thị chỉ có giá trị như thế khi áp dụng vào một trường hợp đặc thù, nhưng khi chúng ta nhận định trường hợp đặc thù này trong mối liên kết tổng quát với toàn bộ thế giới, thì chúng hoà tan vào nhau trong tầm nhìn về tác động hỗ tương phổ quát, ở đó các nguyên nhân và các hiệu quả liên tục hoán đổi cho nhau, ở đó cái gì hiện nay hay ở đây là hiệu quả, thì lại trở thành nguyên nhân ở nơi khác hay sau đó, và ngược lại.

Friedrich ENGELS, *Chống Dhring*.

1. Ở đây hãy hiểu là mọi nhà tư tưởng bám trụ vào lôgích học đồng nhất.
2. Theo lôgích học đồng nhất, sự mâu thuẫn là một sai lầm tinh thần hay ngôn ngữ cần phải loại trừ.
3. Giữa cái sống động và cái bất động.

4. Ở đây theo nghĩa mâu thuẫn biện chứng, xung đột giữa những lực hay những mặt đối lập.

BIỆN CHỨNG CỦA THIÊN NHIÊN (Dialectique de la Nature - 1874-1886)

Những bản thảo của Engels được soạn ra khi gặp gỡ Marx và rồi lại bị bỏ dở sau khi Marx chết vì có nhiều việc khẩn cấp hơn. Đó là một cái nhìn tổng quan về những tiến bộ khoa học và lịch sử của những kết quả khoa học. Quan niệm duy vật và biện chứng về tri thức có thể đưa đến một hữu thể học (ontologie) hay không hay điều đó là bất tương dung (incompatible) với chính sự phê phán hệ tư tưởng của nó.

Biện Chứng

Trình bày tính chất chung của phép biện chứng với tính cách là khoa học về sự liên hệ, đối lập với siêu hình học.

Vậy là từ trong lịch sử của giới tự nhiên và lịch sử của xã hội loài người mà người ta đã rút ra được các quy luật của biện chứng. Những quy luật không phải là cái gì khác hơn là những quy luật chung nhất của hai giai đoạn phát triển lịch sử ấy cũng như là của bản thân tư duy. Về thực chất, các quy luật ấy quy lại thành ba quy luật sau đây:

Quy luật về sự chuyển hoá từ số lượng thành chất lượng và ngược lại;

Quy luật về sự xâm nhập lẫn nhau của các đối lập;

Quy luật về sự phủ định của phủ định.

Cả ba quy luật ấy đã được Hegel phát triển theo kiểu duy tâm của ông như là những quy luật thuần túy của tư duy: quy luật đầu nằm trong phần thứ nhất của cuốn *Lôgích học*, trong học thuyết *Tồn tại*; quy luật thứ hai chiếm tất cả phần thứ hai, là phần quan trọng hơn cả của cuốn *Lôgích học* của ông, tức là phần học thuyết về bản chất; và quy luật thứ ba đóng vai trò quy luật cơ bản làm cơ sở cho toàn bộ hệ thống. Sai lầm là ở chỗ đáng lẽ phải rút những quy luật ấy từ trong giới tự nhiên và lịch sử ra thì người ta lại coi những quy luật ấy là của tư duy và đem gán những quy luật ấy từ trên xuống cho giới tự nhiên và lịch sử. Kết quả của việc làm đó là toàn bộ một cấu tạo gò ép, nhiều khi làm cho người ta phải kinh khủng đến dựng tóc gáy lên: dù muốn hay không, thế giới cũng phải phù hợp với một hệ thống lôgích, mà bản thân hệ thống này chẳng qua chỉ là sản phẩm của một giai đoạn phát triển nhất định của tư duy loài người. Nếu chúng ta đảo ngược lại điều đó, mọi việc sẽ trở nên rất đơn giản, và những quy luật biện chứng trong triết học duy tâm có vẻ rất thần bí, sẽ tức khắc trở thành đơn giản và sáng sủa như ban ngày.

Ngoài ra, phàm những ai đã đọc qua những tác phẩm của Hegel, đều thấy rằng ở hàng trăm chỗ, ông ta đã cố gắng rút từ giới tự nhiên và lịch sử ra những thí dụ thích hợp nhất để chứng minh cho những quy luật biện chứng.

Ở đây, chúng tôi không có ý định viết một cuốn sách phổ thông về phép biện chứng, mà chúng tôi chỉ muốn chứng minh rằng những quy luật biện chứng là những quy luật thật sự của sự phát triển của giới

tự nhiên, tức là những quy luật đó cũng có giá trị đối với khoa học lý luận về giới tự nhiên. Vì thế cho nên chúng tôi không thể xem xét một cách chi tiết mối liên hệ bên trong giữa những quy luật ấy với nhau.

1. Quy luật về sự chuyển hoá từ số lượng thành chất lượng và ngược lại. Vì mục đích của chúng tôi, chúng tôi có thể diễn tả những quy luật ấy như sau: trong giới tự nhiên, thì những sự biến đổi về chất - xảy ra một cách xác định chặt chẽ đối với từng trường hợp cá biệt - chỉ có thể có được do thêm vào hay bớt đi một số lượng vật chất hay vận động (hay là năng lượng như người ta thường nói).

Tất cả những sự khác nhau về chất trong giới tự nhiên đều dựa hoặc là trên thành phần hoá học khác nhau, hoặc là trên những số lượng hay hình thức vận động (năng lượng) khác nhau, hoặc như trong hầu hết mọi trường hợp, đều dựa trên cả hai cái đó. Như thế là nếu không thêm vào hoặc bớt đi một số vật chất hay vận động, nghĩa là nếu không thay đổi một vật thể về mặt số lượng, thì không thể thay đổi được chất lượng của vật thể ấy. Dưới hình thức ấy, luận đề thần bí của Hegel không những đã trở nên hoàn toàn hợp lý mà thậm chí còn khá hiển nhiên nữa.

Hầu như không cần phải nói rằng ngay cả những trạng thái đồng chất dị hình và kết tụ khác nhau của các vật thể, vì phụ thuộc vào những tụ tập phân tử khác nhau, cho nên đều dựa trên một số lượng vận động nhiều hay ít được truyền cho các vật thể đó.

Còn đối với sự biến đổi về hình thức vận động - hay về năng lượng như người ta thường nói - thì chúng ta sẽ nói như thế nào? Khi chúng ta biến đổi nhiệt thành vận động cơ giới hay ngược lại, thì chất lượng đã bị biến đổi mà số lượng thì phải chăng vẫn nguyên như cũ? Hoàn toàn đúng như thế. Nhưng về sự biến đổi về hình thức vận động, thì cũng có thể nói như Hai-nơ nói về tội lỗi: khi có một mình thì ai cũng có thể lương thiện nhưng phạm tội lỗi thì bao giờ cũng cần phải có hai người". Sự biến đổi về hình thức vận động bao giờ cũng là một quá trình diễn ra trong quan hệ ít nhất là giữa hai vật thể, một vật thể thì mất đi một số lượng vận động nhất định thuộc một loại chất lượng (ví dụ nhiệt lượng), còn vật thể kia thì nhận được một số lượng vận động tương đương thuộc chất khác (vận động cơ giới, điện, phân giải hoá học). Do đó, số lượng và chất lượng ở đây thích ứng lẫn nhau. Cho tới nay, người ta vẫn chưa có thể biến một hình thức vận động này thành một hình thức vận động khác trong nội bộ một vật thể riêng rẽ, đứng một mình.

Tới đây, chúng ta chỉ mới bàn đến những vật thể vô sinh: quy luật ấy cũng thích dụng đối với vật thể hữu sinh, nhưng quy luật ấy biểu hiện ra trong những điều kiện rất phức tạp, và hiện nay chúng ta thường vẫn không thể tiến hành được việc đo lường số lượng.

Nếu chúng ta hình dung một vật thể vô sinh nào đó bị chia cắt ra thành những phần nhỏ càng ngày càng nhỏ thì thoát tiên chưa có sự biến đổi gì về chất lượng cả. Nhưng điều đó có một giới hạn: nếu chúng ta có thể giải phóng những phân tử cá biệt, như trong sự bốc hơi, thì mặc dù là trong đại đa số trường hợp, cố nhiên chúng ta vẫn còn có thể tiếp tục chia nhỏ những phân tử ấy, nhưng khi đó đã phải có sự biến đổi hoàn toàn về chất lượng. Phân tử sẽ phân ra thành những nguyên tử riêng biệt, có những tính chất hoàn toàn khác với tính chất của phân tử. Nếu chúng ta có những phân tử cấu thành bởi những nguyên tố hoá học khác nhau, thì phân tử ghép được thay thế bằng những phân tử hay những nguyên tử của bản thân những nguyên tố ấy; nếu ta có những phân tử cấu thành bởi những nguyên tố, thì những nguyên tử tự do sẽ xuất hiện và những nguyên tử đó sẽ có những tác dụng về chất hoàn toàn khác hẳn: những nguyên tử tự do của ôxy đang nảy sinh sẽ tạo ra một cách dễ dàng những tác dụng mà những

nguyên tử ôxy của không khí, bị kết hợp trong phân tử, không bao giờ tạo ra được.

Nhưng về chất lượng, bản thân phân tử cũng khác với khối lượng vật thể mà nó là một bộ phận. Phân tử đó có thể vận động một cách độc lập với khối lượng, trong khi khối lượng ấy hình như lại ở trong trạng thái tĩnh; chẳng hạn phân tử có thể có những dao động nhiệt; nhờ vào sự biến đổi vị trí hay là sự biến đổi về quan hệ với những phân tử bên cạnh, mà phân tử đó có thể chuyển vật thể sang một trạng thái đồng chất dị tính, hoặc kết tụ khác, v.v...

Như thế là chúng ta thấy rằng việc chia cắt thuần túy về số lượng có một giới hạn nhất định, tới giới hạn đó thì nó biến thành một sự khác biệt về chất lượng: khối lượng chỉ gồm những phân tử, nhưng nó là một cái gì khác với phân tử về bản chất, cũng như phân tử khác với nguyên tử về bản chất vậy. Chính sự khác nhau ấy là cơ sở để tách cơ học, tức là khoa học về những khối lượng thiên thể và địa cầu, khỏi vật lý học tức là cơ học của phân tử và ra khỏi hoá học tức là vật lý học của các nguyên tử.

Trong cơ học, ta không hề thấy có chất lượng; nhiều lắm thì chúng ta cũng chỉ gặp những trạng thái như trạng thái cân bằng, vận động, thể năng; tất cả những trạng thái ấy đều dựa trên sự truyền dẫn của vận động, có thể đo được và chính những trạng thái đó có thể biểu thị bằng số lượng. Vì vậy, nếu có sự biến đổi nào về chất lượng thì sự biến đổi ấy phải do một sự biến đổi tương ứng về số lượng quyết định.

Trong vật lý học, người ta coi các vật thể là những cái gì không biến hoá hoặc không khác biệt về mặt hoá học; ở đây, chúng ta có những sự biến hoá của trạng thái phân tử của các vật thể, và có sự biến đổi hình thái của vận động, sự biến đổi này trong mọi trường hợp - ít nhất là ở một trong hai mặt - đều làm cho các phân tử hoạt động. Ở đây, mọi sự biến hoá đều là sự đổi lượng thành chất, là kết quả của sự biến đổi về lượng của số lượng vận động - vận động bất kỳ dưới hình thức nào - có hữu của vật thể ấy hoặc được truyền cho vật thể ấy.

Ví dụ như nhiệt độ của nước, thoạt tiên không có ảnh hưởng gì mấy đến trạng thái lỏng của nó; nhưng nếu người ta tăng hoặc giảm nhiệt độ của chất nước lỏng, thì sẽ tới một điểm mà trạng thái kết hợp của nó sẽ biến đổi mà nước sẽ biến thành hơi hoặc nước đá (Hegel: Bách khoa tự điển, Toàn tập, quyển VI, tr.217).

Ví dụ như cầu phải có một cường độ dòng điện tối thiểu nhất định để đốt sáng dây bạch kim của đèn điện; ví dụ như mỗi kim loại có độ cháy sáng và nóng chảy của nó; ví dụ một chất lỏng có một điểm đông đặc và một điểm sôi nhất định ở một áp lực nhất định - chỉ cần chúng ta dùng những phương tiện của chúng ta để tạo ra những nhiệt độ tương đương; cuối cùng, ví dụ là mỗi chất khí cũng có một điểm tới hạn ở điểm này áp suất và sự làm lạnh sẽ biến thể khí thành thể lỏng. Nói tóm lại những cái mà người ta gọi là hằng số vật lý học thì phần nhiều là chỉ những điểm nút, ở những điểm ấy chỉ cần đem thêm vào hoặc bớt đi một số lượng vận động, thì biến đổi được trạng thái của vật thể về chất, cho nên ở những điểm ấy, lượng đổi thành chất.

Nhưng lĩnh vực mà trong đó quy luật tự nhiên do Hegel phát hiện ra đã thành công một cách kỳ diệu nhất, chính là lĩnh vực hoá học. Người ta có thể gọi hoá học là khoa học của sự biến đổi về chất của vật thể sinh ra do sự thay đổi về thành phần số lượng. Điều đó bản thân Hegel cũng đã biết (Lôgic học, Toàn tập, III, tr.433). Hãy lấy ôxy chẳng hạn: nếu không phải là hai nguyên tử như thường lệ, mà ba nguyên tử kết hợp với nhau để thành một phân tử thì chúng ta có chất ôzôn, là một chất có mùi vị và

tác dụng khác hẳn với chất ôxy thường. Ấy là chưa nói đến cái tỷ lệ khác nhau trong đó ôxy hoá hợp với ni-tơ hoặc với lưu huỳnh, mà mỗi tỷ lệ sẽ đem lại một chất khác với tất cả các chất khác về chất. Chất khí làm cười (Prô-ô-xyt ni-tric N_2O) khác với An-hy-đric ni-tơ (Pen-ô-xyt ni-tric N_2O_5) biết bao. Chất thứ nhất là một chất khí, chất thứ hai là một chất rắn, kết tinh trong điều kiện nhiệt độ thông thường. Nhưng tất cả sự khác nhau về thành phần, là ở chỗ chất thứ hai chứa ô-xy năm lần nhiều hơn chất thứ nhất. Và giữa hai chất đó còn có ba chất ô-xyt ni-tơ khác (NO , N_2O_3 , NO_2), ba chất này khác hai chất trên về chất và cả ba đều khác nhau.

Trong các đồng đẳng của các hợp chất các-bon, nhất là trong các chất hy-đrô các-bon đơn giản nhất, điều đó lại càng thể hiện một cách rõ ràng hơn nữa. Trong các chất pa-ra-phin thường thì đơn giản nhất là mê-tan, CH_4 ; ở đây bốn đơn vị hoá trị của nguyên tử các-bon đã được bão hoà bởi 4 nguyên tử hy-đrô. Chất thứ hai là ê-tan C_2H_6 , gồm hai nguyên tử các-bon, hai nguyên tử này đã trao đổi với nhau một giá trị, và sáu hoá trị tự do còn lại đã được bão hoà bởi sáu nguyên tử hy-đrô. Và cứ tiếp theo như thế, chúng ta có C_3H_8 , C_4H_{10} , v.v..., theo cái công thức đại số C_nH_{2n+2} , và trong mỗi trường hợp, nếu ta cứ thêm CH_2 thì mỗi lần, chúng ta lại được một chất khác với chất trước về chất lượng. Ba chất đầu của dãy ấy là những chất khí. Chất cuối cùng mà người ta biết, héc-ta ê-can, $C_{16}H_{34}$ là một chất rắn với điểm sôi là $270^{\circ}C$. Đối với các chất rượu bậc nhất có công thức $C_nH_{2n+2}O$ (theo lý thuyết) là những chất lấy ra từ pa-ra-phin và các chất a-xít béo mô-nô ba-dic (công thức $C_nH_{2n}O_2$) cũng vậy. Về số lượng, cứ cộng thêm một C_3H_6 thì gây ra một sự khác nhau về chất như thế nào? Kinh nghiệm sẽ cho chúng ta biết điều đó, nếu chúng ta uống rượu ê-ty-lic, C_2H_6O , dưới một hình thức có thể tiêu hoá được mà không pha chế với những chất rượu khác và một lần khác, chúng ta cũng uống rượu ê-ty-lic đó, nhưng lại có pha thêm một chút rượu a-my-lic, $C_5H_{12}O$, là thành phần chủ yếu của chất rượu độc. Đến sáng hôm sau thì chúng ta sẽ thấm thía điều đó, ta cảm thấy tổn thương: thành thử người ta có thể nói rằng say và sự nôn nao tiếp đó cũng là sự chuyển hoá từ lượng thành chất ... một phần là của rượu ê-ty-lic và một phần khác là của C_3H_6 thêm vào ấy.

Trong các dãy ấy, chúng ta còn thấy quy luật của Hegel dưới một hình thức khác. Những hợp chất đầu dãy đòi hỏi một sự sắp xếp duy nhất của các nguyên tử với nhau. Nhưng nếu trong một dãy, số lượng nguyên tử kết hợp thành phân tử là một số lượng nhất định thì các nguyên tử trong phân tử có thể sắp xếp theo nhiều cách thức; vì thế cho nên chúng ta có thể thấy hai hoặc nhiều chất đồng phân có một số lượng C, H, O như nhau trong một phân tử, nhưng lại khác nhau về chất lượng. Chúng ta lại còn có bao nhiêu chất đồng phân. Ví dụ như trong dãy pa-ra-phin, C_4H_{10} có hai đồng phân, C_5H_{12} có ba, đối với các hợp chất cao cấp, số lượng các chất đồng phân tăng lên rất nhanh. Thế là ở đây cũng vậy, số lượng nguyên tử trong phân tử quy định khả năng tồn tại và, - trong chừng mực điều đó được thực nghiệm xác minh - sự tồn tại thực sự của những chất đồng phân khác nhau về chất.

Còn hơn thế nữa, từ tính chất giống nhau của các vật thể, mà chúng ta đã biết trong mỗi dãy, chúng ta còn có thể rút ra được những kết luận về thuộc tính vật lý của các hợp chất trong dãy mà chúng ta chưa biết, nhất là của các hợp chất tiếp theo ngay sau các hợp chất đã biết, chúng ta có thể đoán trước được các thuộc tính ấy, điểm sôi, v.v... với một mức độ khá chắc chắn.

Cuối cùng là quy luật của Hegel không những chỉ có giá trị đối với các hợp chất mà còn có giá trị ngay cả đối với các nguyên tố hoá học nữa. Bây giờ thì chúng ta đã biết rằng "những thuộc tính hoá học của các nguyên tố là một hàm số chu kỳ của trọng lượng nguyên tử của các nguyên tố đó" (Rô-xcô Soóc-lem-me: Giáo trình đầy đủ về hoá học, q.II, tr.823), do đó chất lượng của các chất ấy là do số

nguyên tử lượng của các chất ấy quyết định. Điều đó đã được xác minh một cách huy hoàng, Men-đê-lê-ép đã chứng minh rằng trong các dãy nguyên tố đồng nhóm sắp xếp theo thứ tự nguyên tử lượng tăng dần, người ta thấy có nhiều chỗ trống, như vậy chứng tỏ rằng ở các nơi đó, có những nguyên tố mới còn phải tìm ra. Ông đã mô tả trước thuộc tính hoá học chung của một nguyên tố chưa biết đó mà ông gọi là Ê-ca-nhôm vì nguyên tố này tiếp theo nhôm trong nhóm mà nhôm là chất đứng đầu, và ông đã dự đoán tỷ trọng và trọng lượng nguyên tử cũng như thể tích nguyên tử của chất đó. Cách mấy năm sau, Lơ-cốc đơ Boa-bô-đơ-ran đã thực tế tìm ra nguyên tố đó và các lời tiên đoán của Men-đê-lê-ép đã được chứng thực là đúng, với một vài sự chênh lệch rất nhỏ. Chất Ê-ca-nhôm chính là chất ga-li. Nhờ áp dụng - một cách không có ý thức - quy luật của Hegel về sự chuyển hoá lượng thành chất, Men-đê-lê-ép đã hoàn thành một kỳ công khoa học có thể tự hào đứng ngang hàng với kỳ công của Lơ-ve-ri-ê khi ông tính ra quỹ đạo của hành tinh Hải vương mà người ta chưa biết*.

Trong sinh vật học cũng như trong lịch sử của xã hội loài, quy luật ấy đều được xác nhận, nhưng ở đây chúng tôi muốn đóng khung trong các ví dụ rút từ các khoa học chính xác, vì trong các ngành khoa học này người ta có thể đo được và theo dõi được số lượng một cách chính xác.

Lẽ tất nhiên là cũng chính những quý ngài từ trước tới nay vẫn cho rằng quy luật sự chuyển hoá của số lượng thành chất lượng là một chủ nghĩa thần bí, là thuyết tiên nghiệm khó hiểu, thì ngày nay sẽ lại nói rằng đó là một điều hiển nhiên, tầm thường và nhạt nhẽo mà họ đã dùng từ lâu và vì thế họ cũng chẳng học được gì mới lạ cả. Nhưng lần đầu tiên diễn đạt một quy luật phát triển chung của giới tự nhiên, của xã hội và của tư duy dưới một hình thức có giá trị phổ biến như thế, thì cái đó mãi mãi vẫn sẽ là một công lao có một ý nghĩa lịch sử to lớn. Và nếu trong bao nhiêu năm các quý ngài ấy đã để cho lượng và chất chuyển hoá từ cái nọ thành cái kia mà vẫn chẳng biết gì về việc mình vẫn làm thì các ngài ấy cũng nên cùng với ông Giuốc-đanh của Mô-li-e, tự an ủi rằng suốt đời mình cũng đã làm văn xuôi mà chẳng biết văn xuôi là cái gì cả.

Friedrich ENGELS, *Biện chứng của tự nhiên*,

1. Bản dịch của nhà xuất bản Sự thật, Hà Nội 1976.

** Từ đó, định luật của Hegel áp dụng cho các nguyên tố, đã nhiều lần được xác nhận một cách rạch ròi hơn, phát triển thêm phát hiện của Men-đê-lê-ép. Trước hết, chất lượng hoá học của nguyên tố được quy định bởi số lượng prô-tôn nằm trong hạt nhân; còn tính biến dạng đồng vị, tức là tính chất hạt nhân của nó (như các thuộc tính phóng xạ chẳng hạn) cũng như tính chất các thuộc tính vật lý của nó tùy thuộc vào khối lượng nguyên tử đều được quy định bởi số lượng những nơ-tơ-rông trong hạt nhân. Ngoài ra, từ định luật do Pô-li phát hiện, - theo định luật này thì không thể có được, trong cùng một nguyên tử, hai điện tử cùng có những đặc trưng vận động như nhau - có thể xây dựng được một quy luật về số lượng để giải thích hợp lý. (mặc dầu chưa hoàn toàn) tính chất chu kỳ của việc xếp loại của Men-đê-lê-ép.*

TƯ BẢN QUYỀN III - 1894

Tự do: sự phát triển con người như là mục đích (La liberté: le développement des hommes comme but)

Tự do không phải là sự độc lập được mơ tưởng đối với tính tất yếu tự nhiên.

Đó là sự tự chủ xã hội (la maytrise sociale) có lý luận và luôn tăng trưởng trong những lực lượng vật chất và nhân văn của sản xuất. Thực hiện điều đó, con người biến sự phát triển của chính mình thành mục đích của hoạt động của mình. Đó mới là tự do thật sự. Điều kiện để đạt được tự do đó là một nền sản xuất phát triển và sự liên kết tự nguyện giữa những người sản xuất.

Trong thực tế, triều đại của tự do (1) chỉ bắt đầu nơi nào mà lao động hết còn bị quy định bởi tính tất yếu hay sự lợi ích bên ngoài; vậy là, từ bản chất nó định vị ở bên kia lãnh vực của sản xuất vật chất chính danh. Sự bó buộc mà người nguyên thủy phải tranh đấu chống lại thiên nhiên để cung ứng cho những nhu cầu của mình, để duy trì sự sống và để lưu truyền dòng giống thì cũng có giá trị đối với người văn minh và điều đó trong tất cả mọi hình thái xã hội trong tất cả các phương thức sản xuất khả hữu. Cùng lúc với việc nó phát triển thì lãnh vực của tất yếu tự nhiên cũng mở rộng, bởi vì điều đó cũng có giá trị đối với những nhu cầu; nhưng cùng lúc những lực lượng sản xuất để thoả mãn chúng cũng mở rộng trên quy mô lớn hơn.

Trong lãnh vực này, tự do chỉ hệ tại một điều: rằng con người xã hội hoá, những nhà sản xuất tự nguyện liên kết (2) thu xếp một cách hợp lý những trao đổi của họ với thiên nhiên, rằng họ hoàn tất những việc đó bằng cách đặt nó dưới sự kiểm soát chung thay vì bị chế ngự bởi nó như bởi một sức mạnh mù quáng; và làm điều đó mà chỉ hao phí tối thiểu sức lực, trong những điều kiện thích hợp nhất và xứng đáng nhất đối với nhân tính. Nhưng luôn luôn vẫn sẽ có ở đó sự ngự trị của tất yếu. Vượt qua bên kia là bắt đầu sự phát triển của những lực lượng nhân văn tự coi mình như là mục đích cho chính mình (3), triều đại thực sự của tự do, nhưng nó chỉ có thể nở hoa trên cơ sở là triều đại của tất yếu. Điều kiện căn bản cho tình trạng đó là sự giảm bớt ngày giờ lao động.

Karl MARX, *Tư bản luận*, Q.III, tập 3.

- 1. Âm chỉ đến dụng ngữ của Kant: "triều đại của những cứu cánh".*
- 2. Một trong những định nghĩa về chủ nghĩa Cộng sản.*
- 3. Chủ thể người không phải là khởi đầu cũng không phải là cùng đích của lịch sử. Nhưng sự phát triển của nó xuyên qua lịch sử như một khuynh hướng.*

LACHELIER

(1832-1918)

Tư tưởng rất nghiêm xác nhưng cách diễn đạt rất mực thước, trung dung, Jules Lachelier một thời gian dài giữ chức Tổng Thanh tra Khoa triết học, đã suy niệm lâu dài và sâu sắc triết học Kant và nghiên ngẫm suy tư trở lại. Ông giảng dạy một thứ chủ nghĩa duy tâm riêng gắn liền với một phương pháp riêng: phương pháp phân tích phản tư (La méthode d'analyse réflexive). Tác phẩm của ông chủ yếu được khắc hoạ trong hai bản văn chính: Luận án tiến sĩ, Về nền tảng của quy nạp pháp (1871) và luận văn Tâm lý học và Siêu hình học ra mắt vào tháng năm 1885 trong Tập san Triết học (Revue Philosophique). Mặc dầu viết ít nhưng Lachelier đã để lại cho chúng ta nhiều suy nghĩ độc đáo sắc bén, đặc biệt là Những nhận định về cuộc đánh cá của Pascal (1901).

VỀ NỀN TẢNG CỦA QUI NẠP PHÁP. (Du Fondement de L' Induction) - 1871.

Vấn đề nền tảng của qui nạp pháp, đề tài trong luận án của Lachelier, là một vấn đề cổ điển. Dựa trên nguyên lý nào mà tinh thần tự cho phép rút ra từ một thí nghiệm tất yếu là manh mún, một kết luận tất yếu và phổ quát, một định luật chung? Và trước tiên làm thế nào nhận ra những nguyên lý này? Lachelier trả lời:

Những nguyên lý được lãnh hội bởi sự phản tư (Kant)

Những nguyên lý có tính song trùng, nguyên lý cứu cánh phải bổ sung cho nguyên lý nhân quả.

Nhân quả và cứu cánh (Causalité et finalité)

Trong tác phẩm bàn về qui nạp pháp, Jules Lachelier quyết tâm chỉ ra rằng nguyên lý tất định (Le principe du déterminisme) không đủ để biện minh cho sự quá độ lên định luật. Thật ra là nguyên lý cứu cánh đã được hàm tàng trong đó. Nếu quả thật chỉ có tính cơ giới tồn tại, người ta sẽ không thể vượt quá giai đoạn phỏng đoán/ước chừng (Le stade de la conjecture) và người ta sẽ chỉ có thể tuyên bố rằng cùng những hiện tượng sẽ tất yếu diễn ra nếu cùng những điều kiện lại tái hợp. Nhưng trong thực tế, hiển nhiên chúng ta giả thiết rằng có một nguyên lý khác hơn là nguyên lý tất định và nó khiến cho tất cả những điều kiện này sẽ tập hợp lại (ít ra là trong đa số trường hợp). Giống như thể là thiên nhiên luôn luôn thu xếp để cho cùng một sự đồng qui phức hợp của những nguyên nhân (le même concours complexe de causes) được thực hiện và được đến cùng một hậu quả.

Như thế, qui nạp pháp dựa trên hai nguyên lý: nguyên lý tất định và nguyên lý cứu cánh.

Vậy là sự phân biệt của Kant đã thay đổi ý nghĩa, bởi vì cứu cánh ở đây là một nguyên lý thuần lý cấu tạo (un principe rationel constitutif) chứ không còn chỉ là một khái niệm điều hoà (un concept régulateur).

Ngày nay, một nhà bác học trứ danh đã phát biểu công lý căn bản về phép qui nạp khi nói rằng, ở sinh vật cũng như ở vật vô cơ, những điều kiện về sự hiện hữu của mọi hiện tượng đều tất định một cách tuyệt đối. Công lý phát biểu như vậy vừa đúng vừa chính xác và khiến chúng ta thấu triệt tinh thần của chúng ta có thể qua như thế nào từ sự kiện đến định luật: vì, nếu mỗi hiện tượng xảy ra trong những điều kiện tuyệt đối bất biến, điều rõ ràng là chỉ cần biết những điều kiện ấy trong một trường hợp để có thể do đó biết được nó phải thế nào trong mọi trường hợp. Tuy nhiên, có lẽ nên phân biệt trong thiên nhiên hai thứ định luật: một thứ áp dụng cho những sự kiện rất giản dị, như định luật ghi nhận rằng hai sức bằng nhau và đối nhau giữ thế quân bình; trái lại, một thứ khác phát biểu, giữa các hiện tượng, những mối tương quan khá phức tạp, như định luật ghi nhận rằng, trong giới sinh vật, vật đồng loại sinh ra vật đồng loại. Thực vậy, không gì phức tạp bằng cách truyền chủng, và chắc chắn việc tạo thành một sinh vật mới đòi hỏi sự tụ hợp của rất nhiều tác dụng lý hoá: một điều cũng chắc chắn là những tác dụng ấy không thể hiện một cách đồng nhất, vì thỉnh thoảng sinh những quái thai. Nếu chúng ta chỉ biết một cách tiên nghiệm rằng những hiện tượng đồng nhất xảy ra trong những điều kiện đồng nhất, chúng ta chỉ có thể quả quyết rằng sản phẩm của mỗi kỳ sinh thực giống những vật đã tạo thành ra nó, nếu tất cả những điều kiện cần thiết đều được tụ hợp. Trái lại, khi chúng ta nói một cách tuyệt đối rằng vật đồng loại sinh ra vật đồng loại, cố nhiên chúng ta giả thiết, theo một nguyên lý nào đó, rằng mọi điều kiện ấy quả thật được quy tụ, ít ra cũng trong nhiều trường hợp. Nguyên lý thứ nhì ấy, có thể

nói rằng Claude Bernard đã nhân cách hoá nó, trong sinh lý học, dưới danh hiệu là ý tưởng hướng dẫn hay ý tưởng cơ thể: nhưng hình như đối với khoa học nghiên cứu các vật vô cơ, nó cần thiết cũng bằng đối với hoá học về các vật hữu cơ. Thực vậy, không có một định luật hoá học nào lại không giả thiết sự can thiệp của những hiện tượng bất khả giác mà chúng ta tuyệt nhiên không biết cơ cấu, vào những hiện tượng khả giác mà định luật ấy phát biểu mối tương quan; và tin tưởng rằng cơ cấu ấy luôn luôn có tác dụng gây ra những kết quả đồng nhất, tức là chấp nhận rằng trong thiên nhiên có một nguyên lý trật tự nhằm việc bảo tồn, có thể nói thế, những loài hoá vật cũng như những loài sinh vật. Vậy quan niệm về những định luật của thiên nhiên, từ một ít định luật đơn giản, hình như căn cứ vào hai nguyên lý khác biệt: một nguyên lý tạo thành các loạt sự kiện trong đó sự kiện trước tất gây ra sự kiện sau; một nguyên lý khác tạo thành các hệ thống trong đó ý tưởng về toàn thể quyết định sự hiện hữu của các phần. Thế mà một hiện tượng xảy ra trước và quyết định một hiện tượng khác thời nào cũng được người ta gọi là một hiệu nhân, và theo Kant(2), một toàn thể nào quyết định sự hiện hữu của các phần trong chính toàn thể ấy là định nghĩa chân chính của nguyên nhân cứu cánh: tóm lại, người ta có thể nói rằng phép quy nạp có thể thiết lập được là căn cứ vào hai nguyên lý, nguyên lý về những nguyên nhân hữu hiệu và nguyên lý về những nguyên nhân cứu cánh.

JULES LACHELIER, *Về nền tảng của quy nạp pháp*

1. Chỉ Claude Bernard, trong quyển *Nhập môn nghiên cứu y khoa thực nghiệm* (*Introduction à L'étude de la médecine expérimentale*), phần 2, ch. 1, đoạn 5.

2. Một sản phẩm của thiên nhiên, như Kant đã nói, là sản phẩm "Trong đó tất cả đều là phương tiện và cứu cánh một cách hỗ tương". Vì thế, nơi đó, mỗi phần chỉ hiện hữu nhờ mọi phần khác, vậy cũng có thể được quan niệm "như hiện hữu cho các phần khác và cho toàn thể". Một sản phẩm như thế, với tư cách là vật hữu cơ và tự hữu cơ hoá, có thể "gọi là một cứu cánh của thiên nhiên". (Phê phán khả năng phán đoán, Phần thứ nhì, tiết I, *65&66).

TÂM LÝ HỌC VÀ SIÊU HÌNH HỌC (Psychologic et Métaphysique - 1885)

Luận văn này, với tầm cỡ khiêm tốn, không vì thế mà kém là sự diễn tả hoàn hảo cho chủ nghĩa duy tâm của Lachelier. Việc nghiên cứu những tương quan giữa tâm lý học với siêu hình học tạo thành mối quan tâm chính của các triết gia duy linh (spiritualistes). Nhưng nếu Lachelier không cảm thấy hài lòng với thứ tâm lý học khách quan (La psychologie objective) của các nhà bác học, thì ông cũng chẳng thoả mãn chút nào với loại tâm lý học chiết trung (La psychologie éclectique) của Victor Cousin mà họ bác bỏ.

Sự phân tích phản tư (L'analyse réflexive) cho phép chúng ta đạt tới đằng sau ý thức khả cảm, ý thức trí tuệ, tư tưởng thuần túy, ý tưởng tự sản sinh. "Lĩnh vực của nhà tâm lý là ý thức khả cảm, ý thức này chỉ biết về tư tưởng qua ánh sáng mà nó chiếu dội lên cảm giác; còn khoa học về tư tưởng nơi chính tư tưởng, về ánh sáng từ suối nguồn kia, là siêu hình học".

Tri thức thực sự và tính ngẫu phát tuyệt đối của tinh thần (La connaissance vraie et la spontanéité absolue de L'esprit)

Có những ý tưởng hướng đạo điều phối những chuỗi nguyên nhân và chủ trì cuộc sáng hoá các hữu thể. Nhưng chủ nghĩa duy tâm thực sự thôi thúc chúng ta tiến thêm một bước nữa.

Chúng ta có ý chỉ cái gì khi chúng ta nói về một tình trạng hay về một sự vật rằng nó hiện hữu, tức là nó có thật? Rằng có một ý tưởng sự vật, về cái gì mà sự vật ấy phải là, không phải rằng chúng ta nắm bắt một sự vật nào đó; rằng chỉ ý tưởng là chủ thể của tri thức, chứ không phải đối tượng; rằng tri thức chỉ là ý thức rằng chân lý tự lãnh hội nó bằng cách nhận ra trong những sự vật chúng thực hiện nó. Ý tưởng nó cho phép phán đoán dữ kiện thì không thể được tằng dữ: nó phải được tạo ra trong chúng ta, tinh thần chúng ta phải là một "biện chứng pháp sống động". Phép lạ của thiên nhiên đó là sự sản xuất tự do các ý tưởng.

Tri thức không phải là một tác động bên ngoài máy móc mà một hữu thể có thể thực thi trên một chủ thể khác: để biết một vật, thì một cách nào đó, phải là chính vật đó, và để làm như thế, trước tiên chính mình phải không vì thế mà là vật khác. Vậy là tư tưởng, về phương diện số lượng (numériquement) là đồng nhất với ý thức khả cảm; nó chỉ khác ở chỗ nó hoán đổi những trạng thái chủ quan đơn giản thành những sự kiện và những hữu thể tồn tại nơi chính chúng và cho mọi tinh thần: nó là ý thức, không phải về những sự vật, mà về chân lý hay sự tồn tại của những sự vật. Đối với chúng tôi, không có tồn tại nào mà lại thiếu tác động của một tư tưởng biết nó và khẳng định nó; nơi chúng ta không có tư tưởng nào mà lại không phải là tri thức và sự khẳng định về một tồn tại (1). Nhưng tồn tại của một vật là gì, trong tư cách tách biệt với chính vật đó? Chúng ta muốn nói gì khi chúng ta nói, về một trạng thái nội tâm hay một đối vật ở bên ngoài, rằng nó đang tồn tại và không chỉ đang tồn tại mà nó còn đã tồn tại và ngay cả rằng sẽ tồn tại...

Như thế cái mà chúng ta gọi là chân lý hay tồn tại, phân biệt với những dữ kiện của ý thức khả cảm (La conscience sensible) (2), không phải như một sự kiện phân biệt với một sự kiện khác, nhưng như là quyền, một cách thế tổng quát, phân biệt với sự kiện: cái đang tồn tại, đối với chúng ta, không phải là cái chúng ta cảm nhận và cái chúng ta tri giác, lại càng ít hơn là cái gì ở bên ngoài những cảm giác và những tri giác của chúng ta; đó là cái mà chúng ta phải - do vì những định luật của thiên nhiên và của ý thức - tri giác và cảm nhận. Nhưng làm thế nào mà chúng ta biết rằng chúng ta phải cảm nhận hay tri giác vật này hơn là vật kia? Tại sao một chuỗi kế tiếp những sự kiện nào đó đối với chúng ta có vẻ là chính đáng và, do vậy, là đúng, trong khi một chuỗi khác đối với chúng ta dường như là không chính đáng và, do vậy, là sai? Kinh nghiệm (3) rất có thể dạy cho chúng ta rằng một vài chuỗi sự kiện thường lặp lại hơn là một vài chuỗi khác và do đó thiết lập, giữa lúc thức tỉnh và lúc nằm mộng, một sự phân biệt thực tế; nhưng nó không thể trả lời cho chúng ta rằng lúc tỉnh thức lại chẳng phải là cơn mộng khác, có tính liên tục hơn và bền vững hơn; kinh nghiệm không thể chuyển đổi điều cứ thực thành điều cứ lý, bởi nó chỉ được tạo thành bởi những sự kiện và không có bất kì cái nào trong những sự kiện này, nó mang nơi chính mình, hơn là mọi cái khác, tính chất cứ lý. Vậy là ý thức trí tuệ (La conscience intellectuelle) phải rút ra từ chính nó cái ánh sáng không thể vọt ra từ ý thức khả cảm (La conscience sensible); hẳn là phải có nơi chúng ta, trước mọi kinh nghiệm, một hữu thể nó đương nhiên tồn tại, một thứ linh tượng (esse idéal) nói như Platon, mà đối với chúng ta nó là kiểu mẫu và thước đo của hữu thể đang tồn tại. Chính ý tưởng này mới là, và chỉ duy nó mới có thể là chủ thể (4) của tri thức bởi nó chẳng phải là một sự vật, mà là chân lý tiên nghiệm (La vérité a priori) của một vật, và tri thức chỉ là ý thức mà chân lý lý tưởng này có về chính là khi tự nhận ra trong những sự vật chúng thực hiện nó.

Bây giờ, bằng cách nào ý niệm này tồn tại nơi chúng ta? Phải chăng nó là - như những ý tưởng bẩm sinh của chủ nghĩa duy linh dung tục (Le spiritualisme vulgaire) - một sự kiện thuần lý (Un fait rationnel), một dữ kiện bất khả lý giải của ý thức trí tuệ? Nếu sự thể là như thế, nó sẽ chỉ là - dưới cái tên ý niệm - một sự vật loại mới: có lẽ là đối vật đầu tiên của tư tưởng, nhưng nó sẽ còn chưa phải là chủ thể, và nó phải biện minh cho chân tính của mình trước một ý niệm có trước, trước khi tự kiến lập mình thành tiêu chuẩn của chân lý đối với những vật khả giác. Ý niệm giúp cho chúng ta phán đoán về mọi thứ thì không thể được phú dữ cho chúng ta: vậy thì còn lại gì, nếu không phải là ý niệm đó, tự tạo ra nơi chúng ta (5), và rằng ý niệm đó là và chúng ta là - trong tư cách là chủ thể trí tuệ - một biện chứng sống động? Chúng ta đừng sợ treo lủng tư tưởng trong chân không: bởi nó chỉ có thể nằm trên chính nó (6) và mọi thứ còn lại chỉ có thể nằm trên nó: điểm tựa cuối cùng của mọi chân lý và mọi tồn tại là tính ngẫu phát tuyệt đối của tinh thần.

Jules LACHELIER, *Tâm lý học và siêu hình học*

- 1. Chức năng của tư tưởng là khẳng định rằng một vật nào đó tồn tại*
- 2. Ý thức cảm thụ hay tri giác*
- 3. Phê phán thuyết duy nghiệm*
- 4. Một chủ thể và không phải là một đối tượng coi như một dữ kiện và như bên ngoài tinh thần.*
- 5. Tư tưởng thuần túy là một ý niệm tự tạo; tư tưởng chỉ dựa trên chính nó: đó là chủ nghĩa duy tâm của Lachelier*
- 6. Chủ nghĩa duy tâm khách quan (Idéalisme objectiviste)*

LAGNEAU

(1851-1894)

Jules Lagneau là một giáo sư triết học ưu việt. Là môn đệ thân tín của Lachelier ở Trường Cao đẳng Sư Phạm (École Normale Supérieure)*, ông hiến cả đời mình cho sứ mạng giáo dục. Những giảng khoá của ông, tiếp bước thầy mình, minh hoạ cho triết học phản tư, để lại dấu ấn mạnh mẽ nơi các môn sinh. Chính học trong đó có Alain, sẽ là những người truyền bá tốt nhất cho tư tưởng của ông.

Hoàn toàn bị công việc giảng dạy chiếm hết thời gian, Jules Lagneau hy sinh những công trình nghiên cứu của ông và còn từ chối cả việc xuất bản những suy niệm của ông về Spinoza. Mãi đến năm 1924 những Bài giảng của ông mới được xuất bản do công khó của Alain.

* École Normale Supérieure là một trong những ngôi trường danh giá nhất của Pháp, nơi đào tạo ra rất nhiều những danh nhân văn hoá của nước Pháp.

NHỮNG BÀI GIẢNG NỔI TIẾNG

(Célèbres Leçons et Fragments) Di tác 1924 - 1926.

Jules Lagneau, giáo sư trung học Michelet, sinh thời chỉ in rất ít bài viết. Những bài giảng nổi tiếng tạo thành một di tác gồm bốn giáo trình triết học cho học sinh trung học. Sự phân tích phản tư không chỉ tìm gặp hoạt động tâm linh chủ trì những vận hành tinh thần, như tri giác, mà nó còn đi ngược lên trong bản ngã đến cá nhân và tinh thần phổ quát; suy tư nhìn nhận sự bất cập của nó và sự cần thiết của một hoạt động tuyệt đối khởi đi từ bên trong để vươn đến Thượng Đế.

Giá trị (La valeur)

Phương pháp của Jules Lagneau là phân tích phản tư (L'analyse réflexive). Vấn đề là tìm lại trong mọi đối vật của biểu tượng những sản phẩm của tư tưởng, và chính trong những sản phẩm này cái hành vi cơ bản của tinh thần đã quyết định những sản phẩm đó, nghĩa là đi ngược lên từ những công trình của tư tưởng đến tư tưởng về công trình. Như thế, tinh thần phải - từ hoạt động của chủ thể suy tư hữu hạn - đi lên đến cái phổ quát, đến chính thuần lý tính (la rationalité). Sự phản tư khai lộ cho tôi tình trạng bất túc của mình. Thực vậy, khi suy tư tôi đem tư tưởng của mình phụ thuộc vào cái gì có giá trị hơn nó, bởi vì tôi tìm kiếm chân lý và rằng tôi phục tùng giá trị. Hành vi triết lý, theo nghĩa này, là hành vi đạo đức.

Nếu như các giá trị áp đặt vào tinh thần theo kiểu cưỡng chế, sẽ không còn giá trị ở đó nữa, sẽ chỉ còn là cái thực tại, hay đúng hơn là vẻ biểu kiến, bởi vì nó nói hữu thể, là nói rằng đúng là có hữu thể, vậy là đặt ra giá trị.*

** Nguyên văn đoạn "bởi vì nói... đặt ra giá trị": puisque dire L'être, c'est dire qu'il est vrai qu'il ya de l'être, donc poser la valeur.*

Thực tại của những sự vật hay những tư tưởng mà chúng ta gọi là giá trị của chúng, là cái gì vậy? Đó là một thực tại mà chúng ta không bao giờ quyết tâm khẳng định bởi sự kiện đơn giản từ bản tính khả cảm của chúng ta. Như thế, tại sao chúng ta coi một hành vi xả kỷ vị tha như là một thực tại cao hơn là thực tại của một hành vi ích kỷ cái thực tại cao hơn này hệ tại ở cái gì? Hành vi ích kỷ tồn tại, nó rơi vào dưới các giác quan; thực tại này nó sở hữu ngang hàng với hành vi vị tha; cái này và cái kia đều ở trong thiên nhiên (1). Còn có một thực tại khác mà cả hai hành vi này đều sở hữu, đó là chúng đều khả niệm, đều hàm chứa một sự giải thích; và lý tưởng của tri thức về những hành vi này là chỉ ra rằng chúng xảy đến một cách tất yếu. Vậy là thực tại khả niệm (2), nó hệ tại ở chỗ hành vi này có một tương quan nào đó tự do mà hành vi vị tha có giá trị, hành vi ích kỷ không có giá trị; có giá trị là tồn tại, tồn tại thực sự cho tự do (3). Nếu người ta có thể chứng minh một cách tuyệt đối tính tất yếu của hành vi vị tha, với tư cách là hành vi vị tha, nó sẽ không còn là gì cả; tất cả giá trị của nó hệ tại trong một cái gì được thêm vào chỉ bởi tự do và nó lẽ ra đã không có với tư cách là hành vi thuần túy khả niệm, cũng không phải, hẳn nhiên rồi, với tư cách là hành vi thuần túy khả giác.

Jules LAGNEAU, *Những bài giảng danh tiếng*

1. Biểu hiện khả giác của một hành vi vị tha được tri giác cũng như của một hành vi ích kỷ.

2. Hành vi vị tha có thể được giải thích một cách thuần lý, hành vi ích kỷ cũng thế

3. Vậy là tính cao hơn của hành vi vị tha là trong một tương quan với tự do mà đam mê ích kỷ không có thể tổ lộ.

Ý tưởng và tri giác (Idée et perception)

Không những có sự phát sinh các "hình thức". Nhưng trong "tác-động tổ-hợp" là tri giác ấy, như J. LAGNEAU nói, ta không thể không nhìn nhận phần tham dự của "trí tuệ" nghĩa là của một hoạt động trí thức.

Nhưng mặc dầu ý tưởng và tri giác liên kết mật thiết với nhau đến thế nào nữa, cũng vẫn cần phải phân biệt hai thứ ấy như hai thời suất luôn luôn kế tiếp. Chẳng hạn một cử động đột ngột tay tôi vung qua mắt tôi, nếu tôi chỉ thấy cử động ấy thì tôi chỉ có một ý tưởng đơn giản. Nếu tôi biết là chính tay tôi vung qua mắt tôi, thì tôi có một tri giác, nghĩa là một ý tưởng hạn định. Sau hết nếu tôi tìm cách giải thích nguyên nhân cái ý tượng nguyên thủy của tôi, thì tôi tác thành một tri thức duy lý. Nhưng phải nhận xét rằng: ngay trong tác động do đó tôi giải thích cử động ấy như tay tôi vung qua mắt tôi, thì trí tuệ tôi đã can thiệp vào rồi. Nếu tôi là đứa trẻ sơ sinh, tôi sẽ không nhìn nhận trong cử động một cái tay vung qua mắt. Sự giải thích ấy rất hàm ngụ, một đằng là tôi biết rằng: tất cả cái gì xuất hiện cho tôi trong ý tượng là ở trong tôi, và đằng khác là tôi đã học biết thứ vật nào phải được khái niệm để giải nghĩa ý tượng ấy. Nói cách khác, tri giác hàm ngụ một điều này hơn ý tượng là ý niệm một hữu thể khách quan mà nó lệ thuộc vào, và một toàn thể những tập quán thụ nhận, nhờ đó tôi có thể gọi ra ở tôi chính ý tượng của đối vật có khả năng nhất để giải thích ý tượng của tôi. Sau hết, cuối cùng là nó hàm ngụ một phán đoán chắc chắn, nhất định và có vẻ trực tiếp, do đó tôi đem áp dụng cái kiến trúc bên trong một đối vật cho cái ý tượng bên ngoài của tôi, thế nào cho hai cái nhập làm một với nhau. Khi tôi thấy một đối vật bên ngoài thì hình như không phải tôi giải thích một ý tượng thụ động bằng một ý tượng hoạt động, những hình như tác động ấy thực hiện một cách trực tiếp, theo trực giác. Tri giác có vẻ một trực giác vô trung gian. Tinh thần có vẻ thụ động mà thật ra nó hoạt động. Nó thường không nhận thức ra cái khía cạnh hoạt động của tri giác.

Jules LAGNEAU, Những bài giảng danh tiếng

Sự nhìn nhận (La reconnaissance)

LAGNEAU giải thích sự nhìn nhận theo một ý nghĩa duy trí thức nhiều hơn. Đối với ông, nó có nguyên do tự một xung đột giữa cơ cấu hiện tại và cơ cấu quá khứ của tâm thức, và nó chỉ có thể được là nhờ sự tương trưng thời gian, trong ấy tư tưởng phát hiện đồng nhất tính của nó qua những lúc kế tiếp.

Tại sao kỷ niệm lại bị đẩy vào quá khứ mà lẫn lộn với các hình ảnh khác hay những ý tưởng thuần túy? Là vì, mặc dầu không phải một tri giác mà ta điều khiển được, nó vẫn là một tri giác, và do đó tự phân biệt với cái gì là tưởng tượng hay lý tưởng. Quả thế, nó có xu hướng tự định đoạt không tùy thuộc ta, và hiển hiện cho tư tưởng ta như một đối tượng cũng như cái tri giác hiện tại. Thật ra, thì nó hướng đến đó, nhưng không đạt tới được thành ra khi ấy ta mới có hai tri giác cũng là thụ nhận, nhưng một cái thì được định đoạt hay có thể được định đoạt hoàn toàn nó thay đổi ngoài hoạt động của ta, hay cũng do hoạt động ấy; cái kia thì được định đoạt hay có thể được định đoạt trong toàn thể mà thôi, mà lại không thay đổi, ta không có ảnh hưởng gì trên nó, bất di dịch.

Nhớ lại nghĩa là nhìn nhận như đã qua, vậy là do một ý tưởng hiện tại, hướng đến sự tái lập ở mình một bản khác hoàn toàn được định đoạt do cùng một tư tưởng và ý tưởng ấy, nhưng không được: cái gì chung cho cả hai là ý tưởng, cái gì phân biệt chúng là sự kiện. Nghĩa là, vì một trong hai là cái ý tưởng ấy đặt vào khuôn khổ toàn bộ hiện tại của cái ý tưởng của ta và cái trạng thái cảm tình tương quan, còn cái kia cũng là ý tưởng ấy nó có xu hướng tự đặt vào một khuôn khổ tượng trưng và cảm tính khác, cũng hạn định, nhưng không thành... Bởi thế sự nhìn nhận được gây ra do sự bất hợp giữa đối tượng của nó với sự kiện hiện tại, và do xu hướng mà nó muốn tái lập một sự kiện khác, mà chỉ có ý tưởng được hạn định. Do đó, sự nhìn nhận hàm ngụ sự tượng trưng quá khứ (và vì đó, tương lai) nghĩa là thời gian, và như thế là tượng trưng một trật tự thiết yếu theo đó những sự kiện tự loại bỏ lẫn nhau, được liên kết với nhau trong cùng một tư tưởng: cho nên nói hàm ngụ là tư tưởng liên hệ đều nhau với tất cả, nghĩa là nó tự chiếu dưới mỗi sự kiện và phát hiện đồng nhất tính của nó trong những lúc kế tiếp của nó.

Jules LAGNEAU, Những bài giảng danh tiếng.

LEQUIER

(1814-1862)

Là dân Bách Khoa (Polytechnicien) giống ông bạn Renouvier, tín đồ Công giáo nhiệt thành, bị ám ảnh bởi những nan đề thần học lớn, Jules Lequier, sống trong cảnh nghèo nàn cùng cực, chết giữa biển khơi lúc mới 48 tuổi, chưa kịp cho chào đời tác phẩm nào đâu đã liên tục nghiêm ngắc trong hai mươi năm cho dự án: "Vấn đề của khoa học: làm thế nào để tìm thấy chân lý đầu tiên".

ĐI TÌM CHÂN LÝ ĐẦU TIÊN (La Recherche d'une première Vérité - Di tác, 1865)

Đi tìm chân lý đầu tiên, được xuất bản năm 1865 nhờ công sức của Renouvier, triết gia, bạn thân của Lequier.

Phải bắt đầu, theo Lequier nhận định, bằng hoài nghi, nhưng phải là một hoài nghi toàn diện và sống thực. Phải khước từ chủ nghĩa hiển nhiên (l'évidentisme) bởi một triết học hiển nhiên là một triết học tất yếu - tinh thần bị buộc phải khẳng định, như thế đó là một triết học có tiên kiến rằng chân lý đầu tiên không phải là tự do.

Chính cái Tôi suy tư (le Cogito) cũng chưa phải là chân lý đầu tiên, đã có một cái gì đó trước sự khẳng định; không phải với tư cách đặt ra mà với tư cách tìm kiếm mà bản ngã tự lãnh hội đầu tiên trong tính thuần túy của nó. Cái có trước không còn phải là hoài nghi triết lý, bởi ở đây người ta chỉ hoài nghi bởi vì trước tiên người ta tìm kiếm, bởi vì người ta hiện hữu như là người tra vấn. Vấn tất, phải đi từ hoài nghi lên tìm kiếm và từ tìm kiếm đến một cái cho sự tìm kiếm trở thành khả thi, tức là tự do.

Như thế tất yếu và tự do tạo thành hai khái niệm cơ bản đối với triết gia. không có tất yếu sẽ không có tri thức, bởi sẽ không có những lý do nhưng nếu không có tự do sẽ không tìm kiếm tri thức, vậy là sẽ không có tri thức.

Chiếc lá từ lùm cây (La feuille de charmille)

Lequier đã cho luân lưu bạn bè một bản văn mang tựa đề "Chiếc lá từ lùm cây", trong đó ông kể lại một kinh nghiệm khó quên từ thời thơ ấu.

Trong khi một nguyên nhân chỉ có thể tạo ra một hiệu quả, tôi, tuy là một, lại có thể tạo ra hai (hiệu quả) tuyệt đối nghịch đảo nhau và giữa chúng tôi có thể lựa chọn, một cách tuyệt đối. Lúc đó, một điều gì đó xảy ra mà, bởi vì tôi đã muốn nó, nên nó không còn có thể không xảy ra, tôi đã đăng ký một cái gì không thể xoá đi; tôi mở máy cho cả một dòng thác vô tận những hậu quả xác định và nó vụt thoát khỏi tôi. Không có những hành vi vô nghĩa. Tôi quyết định hco cả thế giới; tôi quyết định cho cả cuộc đời tôi. Nhưng liệu tôi rằng tôi có thực sự khởi đầu một cái gì hay là chẳng qua tôi lại đang tiếp tục một cái gì mà tôi lệ thuộc vào? Niềm xao xuyến mới. Phải chăng bản ngã nguyên gốc của tôi giống như một hạt giống được vãi ra đó, chẳng được mong muốn, chẳng được ngó ngàng. Tôi có làm chủ những suy tư của tôi? Tôi có sức mạnh riêng nào không? Tôi có là tác giả của một hành vi nào, dù nhỏ nhất hay không?

Một hiệu quả sân khấu (coup de théâtre): xác tín tuyệt vời về tự do (la certitude superbe de la liberté). Tôi nắm bắt niềm tin vào tự do của tôi bằng chính tự do của tôi, không lí luận, không do dự".

Một ngày nọ, trong khu rừng nhà mình, vào lúc sắp ngắt một chiếc lá nơi lùm cây, bỗng nhiên tôi thích thú cảm thấy mình là chủ thể tuyệt đối của hành động này, dầu nó thật vô nghĩa. Làm hay không làm! (1) Cả hai đều rất cân bằng trong tầm năng lực của tôi! Cùng một nguyên nhân, là tôi, có thể vào cùng một khoảnh khắc, làm như tôi được nhị bội, tạo ra hai hiệu quả hoàn toàn trái ngược nhau! Và, bằng hiệu quả này, hay hiệu quả kia, trở thành tác giả của một cái gì đó vĩnh hằng (2), bởi vì dầu sự lựa chọn của tôi là thế nào đi nữa, thì từ nay mãi mãi là đúng rằng ở nơi thời điểm này đã xảy ra điều mà tôi đã quyết định. Tôi không đủ sức để ngạc nhiên; tôi đi xa, tôi trở lại, trái tim tôi đập liên hồi theo những nhịp hồi hã, rộn ràng...

Tôi sắp chạm tay vào cành cây và không biết rằng mình đang tạo ra, với chân tín (de bonne foi), một cách thế của hữu thể, lúc đó tôi ngược mắt nhìn lên trời và dừng lại vì một tiếng động nhẹ thoát ra từ tàn lá.

Một con chim hoảng sợ bay đi để trốn. Nhưng bay lên là chết: một con điều hâu xót ngang qua quắp lấy nó giữa khoảng không.

Chính mình đã nộp mạng con chim bé bỏng kia cho con điều hâu rồi, tôi tự nhủ, lòng đầy buồn đau...

Nhưng nếu cái quyết định hiện tại này, thay vì mở đầu cho một chuỗi biến cố lại chỉ tiếp tục dây biến cố đã qua bởi một biến cố đã từ lâu chắc chắn cho một hữu thể cao hơn tôi và xảy đến đúng thời khắc của nó trong cái trật tự tổng quát mà tôi chẳng hề làm gì? Nếu cảm thấy mình làm chủ trong thâm tâm tôi, chẳng qua, xét cho cùng, là do không cảm thấy sự lệ thuộc của mình? Nếu từng mỗi một ý chí của tôi đều là một hiệu quả trước khi là một nguyên nhân, đến nỗi rằng sự lựa chọn này, sự lựa chọn tự do này, sự lựa chọn mà thoát nhìn cũng tự do như là ngẫu nhiên, thì thực ra đã là (dầu có gì ngẫu nhiên) hậu quả không tránh được của một lựa chọn trước đó, và lựa chọn này lại là một hậu quả một lựa chọn khác, và luôn luôn như thế, để đi ngược về những khoảng thời gian mà tôi chẳng còn kí ức nào? Điều đó diễn ra trong tâm trí tôi như buổi bình minh của ngày khai huyền [...]

Trong điểm này của cái thế giới rộng lớn được kích hoạt bởi một vận động liên tục và liên tục biến

đổi, nơi mà từng mỗi khoảnh khắc không có gì xảy ra mà không có lí do hiện hữu trong trạng thái trước đó của sự vật, tôi thấy tôi bên kia những kỷ niệm của mình; tôi thấy tôi ở cội nguồn của mình, tôi, đứa trẻ sơ sinh là tôi, cái tôi xa lạ nó bắt đầu hữu thể của tôi, tôi thấy nó được đặt vào, mà không biết gì, nơi một điểm của vũ trụ này: một hạt mầm huyền bí để trở thành qua năm tháng cái gì mà bản chất của nó và của môi trường phức hợp vây quanh nó (3). Rồi trong những viễn tượng của những kí ức nơi chính tôi mà tôi kéo dài những viễn tượng giả định về cuộc sống tương lai của tôi, tôi hiện ra với tôi: bội nhân thành một chuỗi những nhân vật khác nhau, mà nhân vật cuối cùng, nếu hần quay lại nhìn chúng, một ngày nào đó, vào một thời khắc tối thượng, và hỏi chúng: Tại sao chúng lại hành động như thế? Tại sao chúng dừng lại ở tư tưởng đó? Nghe từ chúng những lời trách móc gọi nhau hoài không dứt (4). Tôi hiểu ảo ảnh thì thâm vào lúc những lời chế nhạo này tác động: Chúng ta hãy suy nghĩ, chúng ta hãy xem tôi sắp làm gì, và dầu tôi có hoài công suy nghĩ, tôi sẽ không còn đạt đến việc trở thành tác giả của những hành vi của chính mình nhờ phương tiện suy tư của tôi (b); rằng nếu như tôi có cảm thức về sức mạnh của tôi, bởi vì tuy vậy tôi có cảm thức về chính sức mạnh của tôi, nếu như đôi khi tôi thấy tràn ngập bởi nó, bởi vì tôi cảm thấy nó nơi tôi. Khi nó đi ngang qua, bởi vì nó tràn ngập tôi bằng một trong những con sóng của nó, cái sức mạnh nhằm giữ lại con triều lên và triều xuống phổ quát đó (5). Tôi biết rằng, vì không là nguyên lí của mình, tôi chẳng là nguyên lí của cái gì cả; rằng khuyết điểm và yếu đuối của tôi đã được tạo ra; rằng bất kì kẻ nào được tạo ra, thì được tạo ra nhưng không có cái khả năng cao quý để tạo ra; rằng cái thiêng liêng phép lạ và điều bất khả là hành động: bất cứ nơi nào trong tôi và bất kì thế nào, nhưng phải hành động; rằng phải khởi chân, phải muốn một ước muốn đầu tiên, phải bắt đầu chuyện gì đó bằng cách nào đó, hành động hoàn toàn theo ý mình, hành động và cảm nhận, bởi nỗi đau mất đi ảo tưởng về điều đó, niềm vui mà người ta lẽ ra đã có khi sở hữu một đặc quyền tuyệt hảo như thế, tôi thấy mình bị giản quy vào vai trò một khán giả, lúc vui lúc buồn, của một bức tranh vân cầu đang vẽ ra trong tôi mà không có tôi; và bức tranh đó có khi trung thành có khi giả dối, cho tôi thấy, với những vẻ biểu kiến luôn đa diện và đa tầng ý nghĩa, bản thân tôi và thế giới, cho cái tôi luôn dễ tin và luôn bất lực để nghi ngờ sự sai lầm hiện nay của mình hay là giữ lại chân lí: dầu là cái chân lí, giờ đây đã rõ ràng trước mắt tôi về sự bất lực không bao giờ có thể giải trừ bất kì sai lầm nào, nếu, bởi một sai lầm khác, tôi mưu tính một cố gắng vô ích và không thể tránh. Một ý tưởng duy nhất, chiếu dọi khắp nơi, một mặt trời với những tia đồng dạng: Điều mà tôi đã làm là tất yếu. Điều này mà tôi suy nghĩ là tất yếu. Tính tất yếu tuyệt đối cho bất cứ cái gì để hiện hữu tại thời điểm và theo cách thế mà nó đang tồn tại với cái hậu quả kinh khủng này: thiện và ác trộn lẫn với nhau, đồng đẳng với nhau, những hoa trái sinhra từ cùng một dòng nhựa trên cùng một thân cây. Nghĩa đến ý tưởng đó, toàn con người tôi phản kháng, tôi hét lên một tiếng kêu tuyệt vọng kinh hoàng: chiếc lá rơi khỏi tay tôi, và giống như tôi đã chạm tay vào cây tường tri thiện ác, tôi cúi đầu khóc.

Bỗng nhiên tôi ngẩng đầu lên. Lấy lại niềm tin vào tự do của mình bằng chính tự do của mình (6). Không lí luận, không do dự, không có vật bảo đảm nào cho tính ưu việt của bản tính tôi ngoài chứng từ nội tâm mà tâm hồn tôi, được tạo ra theo hình ảnh của Chúa, đem lại, và có khả năng kháng cự lại Ngài, bởi vì nó phải phục tùng Ngài, tôi vừa tự nhủ, trong sự bảo đảm của một xác tín tuyệt vời: Không phải thế, tôi tự do.

Jules LEQUIER, *Đi tìm chân lí đầu tiên*.

1. Như thế, có một tương quan chặt chẽ giữa tự do và nguyên lí mâu thuẫn

2. Hành vi tự do ghi khắc vào vĩnh hằng

3. *Cái tôi nguyên thủy, bên trong lịch sử được ý thức của tôi, là một kẻ xa lạ*
4. *Tôi đồng hoá với một chuỗi những nhân vật tiếp liền nhau và đổ trách nhiệm lẫn nhau.*
5. *Cái sức mạnh mà tôi cảm thấy nơi tôi chỉ là một sức mạnh nó chiếm lấy tôi*
6. *Nếu tôi bị buộc phải khẳng định rằng tôi tự do, thì tôi sẽ không còn tự do.*

RENOUVIER

(1815 - 1903)

Cuộc đời của Charles Renouvier, là tư tưởng của ông, là cái bàn làm việc của ông. Ông không dạy học, rất ít giao du. Mà chỉ viết với sự phong phú đến mức khó tin. Ông khảo luận mọi vấn đề, triết lý, khoa học, kinh tế, chính trị, lịch sử, đạo đức, tôn giáo và cả mỹ học. Từ thời tuổi trẻ và thời sinh viên ở đại học Bách khoa, ông đã giữ lại những xác tín về nền cộng hoà và xã hội, sự đào tạo về toán học, tình bạn với Lequier và những cuộc đàm đạo giữa hai người về tự do.

Ông tự hứa với lòng là sẽ theo đuổi sự nghiệp của Kant; trong mắt ông, những người kế tục Kant đã phản bội thầy. Song trong thực tế chính ông cũng không nhận gì nhiều lắm ở Kant. Có lúc ông còn nói rằng Kant là đối thủ lớn của mình. Hai mươi năm suy tư và làm việc sẽ cho ra đời tác phẩm bậc thầy: Những khảo luận phê bình tổng quát (1844 - 1864). Về cuối đời mình, Renouvier gắn bó với việc kiến tạo, trong quyển Chủ thuyết Nhân vị (Le Personnalisme); một lâu đài thần học. Từ sau 1870, thế hệ trẻ của các triết gia sẽ thâm nhuần tinh thần Tân phê phán (Néocriticisme).

NHỮNG KHẢO LUẬN PHÊ BÌNH TỔNG QUÁT (Essais de Critique générale, 1844 - 1864).

Là bản văn trọng yếu của Tân phê phán, Khảo luận đầu tiên chủ yếu nhắm đến việc tái phối trí bảng phạm trù, bởi vì dưới mắt Renouvier, đó là chìa khoá cho tất cả, và trước tiên cho triết học về nhận thức.

Thuyết duy hiện tượng (Phénoménisme)

Sự cách ly bạo liệt giữa vật tự nội với hiện tượng (la séparation violente du noumène et du phénomène), được Kant chuẩn nhận, nở hoa trong chính kết quả của bộ Phê phán lý tính thuần lý, bởi vì vật tự nội, như Kant hiểu, cuối cùng bị loại trừ khỏi tri thức. Về cái mà ta chẳng biết tí gì, thì cũng không thể nói cái mà ta chẳng biết tí gì hay quyết cái gì được, ngay cả việc nó có tồn tại hay không bởi vì ít ra ta phải có khái niệm mờ mờ rằng nó, là cái gì mà người ta nói tới và cho rằng tồn tại. Lập luận duy nhất mà tôi biết trong những tác phẩm của Kant đã bênh vực cho sự tồn tại của vật tự nội cách ly với mọi hiện tượng, đó là ngay khi mà một vật gì xuất hiện (hiện tượng), thì phải có một cái gì (vật tự nội) nó xuất hiện (1). Nhưng đó chỉ là một lộng ngôn thuần túy (un pur jeu de mots). Ý nghĩa duy nhất mà tất cả sự chú ý của tôi phân biệt được ở đó là điều này: nếu những vật xuất hiện thì cũng phải có cái gì đó tồn tại độc lập với những tính chất và hành vi xuất hiện (xuất hiện cho chính mình cũng như cho tha thể). Tôi hiểu phát biểu này, thật thế, nhưng rồi cũng chỉ có thế; tôi không thấy có cái gì làm điểm tựa vững chắc cả.

Charles RENOUVIER, Khảo luận thứ nhất trong phê phán tổng quát.

Kant: Phê phán lý tính thuần túy, Lời tựa cho lần xuất bản thứ nhì.

Thuyết hữu hạn (Finitisme)

Tất cả những gì hiện hữu tất yếu tạo thành một toàn thể xác định, vậy là tuân theo định luật về số lượng. Ý tưởng số vô hạn là mâu thuẫn. Không có vô hạn thực sự, không có thực tại nào vô biên. Cùng lúc, mọi kêu gọi đến vô hạn đều bị loại trừ, những phản đề trong các antinomies của Kant.

Với một toàn thể xác định, một con số là luôn luôn xác định. Từ những vật đang tồn tại, hay từ những thành phần nào đó của những vật này luôn luôn sẽ tạo thành những số lượng, nghĩa là những con số xác định, khác với mọi con số khác. Không có điều đó thì không có biểu tượng, dấu hiện thực, hay khả thi, về một toàn thể (a).

Charles RENOUVIER, Tác phẩm đã dẫn, t.29.

Phạm trù số lượng áp dụng cho mọi hiện tượng xác định, hiện tượng đó là một toàn thể, và bởi vì không có con số nào có thể là vô hạn trong hữu thể, điều đó là mâu thuẫn, tất cả cái gì hiện thực đều hữu hạn (Thuyết hữu hạn).

Những hình thức hay phạm trù như là những định luật đầu tiên và bất khả giản quy của tri thức (Les formes ou catégories comme lois premières et irréductibles de la connaissance).

Có một liên hệ chặt chẽ giữa thuyết tương đối trong đó tuyệt đối bị loại trừ và tương quan (vật tự nội bị loại trừ). Nếu mọi sự đều tương đối, thì mọi sự chỉ được biết qua tương quan. Như vậy, tương quan là định luật phổ quát. Và do đó nhiệm vụ đầu tiên của triết gia là xác định những tương quan tổng quát, những hình thức hay phạm trù bất khả giản quy của tri thức, những định luật tiên nghiệm chúng điều kiện hoá kinh nghiệm, trước khi tìm hiểu nguồn gốc của chúng.

Bởi vì trong biểu tượng tất cả đều tương đối, mọi sự chỉ được biết là qua một tương quan nào đó, nên định luật tổng quát nhất chính là tương quan. Quy những hiện tượng này về những hiện tượng khác, nghĩa là gán cho, là suy nghĩ, là phán đoán, là xác định mô thể và chất thể của một tương quan. Ở đây tôi hiểu mô thể là cái gì mà một tương quan có tính tổng quát và bởi đó nó ôm choàng, một số lượng bất định những tương quan dị biệt: số lượng, trường độ v.v... là những mô thể, theo ngôn ngữ này; và tôi hiểu vật chất là cái gì là riêng cho một tương quan xác định trong một hiện tượng hoàn toàn cá thể và khác biệt với mọi hiện tượng khác: con số cụ thể này, cái quãng khả giác xác định này, cảm giác này, đối với vật đặc thù được biểu thị trong cảm giác này v.v... là những chất thể (1) chúng đi vào trong những tương quan ở đó chúng lệ thuộc vào những mô thể chung.

Charles RENOUVIER, *Tác phẩm đã dẫn*.

1. Vậy là chủ nghĩa duy tâm của Renouvier không phải là một chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối.

Bảng phạm trù (Table des catégories)

Renouvier lấy lại chuỗi từ của Kant: chính đề phản đề, tổng hợp đề, nguyên lý lôgích cho phép thiết định mỗi phạm trù xét cách riêng.

CÁC PHẠM TRÙ	CHÍNH ĐỀ	PHẢN ĐỀ	TỔNG HỢP ĐỀ
<div>TƯƠNG QUAN</div> <div>Con số</div> <div>Vị trí</div> <div>Kế tục</div> <div>Phẩm tính</div> <div>Sinh thành</div> <div>Nhân quả</div> <div>Cứu cánh</div> <div>Nhân cách</div>	<div>PHÂN BIỆT</div> <div>Nhất tính</div> <div>Điểm (giới hạn)</div> <div>Khoảnh khắc (giới hạn)</div> <div>Dị biệt</div> <div>Tương quan</div> <div>Hiện thể</div> <div>Tình trạng</div> <div>Ngã</div>	<div>ĐỒNG NHẤT HOÁ</div> <div>Phức tính</div> <div>Không gian(quãng)</div> <div>Thời gian</div> <div>(quãng)</div> <div>Giống</div> <div>Không tương quan</div> <div>Tiềm thể</div> <div>Khuynh hướng</div> <div>Phi _ngã</div>	<div>XÁC ĐỊNH</div> <div>Toàn thể</div> <div>tính</div> <div>Trương độ</div> <div>Tồn tục</div> <div>Chủng loại</div> <div>Thay đổi</div> <div>Lực</div> <div>Thụ cảm</div> <div>Ý thức</div>

Charles RENOUVIER, Sách đã dẫn, t.123

NHỮNG KHẢO LUẬN PHÊ BÌNH TỔNG QUÁT

Trong Khảo luận thứ nhì Renouvier thực hiện một cuộc chuyển cung nội tâm hoá (une transposition intériorisante) những phạm trù lôgích thành các chức năng tâm lý. Như thế, ý chí, về phương diện tâm linh tương ứng với nguyên lý nhân quả.

Cơn choáng tâm linh (le vertige mental)

Nếu như ý thức là phạm trù cao nhất của biểu tượng, thì ý chí là chức năng cao nhất của ý thức. Muốn, là chứng tỏ tính tự _khởi_ nguyên (automotivité). Cái biểu tượng tối thượng về chính mình này hiện ra trong những trạng thái cao của bản ngã, trong những trạng thái phản tự, ngược lại với những trạng thái tuân theo quy luật của chúng nhưng không làm thành ý thức. Ý chí giống như một sức mạnh phá vỡ những chuỗi đã định đề tạo ra những chuỗi mới.

Nhưng ý thức cũng có thể làm thoái hoá vào trong thụ cảm. Sự thoái vị là hoàn toàn trong trường hợp của "cơn choáng tâm linh" ở đó ý thức về những vật được biểu thị không còn bị đóng đưa bởi ý thức về khả năng tự treo lủng trong khi kêu gọi đến những biểu tượng khác chúng, khi được biểu tượng, sẽ thay đổi tất cả.

Những sự thuyết phục được thực hiện bởi tài hùng biện, sự lặp lại đến ám ảnh, những gợi ý tạo ra làm lạc. Phương thuốc duy nhất là dạy cho con người biết hoài nghi.

Cơn choáng tâm linh (a) là bước quá độ từ tưởng tượng về cái khả hữu đến tưởng tượng về thực tại, hay từ một giả thuyết, lúc đầu được thú nhận là thế, đi đến một tri thức được cho là về thực tại. Bước quá độ này được thực hiện dưới ảnh hưởng của một cảm xúc mạnh mẽ, một đam mê cháy bỏng, một biểu tượng kéo dài, khi ý chí không ra lệnh cho cuộc chơi của tư tưởng để hướng đến những kết luận khác, trước khi mà tập quán thiết lập uy quyền của nó.

Charles RENOUVIER, *Khảo luận thứ nhì về phê phán tổng quát*, t. 278.

a. Cơn choáng tâm linh là sự kiện chỉ có khả tính về khẳng định lại kéo theo sự khẳng định và sự tin tưởng và vận động.

TƯƠNG BIẾN PHÁP VÀ SỰ XÁC ĐỊNH ĐỊNH LUẬT (Les variations concomittantes et la détermination des lois)

Để phân biệt những mối tương quan giữa nguyên nhân các sự kiện, Bacon chủ trương thiết lập những "bảng xuất hiện về các sự kiện ấy". Sau Bacon, J.S. Mill đã trình bày bốn phương pháp của "phép lôgích qui nạp", với những "công chuẩn" tương xứng, Renouvier công kích 3 phương pháp đầu tiên (phương pháp phù hợp, phương pháp khác biệt và phương pháp thẳng dư) tuyệt đối không bao hàm - theo lời ông, - cách đo lường những mức độ về cái nhiên tính mà ba phương pháp ấy có thể đạt tới và "không phải, nói cho đúng, là phương pháp." Rồi ông đề cập đến phương pháp thứ tư.

Tôi không chỉ trích phương pháp thứ tư: tương biến pháp, phải gọi là phương pháp căn cứ vào những biến đổi liên hệ thì đúng hơn nói tóm lại, phương pháp căn cứ vào những hàm số tự nhiên. Tôi sẽ nói ngược lại. Đó là phương pháp phong phú và hoàn hảo hơn phương pháp quy nạp đơn giản, đó là phương pháp tổng quát để thiết lập những định luật về hiện tượng vật lý. Với phương pháp ấy, người ta vượt lên trên cuộc tầm cứu mờ tối dễ khiến hiểu lầm về mối tương quan nhân quả giữa những hiện tượng đồng thời kế tiếp. Dù sự kiện là nguyên nhân hay không, là kết quả hay không, vấn đề là xác định như thế nào và theo độ nào sự kiện này phụ thuộc sự kiện kia. Cách phụ thuộc tổng quát ấy là kiến thức xác thực của chúng ta về thiên nhiên, nhất là ở những lãnh vực trong đó tính chất của các vấn đề và trạng thái tiến bộ của sự sưu tầm khiến người ta có thể đo lường và tính toán. Sự thay thế ý niệm hàm số vào ý niệm nguyên nhân là tính chất của vật lý học hiện đại (1) mà các nhà lôgích học còn ít nhìn nhận quá.

Mill phát biểu công chuẩn về phương pháp thứ tư như sau: "Một hiện tượng nào biến đổi mỗi lần một sự kiện khác biến đổi, là một nguyên nhân hay một kết quả của sự kiện thứ nhì hay liên hệ với sự kiện này bằng một tương quan nhân quả nào đó". Mối tương quan ấy bắt buộc phải ở trong tình trạng bất định mà Mill đã quan sát rất rõ ràng; đó là dấu hiệu hiển nhiên của một phương pháp không sưu tầm riêng biệt các nguyên nhân, nhưng nhằm những hình thức rất khác của kiến thức. Khi áp lực của khí biến đổi theo khối, khi tốc độ của một trọng lượng đang rơi biến đổi với thời gian kể từ hồi bắt đầu rơi... chúng ta không thể gán một ý nghĩa rõ ràng nào cho mối tương quan nhân quả giữa những hiện tượng được nghiên cứu trong cách phụ thuộc hỗ tương, và những điều quy nạp của chúng ta, nếu có, không suy luận về việc vạch rõ các nguyên nhân... Tương biến pháp thiết lập những định luật. Một mặt, những định luật này, khi được cứu xét và trừu tượng hoá một cách mong muốn, cấu thành một khoa học thực nghiệm thật sự; mặt khác, nó cung cấp tài liệu chắc chắn cho các giả thuyết xây dựng thuộc đủ loại; sự chứng thực lâu dài các giả thuyết ấy bằng thí nghiệm mang lại trình độ cái nhiên tính cao nhất

cho những điều quy nạp về thiên nhiên.

Charles RENOUVIER, *Những khảo luận phê bình tổng quát*.

1. **Đối chiếu:** Ernst Mach: *Kiến thức và sai lầm*, bản dịch bằng Pháp văn, Flammarion, 1908, tr.275: "*Khi khoa học phát triển, thì càng ngày càng dùng ít những ý niệm về nguyên nhân và kết quả. Khái niệm hàm số khiến người ta biểu diễn rõ hơn nhiều những mối liên quan giữa các yếu tố*".

NHỮNG LƯƠNG NAN LUẬN CỦA SIÊU HÌNH HỌC THUẦN TUYẾT (Les Dilemmes de la Métaphysique pure - 1901)

Trong lịch sử những học thuyết triết lý đã xuất hiện và không ngừng có mặt những chủ đề siêu hình không thể hoà giải (chẳng hạn khẳng định tự do và khẳng định tất yếu) mà giữa chúng người ta phải chọn hoặc cái này hoặc cái kia chứ không thể có một tổng hợp nào.

Tự do: lưỡng nan luận nổi tiếng của Lequier (La liberté: le célèbre dilemme de Lequier)

Con người có tự do nhưng tự do không thể được tìm thấy bên ngoài thế giới hiện tượng. Đàng khác, tự do chẳng hề hiển nhiên mà cũng không thể chứng minh. Nhưng chúng ta biết là phải tin. Vậy thì hãy tin vào cái gì tốt đẹp hơn, hãy tin vào tự do. Đó là điều mà lưỡng nan luận nổi tiếng của Lequier muốn chỉ ra.

Nhà tư tưởng tất yếu không thiên vị (le penseur nécessaire impartial)-nếu như tính không thiên vị có thể có một ý nghĩa nào khi, bởi giả thuyết, ý kiến là bắt buộc (1) - phải nghi ngờ nền tảng của ý kiến mình, bởi vì tại sao ông ta lại là một người được đặc quyền để tuyên bố về chân lý, trong khi điều mà ông ta cho là sự sai lầm của người kia cũng chẳng phải là một sự kiện kém tất yếu (2). Tất cả họ đều có ý kiến với tư cách ngang nhau. Nếu ý kiến của ông ta là đúng, thì bởi chính điều đó ông ta rơi vào tình huống bất khả để nhận ra chân lý của việc đó. Nếu ý kiến của ông ta là sai, thì sự sai lầm của ông ta là toàn diện và điều kiện lôgích của ông ta là điều kiện tồi tệ nhất.

Còn nhà tư tưởng tin vào tự do, trong trường hợp mà sự tất yếu là thực, thì ông ta lầm, nhưng ông ta vẫn tìm thấy trong ý kiến của mình lợi thế của một sự phù hợp với niềm tin ngẫu phát hồn nhiên của mọi người, nó đưa ra những phán đoán đạo đức cho họ; và trong khi lầm lạc, ông ta vẫn còn có được lý do khoan miễn, mà người nói ngược với ông ta không thể từ chối, là đã quyết định, cũng như chính người nói với ông ta đã làm, để bênh vực cái phe phái mà sự tất yếu đã tuyên phán cho ông ta.

Nói dứt khoát, có hai giả thuyết: tự do hay tất yếu. Để lựa chọn giữa cái này và cái kia, với cái này và cái kia. Tôi chỉ có thể khẳng định hoặc phủ định cái này hay cái kia bằng phương tiện của cái này hay của cái kia (a).

Nếu tôi khẳng định tất yếu một cách tất yếu tôi không thể bỏ lỡ bên ngoài tình trạng bảo đảm tính thực tại của nó, đàng khác, điều khẳng định mâu thuẫn cũng lại là tất yếu (3).

Nếu tôi khẳng định tự do một cách tất yếu, tôi phục tùng theo cùng định luật như kẻ phủ nhận nó (b), và

tôi nhất trí, trong sự sai lầm của mình, với cái sai lầm chung trong đó định luật này giữ con người trong thao tác thực tiễn của phán đoán.

Nếu tôi khẳng định tất yếu một cách tự do, thì xét kỹ, tôi ở trong sai lầm (4) và khẳng định của tôi không cứu tôi thoát khỏi mỗi hoài nghi siêu việt (le doute transcendant) bởi vì tất yếu, mà tôi tin, không loại trừ mỗi hoài nghi này (5).

Cuối cùng, nếu tôi khẳng định tự do một cách tự do thì tôi vừa ở trong cái đúng bởi giả thuyết và nhất trí với lý tính thực tiễn. Đó là vị thế thuận lợi nhất của tác nhân đạo đức, và bởi vì đó là một lưỡng nan luận, mà niềm tin là không tránh khỏi theo hướng này hay theo hướng khác để giải quyết vấn đề, phía tốt nhất nên theo là phía tự do tự khẳng định lấy nó (la liberté s'affirmant elle même)(c).

Charles RENOUVIER, *Những nan đề của siêu hình học thuần túy*, t.174-175.

1. Nếu tất yếu là đúng thực, thì "không thiên vị" chẳng có nghĩa gì.
2. Nếu mọi sự là tất yếu, thì cái được coi là sai lầm của kẻ nghĩ khác cũng là tất yếu, vậy là đúng thực, bởi vì mọi cái tất yếu đều là đúng thực!
3. Nếu mọi khẳng định đều tất yếu thì tất cả đều có giá trị ngang nhau. Không còn phân biệt đúng sai.
4. Bởi vì tôi loại trừ tính tất yếu do chính sự kiện rằng hành vi nhờ đó tôi khẳng định là hành vi tự do.
5. Nếu tất yếu là thực, nó sẽ đẩy chúng ta vào hoài nghi.
 - a. Chúng ta đối mặt một lưỡng nan luận kép (un double dilemme): vấn đề là lựa chọn giữa hai giả thuyết, nhưng lại bằng cách dựa vào cái này hoặc cái kia trong hai giả thuyết đó.
 - b. Tôi ở cùng trong tình huống của kẻ khẳng định tất yếu một cách tất yếu. Về phương diện lý thuyết, các luận đề giá trị ngang nhau, nhưng về phương diện thực hành ở đây có sự nhất trí về niềm tin của con người vào tự do mà nếu như không có niềm tin đó thì sẽ không có đời sống đạo đức (Kant).
 - c. Bằng lựa chọn của mình con người tự tạo cho mình một kiến thức và như thế đồng thời cũng tự tạo chính mình. "Không phải là trở thành mà là hành động và trong khi hành động, thì tự tạo", nói như Lequier (Non pas devenir mais faire et en faisant se faire). Tri thức là công trình của tôi. Trước khi có tri thức đã có sự tìm hiểu mà tri thức không giải thích.

NHỮNG ĐÀM LUẬN SAU CÙNG (Les derniers entretiens). Di tác 1904.

Tiến bộ và tự do (Progrès et liberté)

Renouvier muốn làm kẻ khinh thị không thương xót đối với niềm tin vào tiến bộ, điều ấy chỉ có thể nằm trong sự nở hoa của nhân vị và trong sự thiết lập của cái gì cho phép nó. Vậy mà, tiến bộ không thể nào là tất yếu - một triết lý về tự do và đòi hỏi đạo đức không thể nào chấp nhận điều đó; và thực tế chúng ta cũng không có thể quan niệm nó như là khả hữu.

Tiến bộ như định mệnh tất yếu.(Le Progrès fatal (1)) là một ảo tưởng và một sự ngu xuẩn. Thật điên rồ khi nghĩ rằng đời sống là tốt đẹp, thật điên rồ khi hy vọng rằng một ngày kia nó sẽ trở thành tốt đẹp. Lịch sử của con người trong thế giới cho đến giờ chỉ cho ta thấy những cảnh tượng thù hận và độc ác. Con người vẫn luôn luôn sống đời sống sẵn mồi và làm mồi sẵn.

Charles RENOUVIER, *Những đàm luận sau cùng*, t.60.

1. Học thuyết về tiến bộ, tất yếu là sự phủ nhận tự do, hơn nữa đó là một luận đề bị các sự kiện thực tế khước từ và là một xác tín làm suy nhược tinh thần đối với con người trong hành động.

HAMELIN

(1856 - 1907)

Phần chính trong sự nghiệp đại học của Octave Hamelin diễn ra ở Đại học Văn khoa Bordeaux nơi ông giảng dạy gần hai mươi năm trước khi đến dạy ở trường Cao đẳng Sư phạm và ở Sorbonne cho đến khi mất. Nếu ông từng là một sử gia uyên bác khác thường, cũng như là triết gia chính hiệu, nhưng suốt đời ông chỉ viết một quyển sách duy nhất: Khảo luận về những yếu tố chính của biểu tượng (1907). Luận án này trên thực tế là một giáo trình cho các sinh viên của ông và được biên soạn, bổ sung, tu chỉnh trong suốt mười ba năm.

Từ rất sớm ông tham gia vào trào lưu phê phán của Renouvier mà ông vẫn luôn gắn bó, cho dầu học thuyết riêng của ông rất độc đáo. Thực tế, ông giảng dạy một thuyết duy tâm tuyệt đối và phục hồi danh giá cho biện chứng pháp.

Chỉ mấy tháng sau khi bảo vệ thành công luận án, Hamelin chết trên bãi biển Lande vì cố hết sức để cứu hai người bị chết chìm.

KHẢO LUẬN VỀ NHỮNG YẾU TỐ CHÍNH CỦA BIỂU TƯỢNG (Essai sur les éléments principaux de la représentation 1907)

Chủ nghĩa duy tâm biện chứng (L'idéalisme dialectique).

Nếu một đối tượng của tư tưởng, sự vật, ảnh tượng hay ngay cả ý tưởng mà như "một khối" (un bloc), thì người ta sẽ không thể đặt nó vào tương quan với một vật khác; sẽ không có tư tưởng. Vậy phải nói là, không chỉ không có cái gì mà không được lồng vào trong một hệ thống những tương quan, mà còn không có cái gì mà không hoàn toàn được tạo thành bởi một hệ thống những tương quan.

Vậy là chúng ta sắp tạo ra những sự vật với những tương quan? Có lẽ. Những sự vật chúng sẽ ở nơi chính mình một cách nguyên thủy (des choses qui seraient en elles-mêmes primitivement), những sự vật

mà bản tính của chúng sẽ là suối nguồn của những định luật, thay vì phái sinh từ những định luật hay từ hữu thể đồng nhất của chúng, sẽ chỉ có thể đi vào trong một hệ thống nhờ một trò giả tạo của tư tưởng... Những vật tự thân chỉ là những cái trừu tượng và những bản thể, những ẩn tượng cũng thế [...]; người ta không đưa ra một ý tưởng sai về triết học khi nói rằng nó là sự loại trừ vật tự thân.

Octave HAMELIN, Khảo luận về những yếu tố chính của biểu tượng,

t.14.

Phương pháp tổng hợp (la méthode synthétique)

Vấn đề của Hamelin là vấn đề tổng hợp, một vấn đề từ Kant. Chủ nghĩa duy nghiệm là sự phủ nhận kiến thức, nhưng phương pháp phân tích còn bất túc, như Kant đã chỉ ra. Phải có một phương pháp tổng hợp.

Nhưng đối với một chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối, thì chủ nghĩa hình thức của Kant là không thể chấp nhận. Nay muốn thay Renouvier, với khái niệm tương giao (notion de corrélation) và nhất là Aristote (các phạm trù, X và XI) mang lại một ánh sáng rạng rỡ. Thật thế, sự mâu thuẫn với tính cách là đối kháng tuyệt đối, không thể dùng làm nguyên lý xây dựng; nó chỉ có thể xuất hiện và chỉ phải xuất hiện một khi mà nguyên lý bổ sung (principe de complémentarité) đã mãn nhiệm kỳ, tất cả mọi điều cần thiết cho hữu thể, vậy là, đối với chủ nghĩa duy tâm, của biểu tượng về thế giới, được đạt đến.

Thời hạn quyết định của phương pháp này là sự đối kháng (l'opposition). Thực vậy, bằng phân tích người ta rút ra từ một khái niệm những khái niệm sơ đẳng mà nó chứa đựng. Nhưng nếu đúng là tư tưởng không hài lòng và không thể tự hài lòng để phát triển những khái niệm, nếu nó phải đi từ khái niệm này qua khái niệm khác và cuộc đi qua này là một vận trù được xác định cũng như sự phân tích, người ta chỉ có thể tìm thấy ở đây một nền tảng: đó là mỗi khái niệm đều có đối thể của nó. Đó là phương tiện duy nhất, và người ta đã cảm thấy, để hiểu rằng kiến thức, vốn tạp dị, song đồng thời cũng cốt yếu là có hệ thống.

Sự đối kháng, như chúng ta tìm kiếm, phải đồng thời là cốt yếu và phân biệt với mâu thuẫn. Nó phải phân biệt với mâu thuẫn bởi vì những đối thể của chúng ta hợp nhất trong một tổng đề (1).

Octave HAMELIN, *Sách đã dẫn*, t.9-10.

1. Như vậy sự đối kháng nói ở đây là sự đối kháng giữa những cái trái ngược nhau chứ không phải là giữa những cái mâu thuẫn nhau, vốn là những đối thể tuyệt đối. Điểm và quãng là những đối thể tương đối, có tổng hợp đề trong đường thẳng (xem bảng phạm trù kế bên).

Tương quan (La Relation)

Hiển nhiên là phạm trù đầu tiên (1) phải có tầm quan trọng ngoại lệ. Sẽ là sai lầm khi nghĩ rằng người ta buộc phải khởi đi từ hữu thể, mà thật ra người ta cũng không thể làm điều đó. Điều được thiết định từ khởi điểm (le posé initial) tất yếu phải là tương quan, bởi vì điều được thiết định đầu nó là gì cũng chỉ có nghĩa nhờ đối thể của nó (son opposé). Không ai có ý tưởng về "cao" nếu không có ý tưởng về

"thấp", không ai có ý tưởng về hữu thể nếu không có ý tưởng về hư vô. Vậy là người ta không thể thiết định hữu thể từ khởi điểm của một kiến tạo biện chứng và ngay cả của một tư tưởng đơn giản. Vậy phạm trù đầu tiên là tương quan nghĩa là đối kháng tương đối chứ không phải bất kỳ kiểu tương quan nào. Phải là một tương quan lôgích thực sự và phong phú. Tính độc đáo chính yếu nơi hệ thống Hamelin, là nó đến từ bên này của hữu thể, nó khởi đi từ tương quan, nguyên lý đơn giản nhất có thể quan niệm, và đi đến bên kia của hữu thể, đến tự do, không quan niệm được nếu không có một vài tương quan với hư vô.

Phương pháp phân tích khi từng bước loại trừ mọi phức tính của thế giới, cuối cùng hẳn phải đi đến một yếu tố đơn giản. Nhưng đầu người ta có coi là yếu tố cuối cùng, hữu thể hoàn toàn thuần túy và trống rỗng hay ngay cả, nếu người ta muốn, hư vô, thì cả cái này lẫn cái kia đều không cho thấy tính đơn giản tuyệt đối mà người ta phải đạt tới. Thực thế, hữu thể loại trừ hư vô và hư vô loại trừ hữu thể, nhưng không thể tìm thấy ý nghĩa nào cho cái này hay cái kia bên ngoài chức năng loại trừ đối thể của nó. Vậy phải quy nạp điều gì từ đó? Có lẽ là mỗi vật đều có đối thể của nó; bởi vì chúng ta vừa xem xét trường hợp thuận lợi nhất có thể cho việc khám phá một tuyệt đối đơn giản. Vậy là chúng ta sẽ chấp nhận như một sự kiện nguyên thủy, mà người ta có thể trình bày theo nhiều cách, nhưng hình như luôn luôn nó tự thiết định với một sức mạnh đặc thù: rằng mọi cái thiết định (*posé*) loại trừ một đối thể (*opposé*), rằng mọi chính đề để bên ngoài nó một phản đề và rằng cả hai đối thể chỉ có ý nghĩa với tư cách chúng loại trừ lẫn nhau. Nhưng sự kiện nguyên thủy đó được bỏ tước bởi một sự kiện khác, cũng nguyên thủy không kém. Bởi vì hai đối thể chỉ có ý nghĩa cái này bởi cái kia, chúng phải được cho cùng lúc: đó là hai thành phần của một toàn thể [...]

Như thế với hai thời đoạn đầu tiên mà chúng ta đã tìm thấy trong mọi khái niệm, thì phải thêm vào một thời đoạn thứ ba, tổng hợp đề. Chính đề, phản đề, tổng hợp đề, đó là, trong ba thời đoạn của nó, định luật đơn giản nhất của vạn vật. Chúng tôi định danh nó bằng một từ thôi, Tương quan.

Octave HAMELIN, *Sách đã dẫn*, t.1-2.

1. Khái niệm tổng quát, yếu tố của biểu tượng.

2. Chính ý tưởng đối kháng thực sự là đầu tiên, bởi nó không phải là một kiểu tương quan hay một sự xác định kỹ thuật về sau, nó là sự xác định nguyên thủy của tương quan.

Những yếu tố chính của biểu tượng (les éléments principaux de la représentation)

Tương quan là sự kiện nguyên thủy, là định luật của trí thông minh, khái niệm đơn giản nhất, động cơ của biện chứng pháp. Khi tự cho mình tương quan, người ta tự cho mình một chuỗi phạm trù và trước tiên là số lượng. Bởi vì tương quan không thể tiến hành mà không có đối thể của nó, nó có nghĩa không thể là cái này mà không có cái kia, nó kêu gọi một tương quan đối nghịch là sự tất yếu để là cái này mà không cần đến cái kia, nhưng không phải theo cách như thể có một sự phân ly tuyệt đối. Đó là số lượng, mà những yếu tố vẫn còn là kín đáo/ gián đoạn ngay cả trong sự hợp nhất. Tổng đề của tương quan và số lượng cho ra thời gian, bởi sự kiện này, vừa là nối kết lại vừa là phân biệt. Hamelin đã làm việc cật lực để thiết lập ra bản đầy đủ những yếu tố chính của biểu tượng, với điểm tựa là những kiến thức uyên bác của ông về sử học, tâm lý học, khoa học.

Tất cả có 11 phạm trù: tương quan, số lượng, thời gian, không gian, chuyển động, phẩm tính, biến đổi

(1), loại biệt (2), nhân quả, cứu cánh, nhân vị tính. Mỗi một phạm trù không chỉ được cấu tạo một cách biện chứng nơi chính nó, như ở Renouvier mà còn tự đặt thành như là chính đề, phản đề và tổng hợp đề (như thể thời gian là tổng đề của tương quan và số lượng).

Bảng phạm trù theo Hamelin

1. TƯƠNG QUAN	3. THỜI GIAN	5. CHUYỂN ĐỘNG
Chính đề	Khoảnh khắc	Lưu trú
Phản đề	Khoảng thời gian	Đổi chỗ
Tổng đề	Tồn tục	Vận chuyển
2. SỐ LƯỢNG	4. KHÔNG GIAN	6. PHÂN TÍNH
Nhất tính	Điểm	Dương/ Tích cực
Phức tính	Cự ly	Âm/ Tiêu cực
Toàn thể tính	Đường thẳng	Xác định
7. BIẾN ĐỔI	9. NHÂN QUẢ	
Duy trì	Nguyên nhân	
Thoái hoá/ biến chất	Hiệu quả	
Thay đổi (phẩm tính)	Hành động	
8. BIỆT LOẠI	10. CỨU CÁCH	11. NHÂN VỊ TÍNH
Giống	Cứu cánh	Ngã
Khác biệt	Phương tiện	Phi_ngã
Chủng loại	Hệ thống	Ý thức

Lập thành bảng biểu bởi L.J.BECK, Phương pháp tổng hợp của Hamelin.

Yếu tính của suy luận (L' essence du raisonnement)

Dù suy luận có những hình thức khác nhau thế nào đi nữa phải chăng hình thức ấy có một yếu tố chung? Theo Hamelin, yếu tố chung ấy là cái mà người ta gọi trong tam đoạn luận là "trung từ", một danh hiệu mà ông cho là khá vụng về; là vì, nếu danh hiệu ấy làm sáng tỏ vai trò trung gian của yếu tố ấy, nó không làm cho thấy rõ ràng "trung luận" tức là tư tưởng nhờ một tương quan. Điều nhận xét này sẽ soi sáng nhiều hơn về bản tính của suy luận, và suy luận sẽ xuất hiện như một căn bản của tác động trí tuệ.

Trong mọi suy luận, có một bộ phận chủ yếu, một nguyên tắc phát sinh, đó là trung từ. Khi theo phép qui nạp và căn cứ vào những dữ kiện của sự quan sát, tôi quy kết rằng đường quỹ đạo của Hoả tinh là một hình bầu dục, thì tôi đã suy luận qua từ cực - từ này đến cực - từ kia: từ những điểm đã quan sát ở đường quỹ đạo đến khái niệm hình bầu dục, và đó chính là trung từ. Trong thí dụ cổ truyền về "tam đoạn luận": Socrate là người, v.v... chính ngữ từ (1) "người" đã đưa từ Socrate đến tư tưởng "phải chết" và cấu thành trung từ. Sau hết khi từ ý tưởng đơn vị, tôi lên tới ý tưởng toàn phần qua ý tưởng phức số (2), chính là ý tưởng khiếm khuyết về toàn phần, khiếm khuyết dưới hai hình thức liên tiếp, đã hướng dẫn, phát sinh tư tưởng của tôi và như vậy đóng vai trò trung từ. Vả lại, một quá trình tổng quát như vậy, tuy gồm có hai giai đoạn, giai đoạn trung gian, thế mà rút cục lại, động lực của nó chỉ là một

trung từ duy nhất. Tính chất bất túc của đơn vị thiết lập phức số: đó là giai đoạn trung gian thứ nhất giữa hai cực từ; nhưng rồi đơn vị và phức số còn bất túc ở chỗ tương phản nhau và vì vậy cách biệt nhau nên người ta hoà hợp đơn vị và phức số trong toàn phần: đó là giai đoạn trung gian thứ nhì. Tuy nhiên, trong cả hai giai đoạn, người ta đi đến cùng một toàn phần, cùng một yếu tính và cả hai trung từ đều là ý tưởng về toàn phần, nhưng một toàn phần khiếm khuyết: khiếm khuyết lần đầu tiên dưới hình thức phức số là yếu tố thứ nhì của toàn phần: rồi khiếm khuyết ở giai đoạn hoà hợp hai yếu tố của toàn phần (3). Người ta nhận thấy sự quan trọng tốt bậc của trung từ trong mọi suy luận...

Vì trung từ liên kết những cực từ và cấu thành lý lẽ chủ động đưa tới kết luận, nó xuất hiện như một bộ phận cốt yếu, chủ động của suy luận. Vậy tất cả vấn đề suy luận đặt ở chỗ tự hỏi "Trung từ là gì?..." Trung từ, chính là mối tương quan... Được rút gọn như vậy thành một mối tương quan, sự trung gian xuất hiện ngay như định luật căn bản của trí tuệ; và, mặt khác, vì ý tưởng về sự trung gian bao hàm những khái niệm về bằng chứng, về giải thích, về lý trí, tức là những khái niệm đầy lý tính, hiện mỗi tương quan cũng có tất cả lý tính ấy, và xuất hiện như khái niệm một cách hoàn toàn, tuyệt đối. Mỗi tương quan chính là trí tuệ ở ngay nguyên lý sinh hoạt của nó.

OCTAVE HAMELIN, *Khảo luận về những yếu tố chính của biểu tượng*, t.395-396.

Chú thích:

(1) *Treme còn dịch là danh từ, đơn tố.*

(2) *Theo Kant, tam cấp đơn vị, phức số, toàn phần định nghĩa phạm trù lượng, mà số là lược đồ. Hamelin chấp nhận ý kiến ấy để định nghĩa số.*

(3) *Hai yếu tố ấy là đơn vị và phức số.*

Phép lý luận suy loại (L'Analogie)

Trong những cách suy luận, có một cách mà các nhà lôgích học đã thảo luận nhiều: đó là phương sách suy loại (Có người nói là: phép lý luận suy loại). Hamelin giải thích phương sách ấy như một phép quy nạp riêng biệt: phép quy nạp đồng hoa (L'induction d'assimilation)

Hai tính chất rõ ràng của phép lý luận suy loại sẽ giúp chúng ta hiểu thấu bản tính của phép ấy. Kết luận của phép suy loại bao giờ cũng có tính chất cái nhiên theo nghĩa chắc chắn nhất của danh từ này và, mặt khác, phép suy loại căn cứ vào những điều giống nhau đã nhận thấy để suy lý (1) về những điều giống nhau sâu xa hơn, hay nếu cần, về tính đồng nhất.

Trước hết, một suy lý cái nhiên là gì? Nói cách khác, lý lẽ nào đã khiến một suy lý có tính chất ấy và không thể đạt đến sự xác thực tất nhiên? Chỉ có thể có một câu trả lời: một hậu kết thuộc loại ấy không căn cứ vào những yếu tố nhất định bên trong, nhưng vào những tính chất bề ngoài không phải là tính chất riêng biệt của sự vật, nói tóm lại, vào những yếu tố tất định bên trong, vượt qua cái nhiên tính, theo nghĩa hẹp, và không thể là một suy lý suy loại.

Tại sao, khi chúng ta đi từ một định luật đã khám phá và đã biết, từ điều kiện tất yếu và mãn túc của định luật ấy, chúng ta có thể đi đến một kết luận tất nhiên, xuất hiện ngay khác hẳn một kết luận suy loại

và thuộc về một phạm trù khác? Là vì định luật có nhân quả tính hay một định luật thuộc một loại nào khác và xứng đáng với danh hiệu ấy), đều là những tính tất định bên trong. Nhân sinh ra quả, yếu tính sinh ra thuộc tính một cách tất yếu. Khi chúng ta có những đơn tố chủ yếu, chúng ta biết chắc chắn rằng những đơn tố ấy chi phối những đơn tố khác không thể nào không có được. Vì thế cho nên một hậu quả rút ở một suy lý suy loại. Nhưng chúng ta chỉ cần ra khỏi quan niệm bên trong là rơi ngay vào phép suy loại.

Mill (Lô-gích học, bản dịch ra Pháp văn, II, tr. 84; đối chiếu: Bain, Lô-gích học, bản dịch ra Pháp văn, tr. 212) chủ trương rằng suy lý suy loại đòi hỏi một điều kiện phủ định là tính cách tương tự, nguồn gốc của những tính cách tương tự khác, không liên kết với những tính cách bằng một định luật nhân quả hay cộng tồn. Nếu tưởng rằng, nhờ nhận xét ấy, có thể phân biệt phép suy loại và phép quy nạp, thì Mill lầm; ông còn lầm hơn nữa, vì hệ thống của ông qui bất cứ một suy luận nào về một đường lối đưa đến tính cách tương tự và ông không có phương tiện nào để phân biệt hai phép suy lý nói trên. Và ông càng lầm khi tưởng rằng sự phân biệt của ông bao hàm mọi trường hợp, vì phép suy loại lý luận về nhiều mối quan hệ khác những mối liên hệ nhân quả. Nhưng, dù Rabier (2) nghĩ sao mặc lòng, điều kiện phủ định của Mill có thể phân biệt phép suy loại với cách áp dụng diễn dịch rút ở một định luật. Tại sao? Vì nếu một điểm tương đồng có thể, nhưng không chắc chắn là nguyên nhân của những tính cách tất định đã suy lý ra, thì không còn ở hạng tính cách nội tại, chủ yếu, và rơi xuống hàng dấu hiệu. Hoả tinh giống Địa cầu ở khí quyển và nhiệt độ của nó: do đó, theo phép suy loại, tôi kết luận rằng Hoả tinh có người ở như Địa cầu. Là vì điểm tương đồng ấy tuy không thuộc về những điều kiện chính xác của sự sống, - điều kiện không được nêu ra một cách khoa học bao bọc những điều kiện ấy. Vậy nó có thể đi đôi với những điều kiện này và, vì thế, với sự kiện tùy thuộc vào đó. Mặt khác, người ta thường nói, và nói như vậy thì phù hợp với ngôn ngữ, rằng phép lý luận suy loại luôn luôn có ý nghĩa là người ta suy lý ra, không phải một hữu thể đồng nhất ở những điều kiện đồng nhất nhưng một hữu thể nửa tương đồng nửa khác biệt ở những điểm tương đồng lẫn lộn với những điểm khác biệt. Ý kiến đúng và có thể giải thích được, vì những điều kiện đã thay đổi do những dữ kiện mới, không còn là những điều kiện thật sự và đáng là điều kiện, nhưng chỉ là dấu hiệu: nghĩa là, giả thiết có một hữu thể đồng nhất ở những điểm nào và những điểm ấy mà không với một hữu thể khác dùng làm mẫu để quan niệm hữu thể thứ nhất, thì người ta phải biết rằng đã suy lý trong những điều kiện đã được quan sát và chỉ tương đồng với những điều kiện mẫu một phần nào.

Nếu người ta biết ở nội tại những khác biệt về điều kiện khiến người ta có thể xác định phẩm và độ của ảnh hưởng do những khác biệt ấy gây ra, thì người ta ở trong phạm vi của diễn dịch đơn thuần và không có dấu vết của phép lý luận suy loại. Vậy khởi điểm của phép suy loại không phải là những tính cách tất định bên trong, nhưng những tính chất bên ngoài, đó là một điều mà chúng ta có thể coi là chắc chắn. Nhưng một phép suy luận căn cứ vào những tính chất bên ngoài, và dấu hiệu là phép gì? Nếu chúng ta không lầm, đó là một phép quy nạp không cốt yếu là một quá trình đồng hoá và tác dụng đồng hoá là một hoạt động riêng biệt phát sinh, nếu có vài điều kiện nào đó, ở yếu tính của phép suy luận quy nạp. Theo nguyên tắc, quy nạp là qua từ bề ngoài vào bên trong. Tri thức quy nạp giả thiết chúng ta ở ngoài sự vật và chỉ quan sát bề mặt; tri thức ấy cốt tìm thấy ở những bề ngoài có thể tri giác, khởi ý bằng chứng về các tính cách tất định sâu xa hơn, nghĩa là về các định luật.

Khi nói về quy nạp đồng hoá, những tính chất cốt yếu mà chúng tôi vừa mới nhắc lại xác định như sau:

Phép quy nạp riêng biệt ấy, cũng như mọi phép quy nạp có ý nghĩa tất yếu là những hiện tượng phải

theo định luật để thành những bộ nhân quả hay những khách thể và, trong vài trường hợp chỉ có bề ngoài được tri giác thì cách cấu tạo bên trong, định luật vẫn đồng nhất. Nói một cách khác, phép quy nạp đồng hoá tìm thấy ở bề ngoài khởi ý và bằng chứng về giả thuyết này: sự đồng nhất toàn diện hay phân diện giữa hai toàn bộ hiện tượng (có bề ngoài đồng nhất) về tính chất tất định bên trong. Và phép quy nạp ấy bắt nguồn ở những tính cách bề ngoài nào, ở những dấu hiệu nào? Cố nhiên ở những điểm tương đồng. Vì, từ dấu hiệu, người ta suy đoán ra những tính cách bề ngoài như là những hậu quả của một giả thuyết nào đó và, từ giả thuyết về sự đồng nhất, những tính cách bề ngoài mà người ta suy đoán chính là những điểm tương đồng. Vì ai cũng tin rằng phép suy loại căn cứ vào điểm tương đồng để suy lý và những điểm tương đồng khác sâu xa hơn, nên hình như định nghĩa của chúng tôi được chứng minh là đúng và phép suy loại quả là một phép quy nạp đồng hoá.

HAMELIN, *Bàn về phép lý luận suy loại*, đăng trong *Triết học Niên san 1902*, t. 21 - 24.

Chú thích:

(1) *Une inférence: suy lý; un raisonnement: suy luận*

(2) Trong cuốn "*Lôgích học*" của ông, Elio Fabier chủ trương rằng "*phép suy loại là một phép diễn dịch căn cứ vào một phép quy nạp tiên quyết*", phép diễn dịch ấy cốt áp dụng những định luật nhân quả vào những trường hợp riêng biệt.

Không gian khái niệm (L' espace notionnelle)

Mặc dầu không từ bỏ thuyết duy tượng, HAMELIN trái lại, không chịu công nhận không gian chỉ là hình thức rỗng. Theo ông, không gian là một ý niệm, một phạm trù.

Chỗ sai của KANT, giống như chỗ sai mà ta đã trách ông khi nói về thời gian, là không đặt căn bản chắc chắn cho tính cách thực tế của không gian bằng cách đặt nó vào số các ý niệm lại đem loại nó ra ngoài trí tuệ. Không gian thực hiện bằng trực giác, một đằng thì quá tương tự với một vật tự nội, đằng khác lại có căn bản không được vững, vì nói cho cùng nó chỉ là một nhược điểm của hữu thể khả cảm. LEIBNIZ cũng không đòi gì hơn nữa. Và nếu cuối cùng chỉ đi đến chỗ thoả thuận với ông thì cần gì mất công đưa ra những tính cách đặc thù của ý niệm không gian mà phản đối ông. Đáng lẽ ra phải lấy nó làm một ý niệm thực thụ.

Những lý lẽ của Kant ở đây cũng là một như cho thời gian và cũng chẳng đáng giá gì hơn. Nói rằng không gian không có ngoại diện lý luận, rằng những thành phần của nó ở trong nó nhưng không sắp đặt dưới nó, tức là tự tạo một ý tượng bất cập ở đó khoảng cách tồn tại một mình sau khi đã loại bỏ các hạn giới. Nhưng không có khoảng cách nào mà lại không có giới hạn, cũng như không có giới hạn nào mà lại không có khoảng cách: vì rằng: cần thiết một khoảng không gian nào phải vượn từ đây đến đó, và trừ ra nó có một đơn vị đồng nhất tuyệt đối theo quan niệm của Parmenide, còn không thì phải có dấu phân chia nào, mặc dầu mập mờ đến đâu cũng được, để phát ra những thành phần ở đấy. Do đó không gian là một ý tượng tổng quát, dưới nó phải đặt những ý tượng sau, là những dị biệt đầu tiên của nơi chỗ theo cách nói của Aristote... Khi lấy không gian làm một nơi mơ hồ và bất định, Kant đã chia rẽ triệt để trong siêu hình của hình học, hình thể và độ lớn: điều ấy sẽ đưa đến chỗ nhận thấy ở lập luận hình học, là phạm vi của lượng tính, một cái gì bất hợp với tam đoạn luận, và nhất là đặt những

vấn đề không thể giả được về sự đồng hợp những đặc tính của đồ hình. Nhưng một lần nữa, độ lớn một mình, khoảng cách không giới hạn, không là gì cả; và đằng khác, một đồ hình không có độ lớn, là cái gì? Người ta quả có thể nói là vẽ không phải là đo, và điều ấy chỉ đúng phân nửa: nhưng một điều đúng hơn nữa là hoàn toàn xác thực là hình vẽ là sự sắp đặt các khoảng cách. Cho nên không gian chẳng phải là một trống rỗng siêu hình tự nó tồn tại vô hạn định: đúng hơn đó là trừu tượng của khối lượng.

Có người nói rằng, không gian không có nội dung chẳng? Nhưng ngoài nội dung đặc biệt của nó, nó còn bao hàm những ý tưởng liên quan, số lượng và thời gian dùng để dự bị nó. Do đó, cho tới bây giờ người ta không thể chứng minh bằng những nguyên tắc của Kant là không được coi không gian như một ý niệm...

Mục đích của chúng tôi là chứng tỏ không gian có tất cả tính cách một ý niệm, và nói theo ngôn ngữ của Kant, không gian không phải là một hình thức của cảm tính hay không phải chỉ là thể mà thôi nhưng như nhiều nhà tư tưởng khác đã công nhận nó là một phạm trù. Đề án ấy hợp với đề án tương tự về thời gian, có một tầm quan trọng chủ yếu. Những hậu quả của nó lan rộng đến nỗi chính ý niệm của thực tế sâu xa nhất, tôi muốn nói ý niệm chủ thể đối tượng; hay nếu ai thích hơn, ý niệm đơn nguyên cũng do đó mà biến đổi rất nhiều. Với không gian ý niệm lệ thuộc vào tư tưởng, không còn phải đòi cho Hữu thể thực tại có đặc quyền là hữu thể vô khoảng gian nữa.

OCTAVE HAMELIN, Khảo luận về những yếu tố chính của biểu tượng, t.75 - 81.

(Le plaisir)

Trên bình diện thuần túy triết học, Hamelin định nghĩa khoái lạc theo thuyết duy tâm tổng hợp của ông như một giai đoạn biện chứng pháp của tư tưởng, một giá trị ở "sau sự chiếm hữu đối vật do chủ thể" khoái lạc biểu diễn cảm hoá riêng của chính chủ thể, cách đặc biệt nó mà nó tự cảm thấy sau sự đồng hoá ấy.

Mặc dầu giá trị như dấu hiệu của nó là thể nào khoái lạc vẫn đi sau xu hướng và hoạt động. Tuy điều ấy có tính cách quyết định, nhưng nó không đủ để hạn định bản tính của khoái lạc. Vì với tư cách nào mà khoái lạc đến nỗi tiếp vào xu hướng, vào hoạt động và vào tác động? Nếu tin vào Aristote, thì khoái lạc là sự bỏ tức của tác động, cùng một phạm vi với tác động, mặc dầu hàm ngụ nó. Nó cũng còn là cái gì của hoạt động và có thể nói bằng ngôn ngữ tân thời, khi ta gọi nó là tình cảm, thì phải hiểu một tình cảm thâm nhập. Mà dĩ nhiên nhận xét khoái lạc tăng cường tác động là đúng chúng tôi không chối cãi ảnh hưởng phát lực của khoái lạc cũng như tính cách làm suy nhược của đau khổ. Như sự kiện có thể đóng vai trò một kích thích của hoạt động, vai trò một đối tượng của hoạt động, vai trò một tác động mà nó đi đến và kết thúc, không hàm ngụ khoái lạc là cốt yếu và nguyên thủy cho tất cả các cái ấy. Nó không phải, ở nguyên thủy, một bỏ tức của tác động, mà ảnh hưởng của tác động trên chủ thể, một trạng thái quả thật phát xuất từ hoạt động, nhưng tự chính nó là thụ động, một tình cảm, nói cho đúng, một tình cảm thâm nhập. Tất nhiên đó không phải một lý do để đem tách nó ra với xu hướng, để trưng bày nó không những là phân biệt, mà lại như không liên lạc với xu hướng nữa... Tuy nhiên, dầu cảm động có liên hệ với xu hướng và hoạt động, điều ấy không có nghĩa là đồng tính với chúng. Một khi xu hướng được thoả mãn, sự thoả mãn ấy cảm hoá chủ thể với tính cách tiếp nhận và thụ động. Chính sự vang động ấy, tương tự như cảm giác là cảm thức khoái lạc. Ta lại phải thêm là kỳ thực cảm tính không đợi để khởi sự cho xu hướng đã hoàn tất được thoả mãn, cho hoạt động đã đạt tới cùng

đích. Là vì, dầu thụ động đến đâu cũng vẫn là tư tưởng tự cảm hoá chính mình nó, nên khoái lạc vẫn đi trước, cũng như mọi giai đoạn khác của sự quyết định tượng trưng. Khoái lạc đã được cảm thấy khi điều lành hay cái giống sự lành được lấy làm đối vật, và tất nhiên còn hơn nữa trong khi theo đuổi đối vật ấy. Hy vọng, và lo sợ là những tiêu thức được biết nhiều nhất trong những cảm động thấy trước ấy. Ta lại thêm rằng: nếu tính cách thụ động của nó không cản trở cảm động được thấy trước, thì tính cách chung là gì? Do đó, khoái lạc là một phẩm định của chủ thể về trạng thái của nó khi đã đồng hoá đối vật khoái lạc như thể nói lên chủ thể thấy mình thế nào do sự đồng hoá ấy.

OCTAVE HAMELIN, Khảo luận về những yếu tố chính của biểu tượng,t.474 - 475.

Claude Bernard Và Y Khoa Thực Nghiệm

Claude Bernard (1813 - 1878) làm việc ở Pháp quốc học viện (Collège de France) với Magendie, rồi kế nhiệm ông này vào năm 1855. Ông cũng là giáo sư ở Đại học Khoa học Paris rồi ở Bảo tàng Lịch sử Tự nhiên. Những phát minh của ông chủ yếu liên quan đến nội tiết tố - vai trò của đường trong bao tử, những chức năng của tụy tạng, của gan, hệ thần kinh và các huyết quản; những nghiên cứu quan trọng khác về những chất độc, về những chất gây mê, gây tê,v.v... Trong mọi công trình của mình, Claude Bernard tỏ ra rất quan tâm đến việc xác định phương pháp thực nghiệm và những quy luật của nó.

Tác phẩm rất nổi tiếng Nhập môn nghiên cứu y khoa thực nghiệm (Introduction à L' étude de la médecine expérimentale - 1865) là lời nói đầu cho một bộ Toàn tập nhưng còn dang dở. Nguyên lý y khoa thực nghiệm (Principe de médecine expérimentale).

Hiện tượng gan sinh đường (La glycogénèse hépatique)

Thời ấy người ta tin rằng chỉ có thực vật mới tạo ra đường và rằng động vật phải nhận đường từ thực vật, qua việc dinh dưỡng. Vậy mà, Claude Bernard tìm thấy đường trong những động vật chỉ ăn thịt và khám phá ra rằng gan của động vật là "nhà sản xuất chất đường".

Như thế, người ta đẩy lùi, một đànàng các suy nghĩ cũ về việc tách biệt hai giới thực vật và động vật, đànàng khác, giữa động vật với nhau người ta giảm thiểu sự phân biệt, giữa loài ăn thịt và loài ăn cỏ, bởi vì loài ăn cỏ khi buộc phải nhịn đói, thì có thể nói theo một cách nào đó, chúng "tự ăn mình". Như thế, Bernard làm nổi bật tính cộng đồng của những hiện tượng sống (la communauté des phénomènes de la vie).

Khi nghiên cứu chức năng sinh đường của gan, Bernard cũng chỉ ra những công tác điều hoà do cơ quan này phụ trách. Trong quá trình dinh dưỡng, tế bào gan nhập kho những lượng dự trữ, mà nó phân phối theo nhu cầu. Vậy là sinh vật tự tạo thế cân bằng, cho những khí chất (humeurs) của nó và khá độc lập với những gì vây quanh nó; đó là "môi trường bên trong" (Le milieu intérieur) được coi là cốt yếu.

Quan niệm về bệnh tật cũng thay đổi. Từ trước giờ người ta nghĩ rằng, trong bệnh tiểu đường tạo ra khả năng sản xuất đường, vốn không có trong tình trạng bình thường. Vậy mà Bernard chỉ ra rằng căn bệnh chỉ là sự rối loạn của một vận động sinh lý tự nhiên.

Khám phá của Bernard cũng hiển lộ những giới hạn của cách tiếp cận thuần cơ thể giải phẫu học.

Những mô tả các hình thái các cơ quan, mô, tế bào không có thể giúp nhận ra những tiến trình sinh lý phức tạp.

Những nguyên lý phương pháp (Principes méthodiques)

Những nhà giải phẫu học và những nhà lâm sàng học chủ yếu kêu gọi đến quan sát. Claude Bernard thừa nhận tầm quan trọng và sự cần thiết của nó, nhưng sự quan sát đơn thuần đối với ông dường như thuộc về một thứ chủ nghĩa kinh nghiệm có phần thụ động mà phương pháp thực nghiệm chủ động (La méthode expérimentale active) phải vượt qua. Trong mọi tìm kiếm, trước tiên phải có một giả thuyết. Thực nghiệm theo sau để xác nhận hay bác bỏ giả thuyết đó. Không có vấn đề chỉ xếp đồng các sự kiện. Các giả thuyết cũng có giá trị tiêu cực khi thực nghiệm buộc phải bác bỏ chúng.

Sinh vật phải phục tùng các điều kiện lý hoá của môi trường, các hiện tượng sống, đối với nhà bác học này, được quản lý bởi một thứ tất định chặt chẽ. Như thế ông từ khước thuyết duy sinh (vitalisme) nó miễn trừ cho sinh vật những định luật nhân quả. Tuy nhiên ông cũng đối nghịch lại mọi giải thích máy móc nó không để ý đến những quy luật điều hoà và liên đới của tổ chức sống. Ông cũng bài xích việc dùng các con tính trong sinh vật học chúng chỉ mang lại, (theo lời ông) những sự chính xác giả tạo.

"Mọi khoa học thực nghiệm đều đòi hỏi một phòng thí nghiệm" Bernard suy nghĩ lại những tương quan giữa bệnh viện với thư viện và với phòng thí nghiệm, "thánh đường thực sự" của khoa học nơi mà nhà bác học thứ nhất phải được đào tạo. Ông cũng suy niệm về vai trò của công cụ; và chẳng ông cũng khuyên ta lưu ý tính phức tạp của chúng có thể đem lại những nguy cơ sai lầm rất lớn. Vừa nghiên cứu vừa giảng dạy, Bernard quan tâm thích ứng việc giảng dạy của mình sao cho phù hợp với những lớp công chúng khác nhau.

Nhà bác học này rất nghiêm khắc đối với những người mà ông gọi là các "siêu hình học gia", như những triết gia thực chứng, cái trường phái triết học hiện đại tự cho là được xây dựng trên những khoa học và ông coi cái nguyên lý "đem những điều tổng quát của khoa học làm chuyên môn của mình" như là "phản triết học và phản khoa học". Nói chung Bernard không đánh giá cao những ai tạo ra các lý thuyết về phương pháp một cao vọng thường thấy nơi các triết gia. Cuối cùng ngay cả khi đưa ra lời mời một "cuộc hôn phối bền vững giữa khoa học và triết lý" ông cũng thực hiện bằng những từ mặc khải: "hữu ích cho cả hai, dạy dỗ cái này và chữa đưng cái kia" nghĩa là sự phát triển của khoa học ấn định những giới hạn cho triết học.

Annie PETIT

NIETZSCHE

(1844 - 1900)

Friedrich Nietzsche sinh năm 1844, gần Leipzig, từ một dòng dõi những mục sư tin lành. Việc đào tạo của ông hồi ở trung học rồi đại học hướng ông về việc nghiên cứu các ngôn ngữ và các nền văn minh thời Thượng cổ, khoa ngữ văn cổ điển. Ông rất xuất sắc trong lãnh vực này đến độ, lúc mới hai mươi lăm tuổi; ông đã được phong giáo sư ngữ văn Hy Lạp ở đại học Bâle. Chỉ sau đó ông tự hướng về triết học, dưới ảnh hưởng của Schopenhauer mà ông là một độc giả cuồng nhiệt, và bởi vì những mối bận tâm của ông liên quan đến ý nghĩa và tương lai của các nền văn minh, chúng sẽ còn là vấn đề lớn, và

trọng tâm trong tác phẩm của ông. Điều đó giải thích những cuộc hội ngộ trí thức và những tranh luận của ông với trào lưu lãng mạn Đức, với trào lưu khai sáng khoa học, những học thuyết chính trị, nghệ thuật quá khứ và đương thời (Wagner), triết học từ trước Socrate cho đến đương thời và những vấn đề đạo đức, mỹ học, xã hội...

Tác phẩm quan trọng đầu tiên của ông, Sự khai sinh bi kịch từ tinh thần Âm nhạc (Đ: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik - P: La Naissance de la Tragédie), 1972 khánh thành công trình nó muốn là có tính biên tế và gây xi-căng-đan, phi thời (unzeitgemässe-intempestive) đó là cách đọc lại bi kịch qua ánh sáng của triết học Schopenhauer, kẻ húc đầu vào những truyền thống triết lý, và theo ý nghĩa một ưu quyền dành cho âm nhạc đối với Logos, khái niệm trừu tượng.

Còn bộ "Những nhận định phản thời (Unzeitgemässe Betrachtungen - Considérations in tempestives) là một loạt những công kích luận chiến và triết học chống lại những lý tưởng của thời đại mà Nietzsche cố gắng chỉ ra chỗ yếu, nguy cơ và tính đáng ngờ. Tác phẩm này cũng trùng hợp với việc Nietzsche bỏ sự nghiệp dạy đại học để sống đời một nhà văn triết gia lãng tử, một ẩn sĩ bệnh hoạn, không được ai biết, không được ai hiểu. Từ nay Nietzsche dành trọn tâm huyết cho việc phân tích "phổ hệ" văn hoá mà ông tìm cách khám phá những mục đích ý nghĩa và những nguồn gốc nhằm mở đường cho cuộc tái thẩm định sáng tạo. Từ quyển Người, quá đỗi người (Menschliches, Allzumenschliches - Humain, Trop humain) nhằm nghiên cứu ý nghĩa những phong tục, những học thuyết và những định chế trong cái thường ngày và cái cụ thể, cho đến những công trình lập thuyết lớn như Lữ khách và bóng mình (Der Wanderer und sein Schatten - Le Voyageur et Son ombre), Bên kia Thiện Ác (Jenseits von Gut und Böse - Par de là Bien et Mal) và cuốn Phổ hệ Luân lý (Zur Genealogie der Morale - Généalogie de la Morale), chính là văn hoá (đạo đức, triết học, nghệ thuật, tôn giáo, những lý tưởng, những học thuyết) mà Nietzsche thăm dò, bắt mạch chẩn bệnh, tìm cách để chỉ ra cái ẩn ý nào giả trang nơi đó. Cuộc thẩm định này đi qua phê bình gây gắt: Hoàng hôn các thần tượng (Die Götzen Dämmerung- Le Crépuscule des Idoles), Kẻ chống Cơ đốc (Der Antichrist - L' Antéchrist) và phúng văn, luận chiến tố cáo: Nietzsche chống Wagner và Trường hợp Wagner, và một bản tuyên sấm (L' annonce prophétique) không thiếu về "đại hùng biện" nhuộm màu âm nhạc khoa trương của Wagner! Mà Nietzsche kết tinh trong tác phẩm mà ông long trọng mệnh danh là "bản phúc âm thứ năm" của mình với giọng điệu nhại theo kinh thánh, quyển Zarathoustra đã nói như thế (Also sprach Zarathustra - Ainsi parlait Zarathoustra) với một quyển tự truyện đầy vẻ hài hước, bông lơn Ecce Homo (Tôi là ai). Những tác phẩm bản lẻ như Bình minh (Die Morgenröte- L' Aurore) và Tri thức hân hoan (Die Fröhliche Wissenschaft - Le Gai Savoir) có lẽ là những bản văn phong phú nhất và ít mang tính xúc phạm nhất của một tác giả giỏi vận dụng điêu luyện các loại tu từ văn thể như "đại cà sa khoa trương pháp" (hyperbole), công thức pháp (formule - đúc kết ý tưởng thành những câu súc tích, đối chọi nhau sắc nét - chẳng hạn câu này của Karl Marx: không phải lời phán xét cuối cùng sẽ phán xét lịch sử mà chính lịch sử sẽ là lời phán xét cuối cùng...) và tính ưa gây hấn tạo xi-căng-đan (L' agressivité scandaleuse) với kỳ tài điệu thủ của một văn hào rất tinh tế mà cũng rất ác liệt, thiện dụng "văn phong lớn" (au grand style).

Mặc dầu cô em gái của Nietzsche, bản tính và quan tâm đến tính khả kính, đã mạo tác nhiều công trình của ông, và "tinh tế hoá" những tư liệu y khoa liên quan đến cái kết cục vì bệnh tâm thần của anh mình, tuy vậy người ta có thể phỏng đoán rằng bệnh điên, từ mùa xuân năm 1889 đã làm cho Nietzsche trở thành một tàn vật trí tuệ và tâm lý là do sự tàn phá của một căn bệnh thân xác có nguồn gốc từ "nợ Vu son", kéo theo sự bại liệt toàn thân.

Triết lý theo Nietzsche: sự khẳng định (La philosophie selon Nietzsche: L'affirmation).

Được trình bày như là mới, quan niệm mà Nietzsche có về triết học làm cho nó thành một toan tính, một thử nghiệm/ thực nghiệm) mà cứu cánh là chấp nhận thực tại, khẳng định mọi mặt của đời sống, thay vì tách biệt thiện ác, chân ngụy, thời gian và vĩnh cửu.

Nhờ đâu tôi nhận ra những người đồng đẳng của mình? - Triết học, thứ triết học mà cho đến giờ tôi vẫn hiểu và sống, đó là cuộc tìm kiếm không kiêng kị mọi mặt của đời sống ngay cả những mặt bị nguyên rủa nhất hay bị coi là ti tiện nhất. Bằng kinh nghiệm lâu dài mà tôi rút ra được từ cuộc phiêu du từ những vùng băng tuyết buốt giá đến những miền sa mạc nóng cháy, tôi đã học cách nhận định theo một cách khác tất cả những ai đó triết lý cho đến bây giờ - lịch sử bị che giấu của triết học, tâm lý của những tên tuổi lớn trong lịch sử triết học đã hiện ra với tôi trong ánh sáng tràn đầy. Liều lượng chân lý nào mà một tinh thần biết chịu đựng, liều lượng chân lý nào mà nó có thể chấp nhận nguy cơ? Đó là cái đối với tôi trở thành tiêu chuẩn đích thực của những giá trị. Sai lầm là một sự hèn nhát mọi thủ đắc tri thức là hậu quả của lòng can đảm, của sự cứng rắn đối với bản thân, của lòng chính trực đối với bản thân. Một triết học thực nghiệm như thứ triết học mà tôi đang sống, còn dự tưởng, với tình cách thử nghiệm, cả những khả tính của chủ nghĩa hư vô triệt để (La nihilisme radical): điều này không có nghĩa là nó dừng lại ở một tiếng không, ở sự phủ định, ở ý chí phủ nhận. Trái hẳn lại, nó muốn đạt tới điều ngược lại, - đến một sự chấp nhận kiểu Dionysos (acquiescement dionysiaque) (1) đối với thế giới; như nó vốn là, không loại bỏ cái gì, không ngoại trừ cái gì, không chọn lọc cái gì - nó muốn sự tuần hoàn vĩnh cửu (le cycle éternel) cùng những sự vật ấy, cùng thứ lôgích và phi lôgích của các nút thắt. Tâm thế cao nhất mà một triết gia có thể đạt tới: có thái độ của Dionysos (attitude dionysiaque) trước cuộc đời: công thức của tôi cho thái độ đó là Amor Fati (2)...

Để được thế, phải xem xét những mặt bị từ chối của đời sống không chỉ như là cần thiết, mà còn như là đáng ao ước: và không chỉ như là đáng ao ước đối với những khía cạnh cho đến lúc đó vẫn được tán đồng (chẳng hạn với tư cách là những cái bổ sung hoặc là điều kiện đầu tiên) nhưng vì chính chúng, với tư cách là những khía cạnh mạnh mẽ hơn, phong phú hơn, thật hơn của đời sống, trong đó ý chí của nó được diễn tả một cách rõ nét nhất. Cũng thế, để làm điều đó ta phải lượng giá chính xác khía cạnh duy nhất cho đến lúc đó, được tán đồng, của đời sống: hiểu được cách đánh giá này đến từ đâu và nó lại chẳng có giá trị gì mấy đối với cách đánh giá theo Dionysos về đời sống: tôi biết cách ly và hiểu ở đây cái gì nói "vâng" (khi là bản năng của người đau khổ, khi là bản năng của bầy đàn, và cái thứ ba trứ danh, bản năng của đa số đối lập với những ngoại lệ). Tôi cũng đã đoán đến mức nào một chủng loại người khác mạnh mẽ hơn tất yếu phải tưởng tượng sự nâng cao về sự xiển dương con người theo một cách khác hẳn: những sinh vật thượng đẳng đứng bên trên thiện ác (des êtres supérieurs en tant qu' au delà de bien et mal), bên trên những giá trị chúng chỉ có thể phủ nhận vì chúng đến từ lãnh vực của đau khổ, của bầy đàn hay của đa số - tôi đã tìm kiếm trong lịch sử những tiền đề cho sự đào tạo lý tưởng nghịch đảo này (4), tôi đã khám phá lại và trình bày những khái niệm "ngoại đạo" (païden), "cổ điển" (classique), "quý tộc" (aristocratique).

1. Đó là điều Nietzsche định nghĩa ở đây
2. Tình yêu Định mệnh (*Amour du Destin*)
3. Chính sự phủ định này định nghĩa sự yếu hèn, theo Nietzsche.
4. Vấn đề là phải lật đổ thứ triết lý yếu hèn.

CHÔNG CƠ ĐỐC (L' Antéchrist)

Chống Cơ Đốc, viết năm 1888, là một phúng văn triết học dài chống lại Cơ đốc giáo. Vấn đề đối với Nietzsche, trong tác phẩm bạo liệt và hào sảng này, không phải là khẳng định rằng mình là kẻ vô thần hay để chứng minh rằng Thượng đế không hề tồn tại (một vấn đề không nên lẫn lộn với "cái chết của Thượng đế" biểu tượng của hư vô chủ nghĩa), mà là tuyên chiến với những giá trị mà Cơ đốc giáo đại diện, nhất là trong lãnh vực đạo đức và siêu hình: chê bai trần gian này, thứ luận lý ức chế những khuynh hướng nhục cảm, biến đau khổ nhứt nhục thành giá trị, ý chí chế ngự sự yếu đuối bằng phương tiện những lý tưởng khổ hạnh. Về Christ, ông đã bị chính những người Cơ đốc giáo phản bội, họ đã biến thông điệp của ông thành sự phát minh ra những thực tại ảo tưởng (đức tin) và thực hành lòng hiềm ố chống lại đời sống (Cây thập giá, biểu tượng chết chóc)

Những giá trị khẳng định chống lại sự thoái hoá của con người (Les valeurs affirmatives contre la dépravation de L' homme).

Nietzsche, trong khi phân tích sự thoái hoá của con người như hư vô chủ nghĩa và tình trạng suy đồi, định nghĩa sự yếu hèn là như thế: đâu là những giá trị trái lại? Đây là một bản văn đơn giản và sáng sủa về điều mà Nietzsche, sau Spinoza, hiểu về tiềm lực.

Cái gì là tốt? Tất cả những gì xiển dương cảm thức quyền lực nơi con người, ý chí quyền lực.

Cái gì là xấu? Tất cả những gì bảm sinh là yếu đuối.

Hạnh phúc là gì? Cảm giác rằng quyền lực đang gia tăng rằng sự đối kháng bị khắc phục.

Không phải sự bằng lòng nhưng quyền lực hơn; không phải hoà bình nhưng là chiến tranh; không phải nhân đức nhưng là giá trị.

Bọn yếu hèn và bọn hư hỏng hãy chết quách đi cho rồi! Đó là nguyên lý đầu tiên của tình yêu con người.

Cái gì có hại hơn mọi tật xấu? Lòng thương xót tích cực đối với mọi kẻ hư hỏng và mọi kẻ yếu hèn - Kitô giáo.

* Vấn đề tôi đặt ra không phải là cái gì sẽ tiếp theo sau nhân loại trong chuỗi các sinh vật (con người là một mục đích) con người nào sẽ được sinh ra, sẽ được muốn có, để có giá trị cao hơn, xứng đáng với sự sống hơn, chắc chắn cho tương lai hơn.

* Loài người không biểu thị một sự phát triển tiến về một cái gì cao hơn, mạnh hơn hay tốt hơn theo nghĩa ngày nay. "Tiến bộ" chỉ là một ý niệm của thời cận đại, nghĩa là một ý niệm sai. Người Châu Âu ngày nay thua kém xa về giá trị so với người Châu Âu thời Phục Hưng: những phát triển thêm hoàn toàn không đi theo sự tất yếu nào có ý nghĩa nâng cao, tăng cường hay làm mạnh hơn.

* Kito giáo được gọi là tôn giáo của lòng thương xót. Lòng thương xót thì đối lập những cảm xúc bổ ích làm nổi bật sức sống của chúng ta: nó có tác dụng đè nén chúng ta. Chúng ta không có sức mạnh khi chúng ta cảm thấy thương xót. Sự thiếu sức mạnh này mà đau khổ giáng trên đời sống chúng ta còn gia tăng và nhân lên bởi lòng thương xót. Lòng thương xót làm cho đau khổ lây lan. Trong một số hoàn cảnh, nó có thể làm cho chúng ta mất hoàn toàn đời sống và sinh lực vượt quá mức to lớn của nguyên nhân (như trong trường hợp cái chết của người Nazareth).

Trong toàn thể thế giới bệnh hoạn hiện đại, không có gì kém bệnh hoạn hơn lòng thương xót Kitô giáo. Là những thầy thuốc ở đây, có thái độ không khoan nhượng ở đây, cầm con dao mổ ở đây - đó chính là phận sự của chúng ta, đó chính là tình thương con người của chúng ta, đó chính là ý nghĩa chúng ta phải là những triết gia như thế nào...

Friedrich Nietzsche, *Chống cơ đốc*, §§ 6 và 2.

1. "Giúp họ đạt được điều đó" không phải bằng thuốc mê, hơi ngạt (như Đức quốc xã thi hành trong các thập kỷ 30, 40 của thế kỷ vừa qua, nhân danh thuyết Siêu nhân của Nietzsche, mà là sự triệt tiêu tinh thần hèn yếu bằng cách tái thẩm định các giá trị.

SỰ KHAI SINH BI KỊCH TỪ TINH THẦN ÂM NHẠC (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste des Musik - La Naissance de la Tragédie de l'Esprit de la Musique)

Đây là một cách đọc lại bi kịch Hy Lạp qua ánh sáng của triết học Schopenhauer trong đó Nietzsche giải minh việc khai sinh bi kịch như là cuộc hôn phối giữa các nghệ thuật tạo hình (điêu khắc, hội họa, kiến trúc, trang trí) theo tinh thần Apollinien uy nghiêm hùng vĩ với nghệ thuật âm nhạc không qua hình ảnh được gợi hứng bởi thần Dionysos, thần của rượu nho, của những lễ hội cuồng hoan, và theo ý nghĩa dành ưu quyền cho âm nhạc đối với Logos như là khái niệm trừu tượng.

Điều ước đồng minh giữa Apollon và Dionysos (Le traité d'alliance apollinien - dionysiaque)

I. Chúng ta sẽ làm lợi nhiều cho thẩm mỹ học nếu chúng ta thành công trong việc lãnh hội tục tiếp - hơn là chỉ khẳng định - rằng nghệ thuật tiến triển liên tục là nhờ tính nhị nguyên Apollonien - Dionysiaque, cho dù như là sự sản sinh giống nòi lệ thuộc vào lưỡng tính của giới tính, sự xung đột thường xuyên và những thời kì hoà giải của chúng. Tôi đã vay mượn hai tính từ này của người Hy Lạp. Vì họ đã triển khai học thuyết bí nhiệm của họ về nghệ thuật bằng sự nhập thể hợp lí, chứ không phải bằng những phương tiện thuần túy khái niệm. Apollon và Dionysos là hai vị thần bảo trợ nghệ thuật, chính nhờ họ chúng ta biết được sự phân cách kinh khủng về nguồn gốc và mục tiêu giữa các nghệ thuật tạo hình Apollonien với nghệ thuật âm nhạc không qua hình ảnh được gợi hứng bởi Dionysos. Hai khuynh hướng sáng tạo này được phát triển cạnh nhau, thường đối chọi nhau mãnh liệt, mỗi khuynh hướng trên chọc khuynh hướng kia để kích thích sáng tạo mạnh hơn, cả hai cùng duy trì cuộc xung đột

lâu dài mà từ nghệ thuật chỉ nói lên được rất ít: cho tới khi cuối cùng, nhờ tài phù phép của một hành vi ý chí Hy Lạp, cặp kỳ phùng địch thủ này chấp nhận cái ách của cuộc hôn nhân, và trogn tình trạng này đã sản sinh ra thể bi kịch Hy Lạp cổ, diễn tả những nét đặc trưng nổi bật của cả hai bố mẹ.

Để hiểu rõ hơn cả hai khuynh hướng này, chúng ta hãy bắt đầu bằng việc nhìn chúng như hai lãnh vực nghệ thuật riêng biệt của mơ mộng và say sưa, hai hiện tượng sinh lí có tương quan với nhau giống như tương quan giữa khuynh hướng Apollinien và Dionysiaque. Theo Lucrèce, chính trong một giấc mơ mà các thần tiên lần đầu tiên tự giới thiệu với đầu óc con người. Nhà điêu khắc vĩ đại Phidias đã nhìn thấy trong một giấc mơ các thân hình quyến rũ của những vật gì còn hơn con người và cũng thế, nếu ai đã từng hỏi các nhà thơ Hy Lạp về sự huyền bí của sáng tạo thi ca, thì các nhà thơ này cũng chỉ cho họ các giấc mơ và bảo họ giống như Hans Sachs bảo chúng ta trong Die Meistersinger:

Bạn biết không, nhiệm vụ của nhà thơ

Là giải thích và làm nổi giấc mơ.

Tin tôi đi, tư tưởng thực của con người

Trong giấc mơ trở thành hoàn hảo:

Mọi bài thơ chúng ta từng đọc

Chỉ là những giấc mơ thực sự được cắt nghĩa.

Schopenhauer là người đã tìm hiểu khả năng tại sao có thời người ta coi mọi người và mọi vật như chỉ là những hình bóng hay giấc mơ là dấu chỉ đích thực của tài năng triết học. Ông cũng đã mô tả cho chúng ta nỗi kinh hoàng mà con người cảm thấy khi họ bất chợt bắt đầu hoài nghi các hình thái tri thức của kinh nghiệm, nói cách khác, khi mà trong một trường hợp nhất định nào đó luật nhân quả tự động dừng lại. Nếu chúng ta thêm vào với nỗi kinh hoàng này sự ngây ngất mãnh liệt phát sinh nơi con người, thậm chí tự đáy thẳm của tự nhiên, trước sự phân tán của nguyên lý cá thể, thì chúng ta có điều kiện để hiểu rõ bản chất của sự ngây ngất Dionysiaque tương tự như khi người ta say rượu. Sự ngây ngất Dionysiaque có thể phát sinh do ảnh hưởng của các chất uống gây mê mà mọi dân tộc thời sơ khai diễn tả trong các thánh thi của họ, hay do ảnh hưởng của một mùa xuân mãnh liệt đang đến gieo niềm vui vào toàn thể khung cảnh tự nhiên. Được kích động như thế, cá nhân hoàn toàn quên đi bản thân mình. Cũng chính sức mạnh Dionysiaque ấy tại nước Đức thời Trung Cổ đã khơi dậy những đám đông ngày càng nhiều ca hát và nhảy múa từ nơi này sang nơi khác; chúng ta nhận ra nơi các vũ công của các nhà thờ thánh Jean và thành Vitus hình ảnh của các đoàn ca múa trong men rượu của người Hy Lạp, và trước họ là những người của Tiểu Á và trước nữa là của Babylone và Sacaea. Có những người vì thiếu kinh nghiệm hay đơn giản chỉ vì ngu dốt, đã quay lưng lại các hiện tượng như thế, và tự cho mình là lành mạnh, họ gọi chúng một cách khinh bỉ thương hại là "các dịch bệnh địa phương". Những kẻ dốt nát này không thể nào hình dung ra được rằng sự "lành mạnh" của họ chẳng khác gì những xác chết và hồn ma trước cảnh đám người ngây ngất Dionysiaque băng ngang trước họ.

II. Tới đây chúng ta xem xét các trạng thái Apollinien và Dionysiaque như là sản phẩm của những sức mạnh sáng tạo phát sinh trực tiếp từ thiên nhiên mà không qua sự trung gian nào của con người nghệ sĩ. Ở giai đoạn này bản năng nghệ sĩ được thoả mãn trực tiếp, một đàng nhờ hình ảnh của các giấc mơ, mà

sự hoàn hảo của nó hoàn toàn không lệ thuộc địa vị tri thức, sự phát triển nghệ thuật của cá nhân, đẳng khác, nhờ một tình trạng ngây ngất mà một lần nữa không quan tâm gì đến cá nhân và thậm chí có thể huỷ diệt cá nhân, hay cứu vãn họ nhờ một kinh nghiệm thần bí của tập thể. Liên quan tới các điều kiện sáng tạo trực tiếp này của tự nhiên, mọi nghệ sĩ phải là những "người bất chước", như nghệ sĩ giấc mơ Apollinien hay như nghệ sĩ xuất thần Dionysiaque hay (chẳng hạn trong bi kịch Hy Lạp) như nghệ sĩ mơ mộng và xuất thần phối hợp. Chúng ta có thể tự hình dung ra cho mình cảnh người nghệ sĩ thuộc loại cuối cùng này, trong một trạng thái say sưa và đánh mất mình huyền bí kiểu Dionysiaque lạc ra khỏi đoàn người đang say sưa, té quỵ xuống đất như thế nào, và lúc ấy anh ta được bộc lộ tình trạng của chính anh như thế nào - hoàn toàn trở nên một với bản tính của vũ trụ - giống như trong mơ.

Sau khi đã nêu lên những tiền đề và phân biệt tổng quát này, bây giờ chúng ta quay trở về với những người Hy Lạp để xem các sức mạnh sáng tạo của thiên nhiên đã được phát triển thế nào nơi họ. Việc tìm hiểu này sẽ giúp chúng ta có thể khẳng định đúng đắn tương quan giữa người nghệ sĩ Hy Lạp với các nguyên mẫu của họ, hay nói theo kiểu của Aristote, "sự bất chước thiên nhiên" của họ. Về các giấc mơ mà người Hy Lạp đã mơ, không thể nào nói chắc chắn được điều gì, mặc dù có rất nhiều tài liệu và rất nhiều giai thoại về giấc mơ của họ. Nhưng xét theo cái nhìn chính xác tuyệt đối của con mắt họ, sự sâu sắc và cảm hứng về màu sắc của họ, người ta khó có thể sai lầm khi giả thiết rằng các giấc mơ của họ cũng cho thấy một hệ quả chặt chẽ về các đường thẳng và đường vòng, các sắc thái và tập hợp, một sự tiệm tiến về khung cảnh tương tự như những bức phù điêu đẹp nhất. Sự hoàn hảo của các cảnh trong mơ này hầu như có thể làm chúng ta bị cám dỗ coi người Hy Lạp mơ mộng như một thi sĩ Homère và một Homère như một người Hy Lạp mơ mộng, nghĩa là như thế người hiện đại tự sánh mình trong mơ như là một Shakespeare.

Nhưng có một điểm chúng ta không cần suy đoán gì cả: đó là hố cách biệt sâu thẳm giữa người Hy Lạp Dionysiaque và người man rợ Dionysiaque. Trong khắp nền văn minh cổ, chúng ta thấy có những chứng cứ về các cuộc truy hoan kiểu Dionysiaque mà so với kiểu mẫu Hy Lạp thì chẳng khác gì lấy hình tượng của con satyr có râu, với tên gọi và các tính chất từ con dê đực, để đem so với thần Dionysos. Chủ yếu các cuộc truy hoan loại ấy hầu như tất cả đều là những cuộc truy hoan dâm loạn vượt quá mọi luật pháp bộ lạc; mọi bản năng man rợ của trí khôn được thả lỏng trong các dịp như thế cho tới khi đạt tới cực độ của khoái lạc và sự độc ác, là điều làm tôi ghê sợ như đứng trước cái chảo sôi sùng sục của các phù thủy. Có vẻ như người Hy Lạp không bị lây nhiễm những hoạt động sôi nổi quá đáng như thế mà lẽ ra mọi miền đất hay đường biển phải đem đến cho họ. Cái giữ gìn người Hy Lạp được an toàn chính là hình ảnh kiêu hãnh, uy nghi của Apollon, vị thần đã giơ cao thủ cấp của Gorgone trước những sức mạnh tàn bạo và thô kệch và chế ngự chúng. Nghệ thuật uy nghi Dorique đã bắt tử hoá việc chối bỏ mọi hành vi buông thả. Nhưng sự kháng cự thật là khó, thậm chí không thể, ngay khi những bản năng tương tự bắt đầu xâm nhập tầng sâu nhất của chính văn minh Hy Lạp. Không lâu sau, chức năng của thần Delphe phát triển thành một gì rất khác và giới hạn hơn nhiều: điều duy nhất nó có thể hy vọng thực hiện lúc này là chiến đấu chống lại khí giới huỷ diệt, bằng một hành vi hoà giải đúng lúc, từ tay của đối thủ của nó. Hành vi hoà giải này biểu thị sự kiện quan trọng nhất trong nghi lễ Hy Lạp; mọi lãnh vực đời sống bây giờ cho thấy những triệu chứng của một cuộc thay đổi cách mạng. Hai kỳ phùng địch thủ đã được giảng hoà. Mỗi bên cảm thấy từ lúc đó buộc phải giữ giới hạn của mình, mỗi bên sẽ tôn trọng bên kia bằng cách thỉnh thoảng ban cho bên kia những quà tặng, trong khi hồ nghi cách vẫn giữ y nguyên. Thế nhưng, nếu chúng ta xem kỹ điều gì xảy ra cho sức mạnh Dionysiaque dưới sức ép của thoả ước ấy, chúng ta sẽ thấy một sự khác biệt to lớn: thay vì cảnh nghi lễ Saccae của Babylone với những con người hoá thành những con vượn và hổ, bây giờ chúng ta thấy

các nghi lễ hoàn toàn mới: nghi lễ cứu chuộc phổ quát, nghi lễ biến hình vinh hiển. Chỉ bây giờ chúng ta mới có thể nói đến việc thiên nhiên ăn mừng chiến thắng thẩm mỹ: chỉ bây giờ sự huỷ bỏ principium individuationis ("nguyên lý cá thể") mới trở thành một sự kiện thẩm mỹ. Cái chảo sôi ghê sợ của phù thuỷ với hỗn hợp những sự dâm loạn và tàn bạo đã mất hết quyền lực trước những hoàn cảnh mới.

Bây giờ chắc chắn đã hiển nhiên rằng sự hài hoà với tự nhiên mà chúng ta, những người đến sau cảm thấy tiếc nuối, là cái mà Schiller đã gọi lóng là ngây thơ, hoàn toàn không phải là một tình trạng đơn giản và tất yếu chúng ta gặp được trước ngưỡng cửa của mỗi nền văn minh, một kiểu thiên đàng. Một niềm tin như thế đã chỉ có thể được chấp nhận bởi một thời kì mà Emile của Rousseau là một nghệ sĩ và Homère đúng là một nghệ sĩ được nuôi dưỡng từ trong lòng của thiên nhiên. Mỗi khi chúng ta gặp sự "ngây thơ" trong nghệ thuật, chúng ta đứng đối diện với trái chín nhất của nền văn hoá Apollinien - là nền văn hoá luôn luôn phải chiến thắng trước hết trên những người khổng lồ, giết chết những quái vật, và khắc phục sự chiêm ngưỡng thực tại tối tăm, sự nhay cảm trước đau khổ, bằng những ảo tưởng được ôm ấp một cách mãnh liệt và hăng hái. Nhưng các trường hợp ngây thơ đích thực thì hiếm biết bao, sự ngây thơ của việc hoàn toàn đồng hoá với cái đẹp của vẻ bề ngoài! Đây chính là thành tựu rực rỡ của Homère - Homère, một cá nhân duy nhất, có vị trí sánh với nền văn hoá dân gian Apollinien giống như vị trí của cá nhân nghệ sĩ mơ mộng sánh với khả năng mơ mộng của một chủng tộc và của bản tính nói chung. Sự đơn sơ của Homère phải được coi là một chiến thắng hoàn toàn của ảo tưởng Apollinien. Thiên nhiên thường sử dụng những ảo tưởng loại này để hoàn thành mục đích bí mật của nó. Mục tiêu đích thực được bao quát bởi một hình tượng. Chúng ta giang tay ra cho hình tượng, trong khi thiên nhiên, được ảo tưởng của chúng ta trợ giúp, hoàn thành mục tiêu của nó. Trong trường hợp người Hy Lạp, đó là ý chí muốn tự nhìn ngắm mình trong công trình nghệ thuật, trong sự siêu việt của thiên tài; nhưng để tự ngắm mình như thế các tạo vật của nó trước hết phải tự nhìn mình như là những vật cao sang, tự chúng đưa mình lên một bình diện cao hơn, mà không có cái bình diện chiêm niệm thuần túy ấy hay thách thức chúng hay quở trách chúng là bất cập. Chính trong bình diện của cái đẹp mà người Hy Lạp nhìn các thần Olympia như là những tấm gương phản chiếu hình ảnh họ; chính bởi tấm gương thẩm mỹ này mà ý chí Hy Lạp đối kháng lại sự đau khổ và sự khôn ngoan tối tăm của đau khổ vốn luôn đi kèm với tài năng nghệ thuật. Nhà nghệ sĩ ngây thơ Homère đứng uy nghi như một tượng đài chiến thắng.

Friedrich NIETZSCHE, Sự khai sinh của bi kịch.

HOÀNG HÔN CỦA CÁC THẦN TƯỢNG (Die Götzen Dämmerung - Le Crépuscule des Idoles) - 1888

Hoàng hôn của các thần tượng còn mang phụ đề: Làm cách nào triết lí với cây búa (Wie Mann mit dem Hammer philosophiert). Với cái tựa đề nhạy theo vở nhạc kịch danh tiếng của Richard Wagner, Hoàng hôn của các vị thần (Götterdämmerung - Le Crépuscule des Dieux), Nietzsche thăm tra quyết liệt những thần tượng cũ và mới, nghĩa là xét lại những lí tưởng của đạo đức và văn minh từ Socrate cho đến thời đại mình, và đặc biệt hơn nữa là những lí tưởng và giá trị ảo hoặc của triết học nảy sinh từ Socrate và Platon, mà đôi khi ông mệnh danh là "siêu hình" hay "đạo đức". Vậy mà Nietzsche phê phán triết học Tây Phương mang ảnh hưởng Platon như ông tìm thấy nó nơi Schopenhauer - người mà ông tôn làm thầy - một thứ triết học nhị nguyên đối đãi (dualiste), phủ định (négatrice), khổ hạnh (ascétique), thiên hoạn (castratrice); nhưng ông cũng xuất hiện như một kẻ tố cáo những thần tượng của thời đại mình, đặt tựa cho chương viết về thời sự những năm 1880, "Cuộc đột kích của một kẻ phản

thời". Đó là điều mà một số tiểu tựa chương chứng tỏ, như "Những kẻ muốn cải thiện nhân loại", "luân lí là điều phản tự nhiên", "Những gì mà người Đức đang đánh mất", "Bốn sai lầm lớn", v.v... đây là tác phẩm mà Nietzsche coi như tiền sảnh để bước vào toà lâu đài triết học của ông, như một bản toát yếu nhất trong số tất cả những quyển sách ông đã viết.

Thần thoại Bắc Âu kể rằng tất cả mọi thần thánh đều có ngày tàn mạt, ngày họ tan biến vào hư vô. Đó là buổi hoàng hôn của thần thánh. Richard Wagner đề mượn thần thoại này để dựng lên vở kịch thứ tư trong bộ tứ nhạc kịch (tétralogie) của ông. Nietzsche thay đổi tựa đề và cả ý nghĩa. "Thần tượng" là biểu tượng Nietzsche dùng để chỉ chân lí. "Buổi hoàng hôn của những thần tượng" có nghĩa là sự sụp đổ của mọi chân lí.

Không một thực tại, một ý tưởng, một lý tưởng, một chân lí, một "thần tượng" nào mà tác phẩm này không đụng chạm tới. Từ những chân lí vĩnh cửu đến những chân lí giá trị mới mẻ. "Một cơn gió lớn thổi qua rừng cây... và trái chín rụng rơi tơi tả: những chân lí" (EcceHomo). Nhưng những cái người ta có thể lượm trong tay chẳng có gì ngọt ngào. Vì đó chỉ là những trái thối hư, thực phẩm vô vị đã hết dưỡng chất của hai ngàn năm qua cần phải liệng bỏ. Tất cả mọi chân lí đều nhạt phai và phải xoá đi, mọi thần tượng đều hết thiêng liêng và phải tiêu diệt. Duy chỉ có cuộc đời là vĩnh cửu. Tất cả mọi hiểu biết đều là sai lầm, mọi luân lý đều độc hại. Duy chỉ có bản năng là tốt lành.

Đây là cuộc tuyên chiến vĩ đại. Đây là cuộc mổ xẻ tàn nhẫn lý trí, luân lý, tâm lý ái quốc, vị tha, tình nhân loại... Đây là cuộc lột mặt nạ không tiếc thương những nhân vật, "những thần tượng" tượng trưng cho những chân lí, những giá trị cũ: Socrate Platon, thiện ác, đẹp xấu... và những "thần tượng" tượng trưng cho những chân lí giá trị mới: Renan, Rousseau, Sainte - Beuve, G. Eliot, George Sand, Schopenhauer, Comte, Kant, Schiller, Zola, Victor Hugo, Listz, Carlyle, nghệ thuật vị nghệ thuật, dân chủ, tiến bộ...

Trên tất cả, chúng ta tìm thấy trong tác phẩm này những tư tưởng hữu thể học quan trọng nhất của Nietzsche. Đúng hơn, chúng ta thấy những diễn dịch về những vấn đề cốt yếu từ quan điểm biến dịch siêu hình của ông dựa trên phương trình căn bản cũng là tiền đề của ông - là: hữu thể học truyền thống coi là "hữu thể chân thực" (Wahren - Sein) cái thực ra chỉ là một ảo tưởng, một ảo tưởng có tất cả đặc tính của phi thể (Nicht - Sein) và vô thể (Nichts) và chối bỏ, coi như "phi hữu" và phi thực cái thực ra là hữu thể đích thực và hữu thể duy nhất. Cái từ xưa tới nay, người ta coi là hiện thể đích thực, thực ra chỉ là mộng huyễn bào ảnh, trong khi cái từ xưa đến nay người ta coi là mộng huyễn bào ảnh lại chính là hiện thể chân thực. Cái từ xưa tới nay được coi là "hữu thể" (Sein) đối nghịch với biến dịch không có, trong khi chỉ có cái biến dịch hiện hữu mà thôi. Không có "hữu thể" siêu thời gian và không gian cũng như không có tâm linh giới, linh tượng giới (le monde des Idées) hay thế giới của những ý tưởng vĩnh cửu mà chỉ có thế giới khả giác (monde sensible), hiện hữu trong không gian thời gian. Không có thế giới tự nội (monde en-soi), mà chỉ có thế giới hiển lộ (monde des apparences). Không có thế giới "khác" mà chỉ có thế giới "này", thế giới chân thực, duy nhất, linh động mà nguyên động lực là ý chí hùng dũng. Không có thế giới nào "khác". Tất cả những ý nghĩ, khát vọng về một thế giới "khác" chỉ là cách trả thù cuộc đời "bằng sự lạm dụng ảo tưởng" về một cuộc đời "tốt đẹp hơn". Sự chia thế giới ra làm một thế giới "tự nội" và một thế giới "bề ngoài" là dấu hiệu của sự suy đồi - một triệu chứng của sa đoạ. "Sự kiện người nghệ sĩ đặt bề ngoài lên trên thực tại không phải là một vấn nạn chống lại mệnh đề này. Bởi "bề ngoài" ở đây cũng có nghĩa là thực tại nữa, nhưng mà dưới một hình thức lựa chọn, kiên cường hoá, sửa sai... Người nghệ sĩ bị tráng không bị thắm, - hấn gặt đầu nói ừ trước tất cả

những gì còn có hồ nghi và khủng khiếp của cuộc đời, hẳn là kẻ theo Dionysos".

Chương quan trọng nhất và cũng là trọng tâm của tác phẩm là chương "Lý trí trong triết học". Trước đó là "Vấn đề Socrate", sau đó là "Luân lý như một cái gì phản tự nhiên". Trước kia Nietzsche lên án khoa học, triết học vì chúng bị đầu độc bởi luân lý. Bây giờ Nietzsche lên án luân lý, triết học, khoa học bởi chúng bị đầu độc bởi lí trí, hay đúng hơn bởi sự lầm lẫn lớn lao của lý luận. Những triết gia lầm lẫn lấy hậu quả làm nguyên nhân, nguyên nhân làm hậu quả. Nietzsche bài bác gắt gao phương trình quái gở và bệnh hoạn này của Socrate: lý trí = đức hạnh = hạnh phúc, Socrate, Platon là những triệu chứng suy đồi. Thế nào là suy đồi (décadence)? "Bị bắt buộc phải chiến đấu chống lại bản năng đó là định thức của suy đồi, khi cuộc đời hướng thượng, hạnh phúc và bản năng là một". Tất cả mọi sự tốt lành đều thuộc bản năng. Alles Gute ist Instinkt. Nietzsche coi như bốn phận chống lại quan niệm cho Thượng Đế = thế giới khác của "hữu thể chân thực". Vì quan niệm như thế, người ta bắt buộc phải coi rẻ những thực tại trần gian mà giác quan chứng nghiệm, khi coi chúng là hiện thể (Schein) không thực thể, và đi đến chỗ khước từ cuộc sống nhục cảm, lạnh mạnh, coi như "tội lỗi". Theo Nietzsche, với Thượng Đế, người ta đặt thành tuyệt đối thể một hữu thể tưởng tượng, phi thời gian bên trên những thực tại trần gian, những cái duy nhất có thể trong dòng biến dịch. Một Thượng Đế, nếu được quan niệm như thế, sẽ làm nền tảng cho một thứ luân lý vô cùng nguy hại cho con người và cuộc đời. Đó là một hữu thể học luân lý hoá hay một luân lý hữu thể học hoá. Cần phải giải phóng hiện thể khỏi thứ hữu thể học hay luân lý này. Đó là một nhiệm vụ nặng nề mà Nietzsche gọi là cuộc "đảo hoán mọi giá trị". Đó là công việc của người nghệ sĩ bi tráng, kẻ nói "ừ" trước tất cả mọi hồ nghi và khủng khiếp. Người nghệ sĩ bi tráng chọc thủng hiện thể để đạt tới thực thể một cách can đảm. Hẳn dám chấp nhận cái chết của Thượng Đế và dám đập "bằng cây búa" tất cả những chân lý cảm rễ sâu xa nhất trong lòng đời và dám đôn ngã những thần tượng được tôn kính của truyền thống, và thừa can đảm để gây nên những "âm thanh trống rỗng" của buổi chiều tà. Đi vào "hoàng hôn của những thần tượng" và đương đầu với "đêm tối của Hư Vô chủ nghĩa" là những sứ mệnh lịch sử của nghệ sĩ bi tráng cũng như của tất cả những tinh thần tự do không chấp nhận làm rêu mốc bám trên những bậc thềm, những bờ tường nứt nẻ của những miếu đường hoang vắng nữa. Nếu "hoàng hôn của những thần tượng" có nghĩa là sự lạm phát của mọi chân lý, mọi giá trị thiết định lấy "thế giới chân thực" bên ngoài trần gian, bên kia đời sống làm bản vị, coi những kẻ bạc nhược sa đoạ là những kẻ làm bạc giả, coi đền thờ là những ngân hàng và Thượng Đế là kẻ chế tài thì "đêm tối Hư Vô chủ nghĩa" chính là sự phá giá của tất cả những chân lý, những giá trị đó. Cả hai đều là những giai đoạn tất yếu và cần phải vượt qua của lịch sử. Chân lý, trần gian, cuộc đời sẽ và chỉ thuộc về những kẻ chân thực, dám đốt đi những bản di chúc hứa hẹn huy hoàng nhưng giả dối và giả tạo như tấm ngân phiếu không tiền bảo chứng, những kẻ sau khi buông rời cây búa phá huỷ còn có đủ sức mạnh cầm tay cày khai phá cánh đồng khả thể, khơi mở dòng đời, tạo dựng đời sống trong dòng hồn nhiên của biến dịch.

Nguyễn Hữu Hiệu, *Lời giới thiệu cho bản dịch Việt ngữ quyển Hoàng hôn của những thần tượng*.

** Chú thích của Người dịch - Ba trích văn sau đây từ quyển Hoàng hôn của những thần tượng, chúng tôi (P.Q.Đ.) mượn bản dịch từ nguyên tác Đức ngữ của Nguyễn Hữu Hiệu, chúng tôi chỉ dịch các tiểu tựa và tiểu dẫn ở đầu mỗi bài từ bản tiếng Pháp.*

Không có những sự kiện đạo đức (il n'y apas de faits moraux)

Nietzsche muốn chỉ ra rằng những phán đoán đạo đức chỉ là những giải thích sai lạc về một vài hiện

tượng, và rằng những giá trị của chúng chỉ có một thực tại tượng tượng, hoặc là, từ một quan điểm khác, chỉ là những triệu chứng của một căn bệnh: sự hèn yếu phủ nhận đời sống.

Người ta biết điều tôi đòi hỏi nơi những triết gia: họ phải đặt mình bên kia thiện ác (1) - họ phải đặt ảo tưởng về phán đoán luân lý bên dưới họ. Sự đòi hỏi này là kết quả của một cuộc khảo sát mà tôi phát biểu lần thứ nhất: tôi đi tới chỗ kết luận rằng: không hề có những sự kiện luân lý. Phán đoán luân lý đồng thời với phán đoán tôn giáo trong sự tin tưởng vào những thực tại không có. Luân lý chỉ là một sự diễn giải một số những hiện tượng nào đó, nhưng là một sự diễn giải sai lầm, Phán đoán luân lý, hết như phán đoán tôn giáo, thuộc về một bình diện ngu dốt nơi ý niệm về thực tại, sự phân biệt giữa thực và mộng tưởng chưa có: đến nỗi rằng, trên một bình diện tương tự, "chân lý" chỉ biểu thị những sự vật mà ngày nay chúng ta gọi là "tượng tượng". Đó là lý do tại sao phán đoán luân lý không bao giờ được coi là đứng đắn cả: như thế bao giờ nó cũng chỉ chứa đựng cái vô nghĩa (2). Nhưng, như một lý thuyết về kí hiệu (3), nó có một giá trị vô cùng quý báu: nó phát hiện, ít nhất cho những người hiểu biết, những thực tại quý giá nhất của những nền văn hoá và những thế giới bên trong chưa hiểu biết đủ để tự "hiểu" mình. Luân lý chỉ là ngôn ngữ của những dấu hiệu, một triệu chứng học, người ta phải biết trước nó chỉ cái gì để có thể rút lợi ích từ đó.

Friedrich NIETZSCHE, *Hoàng hôn những thần tượng*, chương "Những kẻ muốn cải thiện nhân loại".

1. *Thiện và Ác chỉ là ngôn từ, không phải thực tại*
2. *Bầy ngôn từ, nó lừa người ta tin vào điều không có thực*
3. *Sémiotique, nơi Nietzsche, để chỉ ngành y học Khảo sát những dấu hiệu của bệnh tật.*

"Thế giới này..." (Ce monde-ci...)

Ở đây Nietzsche phân tích những hậu quả siêu hình (về thực tại hữu thể học của những khái niệm) của việc đảo hoán những giá trị (inversion des valeurs) của điều ông gọi là đạo đức trong "chủ thuyết Platon - Cơ đốc giáo" của triết học cho đến thời ông.

Người ta sẽ cảm ơn tôi nếu tôi cô đọng một sự sáng suốt vô cùng mới mẻ và quan trọng vào bốn luận đề: bằng cách này tôi sẽ khiến nó dễ hiểu hơn, bằng cách này tôi sẽ khơi ra sự mâu thuẫn.

Mệnh đề thứ nhất. Những lý do khiến thế giới "này" được coi như một thế giới của hiện thể, chính là những lý do chứng minh thực tại của nó, - một thực tại khác tuyệt đối không thể chứng minh được.

Mệnh đề thứ hai. Những đặc tính người ta gán cho "hữu thể chân thực" của sự vật thấy đều là những đặc tính của vô thể** của hư thể*** - "thế giới chân thực" được xây dựng từ mâu thuẫn với thế giới đích thực: quả thực thế giới hiện lộ* nếu được nhìn như thế, thì nó chỉ là một ảo tưởng thị giác luân lý.

Mệnh đề thứ ba. Nói về một thế giới "khác" thế giới này là điều hoàn toàn vô nghĩa, miễn là chúng ta không có một bản năng mãnh liệt buộc chúng ta phải báng, dèm pha và lên án cuộc đời này: trong trường hợp sau chúng ta trả thù cuộc đời bằng sự lạm dụng ảo tưởng về một cuộc đời "khác", một cuộc đời "tốt đẹp hơn".

Mệnh đề thứ tư. Chia thế giới ra làm một thế giới "thực" và một thế giới "hiền lộ" hoặc theo lời của Kitô giáo hay lời của Kant (sau rốt, cũng chỉ là một tín đồ Kitô xảo quyệt) thì cũng chỉ là một dấu hiệu của sự *décadence* - một triệu chứng của cuộc sống sa đoạ. Sự kiện người nghệ sĩ đặt hiện thể lên thực tại không phải là một vấn nạn chống lại mệnh đề này. Bởi "hiền thể" ở đây cũng có nghĩa là thực tại nữa nhưng mà dưới một hình thức lựa chọn, kiên cường hoá, sửa sai... Người nghệ sĩ bi tráng không bi thảm, - hẳn chính là kẻ khẳng định tất cả những gì còn hồ nghi và khủng khiếp trong cuộc đời, hẳn là một kẻ theo Dionysos.

Friedrich NIETZSCHE, *Hoàng hôn những thần tượng*, Lí trí trong triết học

Phê phán ý tưởng về một mục đích lí tưởng, một cứu cánh toàn diện của thế giới (Critique de l'idée d'un but idéal, d'une finalité globale du monde).

Triết học, đối với Nietzsche, là sự chấp nhận thực tại như nó vốn là: như vậy người ta phủ nhận hay làm biến dạng thực tại khi gán cho nó một cứu cánh, một ý nghĩa, một mục đích đạo đức, một giá trị thiện ác. Chống lại viễn đích luận (la téléologie) bi quan hay lạc quan, Nietzsche nêu lên sự hỗn nhiên của sinh thành (l'innocence du devenir).

Lý thuyết duy nhất của chúng ta có thể là gì? - Là không một ai có thể cho con người những đặc tính của nó, ngay cả Thượng đế, xã hội, cha mẹ và tổ tiên, ngay cả chính hấn nữa (- ý tưởng phi lý cuối cùng bị bác bỏ ở đây, đã được giảng dạy như "tự do minh nhiên" bởi Kant và có thể bởi Platon trước nữa (1). Không một ai chịu trách nhiệm bởi sự kiện hấn hiện hữu, hay được cấu tạo như con người hiện tại của hấn, hoặc sống trong những hoàn cảnh và môi trường trong đó hấn đang sống cả. Định mệnh của bản chất hấn không thể tách khỏi định mệnh của tất cả những cái đã là và sẽ là. Hấn không phải là kết quả của một ý tưởng cá biệt, một ý chí, một mục đích nào, hấn không phải là một sự thí nghiệm để đạt tới một "con người lý tưởng" hay một "hạnh phúc lý tưởng" hoặc một "đạo đức lý tưởng" thật là phi lý khi muốn lái bản chất hấn về bất cứ một mục tiêu nào khác (2). Chúng ta đã tạo ra ý tưởng về mục đích: trong thực tế không có "mục đích"... Con người vốn thiết yếu, con người là một mảnh định mệnh, con người thuộc về toàn thể - không có gì có thể phán đoán, đo lường, so sánh, lên án cuộc hiện hữu của chúng ta... Nhưng không có gì bên ngoài toàn thể (3). Không một ai còn có trách nhiệm nữa, loại hạng của hữu thể không thể đưa về *causa prima* (4) được nữa, thế giới không phải như là khả giác (5), không như là "tinh thần", không phải là nhất thể, duy có điều này là sự giải thoát tối thượng - duy bởi đó sự hỗn nhiên của biến dịch được khôi phục lại... Ý tưởng về "Thượng Đế" cho tới bây giờ là một vấn nạn lớn lao nhất đối với cuộc đời... Chúng ta khước từ Thượng Đế, chúng ta khước từ trách nhiệm nơi Thượng Đế: chỉ bằng cách đó thôi chúng ta mới cứu vớt được thế giới.

Friedrich NIETZSCHE, *Hoàng hôn của những thần tượng*,

Bốn sai lầm lớn.

1. Lòng hàm oán (*le ressentiment*) chính hệ tại chỗ tưởng tượng điều trái lại và cho một nguyên nhân nào đó chịu trách nhiệm.

2. Những phê phán này nhắm đến siêu hình học (chẳng hạn của Hegel) và nhắm đến Schopenhauer, người thầy sâu khổ vì sự thiếu vắng mục đích cho ý chí.

3. *Ý tưởng này có thể cho tiếp cận với những ý tưởng của Spinoza*

4. *Causa prima: nguyên nhân đầu tiên*

5. *Sensorium: toàn bộ những gì do các giác quan đem lại*

6. *Thượng Đế tượng trưng cho ý hướng siêu việt và tốt đẹp của thế giới và của lịch sử (ngay cả dưới hình thức vô thần của một ý hướng lịch sử).*

BÊN KIA THIÊN ÁC (Jenseits von Gut und Böse - Par-delà Bien et Mal)

Bên kia thiên ác (1886) có lẽ là tác phẩm hoàn bị nhất của Nietzsche. Tựa đề có nghĩa: bên kia những tên gọi sai lạc của điều mà người ta đã tách biệt một cách lạm dụng như là "Thiên và Ác", trong khi chẳng có gì là đối kháng (rien n'est antinomique) và rằng "thiên" là, hay có thể là xuất thân từ "ác". Nietzsche, triết gia và nhà phân tích phả hệ của văn minh, đưa ra những chẩn đoán, đánh giá, dự cảm các giá trị và các hệ thống ý tưởng có ý nghĩa gì đối với sức khỏe hay bệnh tật của chúng ta, tương lai của chúng ta và cả sự yếu hèn nơi chúng ta. Các chương quyển sách này mang những tiểu tựa: Những thành kiến của các triết gia, Tinh thần tự do, Hiện tượng tôn giáo, Châm ngôn và phiên đoán, Góp phần vào một lịch sử tự nhiên của đạo đức (nghĩa là Phổ hệ của đạo đức), Chúng tôi - những nhà thông thái, Những đức hạnh của chúng ta, Những dân tộc và xứ sở, Chế độ quý tộc là gì?

Đạo đức ông chủ và đạo đức nô lệ (Morale des maitres et morale des esclaves)

Tôi hy vọng quý vị sẽ tha thứ khi tôi khám phá ra rằng mọi triết học đạo đức từ xưa đến nay đều tẻ nhạt và ru ngủ người ta - và "đức hạnh", theo thiên ý tôi, đã bị thiệt hại vì sự tẻ nhạt của những người bệnh vực nó hơn bởi bất cứ điều gì khác; nhưng đồng thời tôi không muốn phủ nhận lợi ích chung của nó. Điều đáng ước ao là càng ít người phải suy nghĩ về đạo đức càng tốt, và do đó rất đáng ước ao rằng đạo đức một ngày nào đó sẽ không trở nên thú vị! Nhưng chúng ta đứng sợ! Sự vật ngày hôm nay vẫn giống như trước kia: tôi không thấy một ai ở Châu Âu đã có (hay tiết lộ) một ý tưởng về sự kiện rằng việc làm triết học đạo đức có thể bị hướng dẫn theo một cách thức nguy hiểm, xảo trá và mưu mô - rằng tai họa có thể tiềm tàng trong đó. Hãy quan sát, chẳng hạn, các nhà triết học vị lợi người Anh không biết mỗi một; họ tỏ ra hiên ngang và uy nghi biết bao khi đi theo bước chân của Bentham, giống như ông này đã đi theo bước chân của Helvetius đáng kính! Không một tư tưởng mới, không có lỗi diễn tả gì tinh tế hơn hay tốt hơn về một tư tưởng cũ, thậm chí không có một lịch sử về những gì đã được tư duy xưa kia về đề tài: một mớ văn chương không thể chịu được, cái gì cũng lấy trừ khi người ta biết cách làm cho nó thêm mặn mà bằng một điều gì gian ác...

Trong một chuyến hành trình qua nhiều nền đạo đức tốt hơn và thô sơ hơn từng trỗi vượt hay còn đang trỗi vượt trên quả đất này, tôi thấy một số nét lặp đi lặp lại đều đặn cùng với nhau và nối kết với nhau, cho tới cuối cùng tôi nhận ra hai loại, và một sự phân biệt triệt để được đưa ra ánh sáng. Đó là đạo đức ông chủ và đạo đức nô lệ; - nhưng tôi muốn thêm ngay rằng, trong mọi nền văn minh cao hơn và hỗn hợp, cũng có những cố gắng nhằm hoà giải hai thứ đạo đức này; nhưng người ta vẫn còn thấy thường xuyên hơn sự hỗn độn và ngộ nhận giữa chúng với nhau, thực ra, đôi khi hai loại đặt kề nhau - thậm chí trong cùng một người, trong cùng một tâm hồn. Những phân biệt về các giá trị đạo đức bắt nguồn hoặc từ giai cấp cai trị, ý thức một cách thích thú rằng mình khác với giai cấp bị trị - hay bắt

nguồn từ giai cấp bị trị, các nô lệ và các người lệ thuộc đủ loại. Trong trường hợp thứ nhất, khi người cai trị là người định đoạt khái niệm về cái "tốt", thì thái độ tự tôn, kiêu ngạo được coi là đặc điểm phân biệt, và là cái xác định trật tự giai cấp. Loại người quý tộc tách mình ra khỏi những người có đức tính nghịch với đức tính tự tôn, kiêu ngạo, và họ khinh rẻ những người này. Chúng ta hãy lưu ý ngay rằng trong loại đạo đức học này, phản đề "tốt" và "xấu" có nghĩa thực tế tương đương với "quý tộc" và "bần tiện"; phản đề "thiện" và "ác" thì có một nguồn gốc khác. Những kẻ hèn nhát, sợ sệt, vô giá trị, và những kẻ chỉ nghĩ đến lợi ích hạn hẹp thì bị khinh bỉ; hơn nữa, những kẻ hay nghi ngờ, với cái nhìn dáo dác, những kẻ bần tiện, loại người chó má để mình bị lợi dụng, những kẻ ăn mày nịnh hót, và trên hết là những kẻ nói láo: - mọi người quý tộc đều tin rằng giới bình dân là hạng người không đáng tin cậy. "Chúng ta, những con người chân thật" - Người Hy Lạp cổ xưa tự xưng mình như thế. Hiển nhiên khắp nơi giá trị đạo đức thoát tiên được áp dụng vào những con người, và chỉ về sau, theo sự tiến triển, mới được áp dụng cho các hành động; vì thế, thật là một sai lầm thô thiển khi các nhà viết sử đạo đức học bắt đầu với những câu hỏi như: "Tại sao các hành động dễ thương được ca ngợi?" Loại người quý tộc coi mình như là người định đoạt các giá trị; họ không cần được sự tán thành; họ ra phán quyết: "Cái gì thiệt hại cho tôi là thiệt hại tự bản chất của nó"; họ biết chỉ có họ là người ban vinh dự cho các sự vật; họ là người tạo ra các giá trị. Họ tôn vinh tất cả những gì họ nhận ra nơi họ: đó là đạo đức học tự tôn vinh. Kẻ quý tộc tôn vinh nơi bản thân mình con người có sức mạnh, vì chính họ có sức mạnh trên chính bản thân họ, họ biết cách để nói và biết cách để giữ im lặng, họ cảm thấy sung sướng khi bắt bản thân họ chịu đựng sự khắc khổ và cứng rắn, và cung kính tất cả những gì là khắc khổ và cứng rắn. "Wotan đã đặt một quả tim cứng rắn trong lòng tôi", một truyện cổ Scandinavia kể: đó là câu được thốt ra một cách hợp lý từ tâm hồn một người Viking kiêu hãnh. Loại người như thế thậm chí hãnh diện vì không được sinh ra để có lòng cảm thông; người hùng của câu truyện còn thêm: "Ai không có một quả tim cứng rắn khi còn trẻ, sẽ chẳng bao giờ có một quả tim như thế". Những kẻ quý tộc và dũng cảm có lối suy nghĩ như thế là những kẻ xa rời nhất đối với đạo đức học coi sự thông cảm, hay hành động vì lợi ích của người khác, hay tính vô tư (désintéressement), là đặc điểm của đạo đức; tin vào bản thân mình, hãnh diện về mình, là kẻ thù triệt để của "sự vô ngã", rõ ràng thuộc về nền đạo đức học quý tộc.

Với loại đạo đức thứ hai, đạo đức nô lệ thì khác. Giả sử những người bị lạm dụng, bị áp bức, đau khổ, tù đày, nô lệ, yếu đuối, và những người thiếu tự tin, mà phải giảng đạo đức, họ sẽ cho cái gì là yếu tố chung trong sự đánh giá đạo đức của họ? Có lẽ là một thái độ ngờ vực bi quan đối với hoàn cảnh con người, có lẽ là một sự kết án con người, cùng với hoàn cảnh của họ. Người nô lệ có cái nhìn không thuận lợi về đức hạnh của kẻ mạnh; họ có sự hoài nghi và không tin cậy, một sự ngờ vực tinh tế về tất cả những gì là "tốt" đáng được ca ngợi - họ sẽ sẵn sàng tự thuyết phục mình rằng chính hạnh phúc đang có đó không phải là chân chính. Mặt khác, cái đức tính dùng để xoa dịu sự hiện hữu của những người đau khổ được làm nổi bật và sáng tỏ; đây là chỗ mà cái thiện cảm, tử tế, giúp đỡ, nồng hậu, kiên nhẫn, chăm chỉ, khiêm tốn, và thân thiện đạt được danh dự: vì ở đây, các đức tính này là những đức tính ích lợi nhất, và hầu như là những phương tiện duy nhất để nâng đỡ gánh nặng của đời sống. Đây chính là chỗ phát sinh nguồn gốc của phản đề nổi tiếng "thiện" và "ác": - quyền lực và sự nguy hiểm được coi là nằm trong cái ác, một sự dễ sợ, tinh vi, và sức mạnh, không chịu bị khinh bỉ. Vì vậy, theo đạo đức nô lệ, con người "ác" khơi dậy sự sợ hãi: theo đạo đức ông chủ, chính người "tốt" khơi dậy sự sợ hãi và tìm cách khơi dậy nó, trong khi người xấu bị coi là người đáng bị khinh bỉ. Sự tương phản đạt mức cao nhất khi mà, theo hậu quả lôgích của đạo đức nô lệ, cả người "tốt" của đạo đức này cũng mang một chút đáng dấp của sự khinh bỉ; bởi vì theo lối tư tưởng nô lệ, người tốt trong mọi trường hợp phải là con người an toàn: họ là người tốt bụng, dễ bị lừa, có lẽ hơi khờ, un bonhomme. Ở đâu đạo đức nô lệ thịnh hành, ngôn ngữ cho thấy một khuynh hướng coi các từ "tốt" và "khờ" gần như đồng nghĩa. - Một

sự khác biệt cơ bản cuối cùng: niềm khao khát tự do, bản năng tìm hạnh phúc và sự tinh luyện cảm giác tự do về nền đạo đức nô lệ một cách tất yếu, cũng như sự giả tạo và ham thích được kính trọng và sùng bái là những triệu chứng thường xuyên của một lối suy nghĩ và phán đoán kiểu quý tộc.

Friedrich NIETZSCHE, Bên kia Thiện ác

SCHOPENHAUER, NHÀ GIÁO DỤC (Schopenhauer als Erzieher - SCHOPENHAUER, L'Éducateur)

Về tác phẩm này, chính Nietzsche viết: "... Ai cảm được điều mà ở loài người hỗn tạp ngày nay ta đã bắt gặp một cá nhân toàn diện, thông suốt từ trong ra ngoài, được trang bị bằng những kết cấu đặc biệt, không ngại ngần, không vấp vấp, kẻ đó sẽ hiểu được hạnh phúc và nỗi bàng hoàng của tôi khi khám phá ra Schopenhauer. Tôi có cảm giác mình đã tìm thấy nhà triết học, nhà giáo dục học hằng bao lâu đã moi mòn con mắt đợi. Tôi gắng hết sức mình để lãnh hội những gì ở bên kia sách vở, để hình dung con người sinh động còn lưu lại cho tôi bản chúc thư vĩ đại, kẻ chỉ chọn lựa người thừa kế ở những ai muốn và có thể làm hơn một người đọc: là con và là học trò".

Niềm ghê tởm của các thế hệ tương lai sẽ ra sao khi họ phải lãnh phần gia tài thừa hưởng do thời đại này để lại, thời đại bị điều khiển, thống trị bởi những kẻ không phải là những con người sinh động, nhưng là những bọn người đồng nhất, giống nhau, người này y hệt người kia, những bọn nô lệ của công luận, bàng quan! Chính vì vậy thời đại của chúng ta sau này hẳn sẽ xuất hiện với các thế hệ tương lai như là một thế kỷ u tối nhất, xa lạ nhất, vì đó là thời đại phi nhân nhất trong lịch sử. Khi tôi đi rảo qua những con đường mới đắp ở mấy thành phố của chúng ta, tôi tự nhủ rằng tất cả những mái nhà kia do một thế hệ bọn thủ cựu xây dựng chừng một trăm năm nữa rồi sẽ chẳng còn gì, và lúc đó thứ tư tưởng của những người xây cất chúng cũng tiêu huỷ theo thôi. Trái lại, niềm hy vọng chói loà làm đập rộn ràng trái tim, của những kẻ không cảm thấy mảy may nào mình là công dân của thời đại này sẽ ra sao, sẽ cao lớn đến đâu, vì nơi đâu họ bắt buộc phải cộng tác để giết thời đại của mình và cùng chết theo với nó, cho đến khi ngược lại họ đánh thức được triều đại mình nơi đời sống, để cùng sống sót lại với nó và trong nó.

Nhưng dù ngay khi tương lai không bảo đảm một hy vọng nào đi nữa, cuộc sống lạ lùng của ta trong thời hiện đại cũng là cái khích lệ mãnh liệt, bắt ta phải sống theo khuôn khổ của riêng ta, theo lẽ luật của riêng ta, tôi muốn nói cái sự kiện không thể giải thích nổi là chúng ta sống rõ ràng ở ngày nay, trong khi chúng ta sử dụng để khai sinh cái trương độ vô hạn của thời gian, chúng ta chỉ có một khoảng thời gian ngắn ngủi là ngày hiện tại đây thôi, và ta phải, trong cái phút giây khoảnh khắc có, chứng minh cho được với lý lẽ và mục đích nào mà ta xuất hiện vào ngày hôm nay đây. Chúng ta phải hoàn toàn gánh lấy trách nhiệm của cuộc sống riêng ta, và vì thế, ta phải cương quyết làm hoa tiêu thực sự cho đời mình, để không cho phép nó giống với một sự tình cờ đáng cay, nghiệt ngã nào. Phải xấp đến gần nó với gan góc, với bạo dạn chừng nào cũng được, vì rồi sao đi nữa chúng ta cũng sẽ mất nó. Tại sao phải bám vào mảnh đất này, vào nghề nghiệp kia, tại sao phải chõ tai vào lời lẽ thị phi của anh hàng xóm lắm điều? Thật là què mùa quá đôi khi nguyên phải vâng theo những ý tưởng chẳng giúp ích được gì, ở cách xa đây hàng trăm dặm đường dài. Phương Đông và Phương Tây, đó là những đường ranh có người vạch ra để lừa bịp tính nhút nhát của mình. Cõi lòng người trẻ trung tự nhủ: "Ta sắp toan nắm được tự do". Vì cái tình cờ, cái số mệnh luôn mong hai nước thù nhau, giết nhau, luôn mong một cái biển ngăn cắt đôi hai lục địa, hay lại rao giảng ở đây một thứ tôn giáo chẳng hề có ở mấy ngàn năm

trước. Chẳng có ai dựng được thay anh những nhịp cầu buộc anh phải vượt, chỉ có riêng anh mới bắt được cho mình để bước qua con sông biến dịch là cuộc đời. Không một ai cả, trừ anh. Hẳn là có trăm con đường mòn, cả vụn cây cầu, và bao nhiêu kẻ nửa thần nửa thánh sẽ sẵn sàng mang hộ anh qua sông, nhưng chính anh phải tiêu pha cuộc đời mình, phải cầm cố nó đi, dù cho anh phải đánh mất luôn nó. Trên đời chỉ có một con đường độc nhất cho anh đi. Nhưng nó sẽ dẫn đến đâu? Ô hay, sao lại hỏi chi kỳ lạ vậy, hãy đi đã? Ai là kẻ đã đưa ra nguyên tắc này. "Một kẻ chỉ đi cao lên được mãi khi y không biết con đường sẽ dẫn mình đến đâu".

Nhưng làm thế nào ta tìm lại được chính chúng ta? Làm sao con người có thể biết về mình? Đó là một việc tối tăm, mù mịt. Và thực ra, con thỏ rừng có đến bảy lớp da. Nên con người cũng phải tự lột bảy mươi lần da của mình mới nhủ được: Đây mới chính thực là cái ta, chứ không là lớp da bọc bên ngoài. Một công việc khó nhọc và hiểm nghèo là đào sâu vào chính ta, là mạnh bạo đi thẳng xuống tận cùng hiện hữu ta bằng con đường ngắn nhất, phải làm sao suýt gây nên thương tích cho mình, nặng nề đến nỗi không vị thầy thuốc nào chữa khỏi, và hơn nữa, tất cả đều cần thiết phải mang chứng tích của những gì là ta, từ tình thân cũng như thù hận, cái nhìn lúc siết chặt bàn tay, trí nhớ và lãng quên, sách vở và nét chữ ta vạch xuống đầu ngọn bút. Nhưng ở đây làm sao phải thiết lập bảng câu hỏi cơ bản. Người trẻ tuổi kia ngắm nhìn đoạn đời đã đi qua của mình, tự bảo: "Có đúng là anh đã thực sự yêu thương cho đến ngày nay? Anh tự cảm thấy mình bị lôi cuốn về cái gì, cảm thấy trong cùng một lúc mình bị đè nén, được thoả mãn bởi cái gì? Hãy nhìn rảo đi một lượt chuỗi dài các vật thể được sùng bái, tù bản chất và kế tục nhau, chúng sẽ phát hiện cho anh một quy luật, quy luật cơ bản của bản ngã anh, của con người anh. Hãy so sánh chúng với nhau, nhìn xem chúng cùng bồi đắp, cùng toả rộng, cùng vượt qua, cùng soi sáng lẫn nhau ra sao, bằng cách nào chúng hình thành một chân thang nhiều bậc dùng để đưa anh lên cao đến tận bản ngã mình. Bởi vì hiện hữu thực sự của anh nằm lơ lửng trong tận cùng con người anh; nó đặt ở cao vô cùng trên anh, hay ít nữa cũng ở trên những điều anh thường quen tự nhận cho mình. Những nhà giáo dục đích thực của anh, những người tác tạo nên anh, phát hiện cho anh thấy cái chi là ý nghĩa nguyên thủy và bản thể chủ yếu của hiện hữu anh, những cái chống lại mọi hình thái giáo dục, mọi sự tác thành, và trong tất cả trường hợp, là một thực tế khó đạt được, một chùm liên hệ chặt chẽ và nghiệt ngã; những nhà giáo dục của anh sẽ chẳng là gì hết nếu họ không phải là những người giải phóng anh. Đó chính là điều huyền bí của mọi sự tác thành, nó không nhằm mang lại cho ta tay chân bằng gỗ, mắt mũi bằng nhựa, tóc tai bằng tơ, vì nếu mang lại cho ta những món quà như thế, nó chỉ là một thứ giáo dục giả tạo; nhưng không, nó phải là một sự giải phóng hoàn toàn, nó nhổ tận gốc loài cỏ xấu, bứng tận chân cái đồ nát điều tàn, nó là thuốc diệt trừ loài sâu bọ giết hại mầm cây, nó là ánh sáng và hơi ẩm tuôn trào, là tiếng tí tách ngọt ngào của một trận mưa đêm, nó là sự bất chước, là lối lập lại, là cách yêu chuộng khôn lường của thiên nhiên trong cái chi chứa đầy tình mẹ và đầy từ bi nhất, nó là phần bổ khuyết để ngăn ngừa những cơn trở mình dữ dội và tàn hại của thiên nhiên, và từ đây nó đã biết biến đổi ra tốt lành, ra điều ích lợi khi phủ lên đó một khuôn màn mỗi lúc thiên nhiên tỏ ra cay nghiệt và biểu lộ nỗi buồn thảm không ai hiểu được.

Rõ ràng là cũng có những phương cách khác để thoát khỏi cơn hôn mê thường bao phủ quanh ta bóng đêm dày, để còn tìm lại chính ta, nhưng nói thật là tôi không rõ cách nào tốt đẹp hơn bằng cách nghĩ đến những kẻ sẽ là bậc thầy, là nhà giáo dục của ta. Do đó ngày nay tôi nhớ đến một vị thầy duy nhất, người khởi xướng độc tôn mà tôi có thể ca ngợi, Arthur Schopenhauer. Về phần những kẻ khác xin lần lượt nói đến sau.

Friedrich NIETZSCHE, Schopenhauer nhà giáo dục.

ZARATHUSTRA ĐÃ NÓI NHƯ THẾ (Also sprach Zarathustra - Ainsi parlait Zarathoustra)

Đây là một tác phẩm thơ-văn xuôi triết học độc đáo mà chính tác giả của nó đã coi là cuốn Phúc âm thứ năm, chứa đựng những điều kỳ tuyệt vô song mà từ trước đến nay chưa có ai nói đến, chưa có ai làm được như thế. Hai đề tài trọng tâm của tác phẩm là: Siêu nhân (der *Uebermensch* - le *Surhomme*) và Hồi quy vĩnh cửu (die *ewig Rckkehr* - Le *Retour éternel*).

Coi mình có sứ mệnh của một nhà tiên tri (qua hình tượng Zarathustra) truyền bá những tư tưởng mới, tín ngưỡng mới cho chúng sinh, Nietzsche cũng hoàn toàn ý thức được vai trò sáng tạo của mình và khẳng định người sáng tạo trước hết phải là người huỷ diệt và đập phá tan tành mọi giá trị.

Với Nietzsche các triết gia đích thực phải là người lập pháp và ra mệnh lệnh, phải giải quyết trước tiên vấn đề "Đi về đâu?" và "Vi mục đích gì?" cho con người bởi lẽ con người về bản chất là ý chí hùng dũng vươn tới quyền lực, vừa là sự suy tàn, vừa là sự chuyển tiếp. Sự vươn lên vượt qua chính mình phải nhằm hướng trở thành siêu nhân. Đó là ý nghĩa của trái đất.

* Ba bài trích dưới đây từ Zarathustra đã nói như thế chúng tôi mượn bản dịch từ Đức ngữ của dịch giả Trần Xuân Kiêm, Nxb Văn học, 1999.

TỰ NGÔN CỦA ZARATHUSTRA

1

Năm ba mươi tuổi, Zarathustra rời xứ và hồ lên núi. Trên núi cao Zarathustra hưởng thụ tinh thần và nỗi cô đơn của mình triền miên không hề mệt mỏi trong suốt mười năm. Nhưng sau cùng, tâm hồn Zarathustra biến đổi: một buổi sáng nọ, thức giấc cùng bình minh, Zarathustra tiến đến trước mặt trời và thốt ra những lời sau:

Hỡi thiên thể vĩ đại kia! Hạnh phúc của mi sẽ ra sao nếu không có những người mà mi soi chiếu?

Mười năm nay kể từ khi đến với hang đá của ta, mi sẽ chán nản mệt mề với ánh sáng và quỹ đạo của mi, nếu không có ta cùng con ó và con rắn của ta.

Nhưng chúng ta đợi chờ mi mỗi sáng mai, chúng ta đã dùng phần dư thừa của mi và đã cảm tạ mi.

Giờ đây ta đã chán ngán sự khôn ngoan của ta, như con ong đã hút quá nhiều mật ta cần có những bàn tay vươn về với ta.

Ta muốn ban cho và phân phát, mãi đến lúc những kẻ hiền minh giữa loài người lại trở nên hạnh phúc vì sự điên cuồng của họ, và những kẻ nghèo nàn được sung sướng vì sự giàu có của mình.

Chính vì thế ta phải đi xuống tận những chiều sâu tương tự như mi mỗi buổi chiều khi mi biến mình sau biển cả, mang theo ánh sáng rạng rỡ cho thế giới lòng đất, hỡi vì tinh tú giàu sang vô lượng kia!

Ta phải biến mất như mi, ta phải lặn tắt - nói theo những người mà ta khao khát xuống cùng họ.

Vậy thì, hỡi con mắt tĩnh lặng kia ơi, hãy chúc cho ta, mi, kẻ có thể ngắm nhìn mà không thêm thường đồ ký một hạnh phúc đâu có quá đà.

Mi hãy chúc cho chén rượu muốn tràn, cho chất nước óng vàng chảy tuôn từ đó và mang theo khắp nơi phản ánh hạnh phúc tối đại của mi.

Mi hãy nhìn đây! Chén rượu này lại muốn cạn không và Zarathustra muốn trở lại làm người.

Cuộc hạ san của Zarathustra bắt đầu như thế.

2

Zarathustra một mình xuống núi và không gặp một ai. Nhưng khi Zarathustra tiến vào rừng, thời trước mặt hắn bất ngờ hiện ra một lão trượng, ông lão đã rời chiếc chòi canh thánh thiện của mình để đi tìm rễ cây trong rừng. Và lão trượng đã nói với Zarathustra như vậy:

-Người lữ khách đó không xa lạ với ta; cách đây nhiều năm rồi hắn có lần qua đây. Hắn tên là Zarathustra, nhưng hắn đã biến đổi.

Lúc ấy người đã mang tro tàn của người về núi nay người lại muốn mang lửa nồng về thung lũng hay sao? Người há không sợ hình phạt dành cho kẻ đã gây ra hoả hoạn?

Phải rồi, ta đã nhận ra Zarathustra. Mắt hắn trong suốt và miệng hắn chẳng biểu lộ nét nào chán ngán. Hắn chẳng bước đi như đang khiêu vũ đó sao?

Zarathustra đã biến đổi. Hắn đã tự hoá thân thành trẻ thơ, hắn đã giác ngộ: giờ đây người còn tìm chi bên những người đang mê ngủ?

Người sống trong cô đơn như sống giữa lòng biển cả dạt dào, và biển cả mang người đi. Khổ thân cho người, vậy ra bây giờ người lại muốn dạt tấp vào bờ? Khổ thân cho người, giờ người lại muốn tự mình kéo lôi theo thân xác?

Zarathustra trả lời "Tôi yêu loài người".

- Vậy thì, nhà hiền triết bảo, tại sao ta lại đi vào rừng và đi trong nỗi cô đơn? Không phải vì ta đã quá yêu thương loài người sao?

Giờ đây ta yêu Thượng đế; ta không yêu thương gì loài người. Dưới mắt ta, loài người là một cái gì quá đỗi bất toàn. "Tình yêu loài người sẽ giết chết ta".

Zarathustra đáp: "Nào tôi có nói đến tình yêu đâu! Tôi đến hiến cho loài người một tặng phẩm".

Vị thánh tiếp lời:

- Đừng ban cho loài người điều gì cả. Tốt hơn hết người nên tháo gỡ họ ra khỏi một cái gì đó và giúp họ mang vác nó, chẳng gì quý hơn thế đối với họ; miễn là chính bản thân người, điều đó cũng làm người thoải dạ!

Và nếu người muốn ban cho, thì đừng ban cho họ cái gì vượt quá một của bố thí và hãy chờ họ đến ăn mày nơi người!

Zarathustra đáp:

- Không, tôi không bố thí. Tôi không đủ nghèo để làm việc bố thí.

Vị thánh bật cười vì lời lẽ của Zarathustra và nói như vậy: "Vậy thôi người hãy cố gắng làm cho họ chấp nhận kho tàng của người. Họ nghi ngờ những ẩn sĩ cô đơn và không tin rằng chúng ta đến để gia ơn ban phát cho họ.

Đối với họ, những bước chân của chúng ta vang lên trên đường phố mang một âm thanh quá đỗi tịch liêu. Họ lại còn sinh lòng lo ngại khi ban đêm nằm ngủ trên giường, họ nghe tiếng một người lặng lẽ bước đi ngoài đường phố, rất lâu trước khi mặt trời ló dạng, có lẽ họ tự hỏi mình: "Kẻ trộm kia đang làm gì vậy?"

Người đừng nên đến với loài người, hãy ở lại với con thú rừng cao! Tốt hơn người nên đến với những con thú! Tại sao người lại không muốn được như ta, một con gấu già giữa đàn gấu, một con chim giữa bầy chim?".

- "Và vị thánh làm gì trong rừng sâu?" Zarathustra lên tiếng hỏi.

Vị thánh trả lời: "Ta sáng tác những bản nhạc và hát vang lên, và khi sáng tác, ta cười, ta khóc, ta gầm gừ: đó là cách ta ca ngợi Thượng đế.

Bằng những bài ca, những tiếng khóc tiếng cười, tiếng gầm gừ, ta tạ ơn Thượng đế của ta. Nhưng còn người, người mang đến món quà gì cho chúng ta?"

Khi Zarathustra nghe hết những lời này, hấn cúi chào, vị thánh và bảo: "Tôi có thể cho ngài gì đây? Thôi, xin ngài hãy để tôi đi ngay, cốt cho tôi đừng lấy của ngài món gì cả!". Rồi hai người, ông lão và người đàn ông chia tay nhau như thế, tươi cười như hai đứa bé.

Nhưng khi Zarathustra một mình, hấn tự hỏi lòng: "Có thể như thế được chăng? Vị thánh già nua sống trong rừng thẳm ấy hãy còn chưa biết Thượng đế đã chết rồi sao?".

3

Khi Zarathustra đặt chân vào thành phố gần nhất ven rừng, hấn gặp một đám đông đang tụ họp trên công trường, vì người ta bảo rằng một người làm trò đi xiếc dây sắp biểu diễn. Và Zarathustra nói với dân chúng như vậy:

Ta rao giảng với các người về Siêu Nhân. Con người là cái gì cần phải vượt qua. Các người làm gì để vượt qua con người?

Cho đến nay tất cả những sinh vật đều đã sáng tạo nên một cái gì vượt quá chúng, các người lại muốn mình là nghịch triều trong con sóng lớn ấy, muốn quay trở lại với con thú hơn là vượt qua con người sao?

Con khi đối với con người là gì? Một đối tượng cười nhạo hay một sự hổ thẹn đầy đớn đau. Và con người cũng phải như thế đối với Siêu Nhân: một đối tượng để cười nhạo hay một hổ thẹn đớn đau.

Các người đã vượt qua con đường dẫn từ loài sâu bọ đến loài người, nhưng về nhiều phương diện, các người vẫn còn là loài sâu bọ. Xưa kia các người đã là loài khỉ và cả bây giờ nữa, con người còn khỉ hơn bất luận con khỉ nào.

Ngay kẻ hiền triết nhất trong các người cũng chỉ là một cái gì phân tán và hỗn tạp: nửa cây nửa ma. Thế mà, ta có mời gọi các người trở thành cây cối hay ma quỷ không?

Này đây, ta rao dạy cho các người Siêu Nhân!

Siêu Nhân là chiều hướng, là ý nghĩa của trái đất. Ý chí các người phải bảo: Siêu Nhân phải là chiều hướng, ý nghĩa của trái đất.

Hỡi những người anh em, ta van xin các người, hãy trung thành với mặt đất và chớ có tin những kẻ nói với các người về hy vọng lững lờ bên trên bề mặt đất! Họ là những kẻ đầu độc, dẫu họ có ý thức điều đó hay không.

Họ là những kẻ khinh miệt đời sống, những kẻ hấp hối và cũng chính là những kẻ bị đầu độc, mặt đất đã quá mệt mỏi chán chê họ: họ hãy cút đi cho khuất mắt!

Xưa kia, bóng bở Thượng đế là lời bóng bở nặng nhất, nhưng Thượng đế đã chết và cùng chết theo Thượng đế là những kẻ bóng bở ấy. Giờ đây, điều đáng kinh khiếp hơn nhiều, là bóng bở mặt đất và coi trọng ruột rà của cõi bất khả thấu nhập hơn ý nghĩa, chiều hướng của mặt đất!

Xưa kia, linh hồn đưa mắt nhìn thân xác với vẻ khinh miệt, và lúc bấy giờ, chẳng có gì cao cả hơn sự khinh miệt ấy: linh hồn muốn cho thân xác ốm o, khả ố, đói khát! Làm thế, linh hồn tưởng là đã thoát được thân xác, thoát được thân xác và mặt đất!

Ôi! Tám linh hồn ấy đã còn ốm o, khả ố, đói khát: và sự tàn bạo là nỗi khoái lạc của linh hồn này.

Nhưng các người nữa, hỡi những người anh em của ta, hãy nói cho ta biết: thân xác các người báo hiệu gì được cho linh hồn các người? linh hồn các người há chẳng phải là sự nghèo nàn, như bản cùng sự tự mãn đáng thương sao?

Thật ra, con người là một dòng sông như bản. Phải là biển cả bao la mới có thể dung thông tiếp nhận một dòng sông uest trược mà không bị ô nhiễm.

Này đây, ta rao giảng cho các người về Siêu Nhân. Siêu Nhân là biển cả bao la, nơi cơn khinh bỉ... ngút ngàn của các người có thể đến chìm mình vào đó.

Còn gì cao nhã trác việt có thể đến với các người cho bằng giờ phút của sự khinh bỉ ngất trời? Giờ phút mà ngay cả hạnh phúc, lý trí cùng đức hạnh của các người cũng biến thành kinh tởm.

Giờ phút mà các người bảo rằng: "Sá gì hạnh phúc của ta! Hạnh phúc ấy là sự nghèo nàn, như bản và sự tự mãn đáng thương. Thế mà, hạnh phúc của ta lẽ ra phải làm cho chính cuộc hiện sinh thành chính

đáng!"

Giờ phút mà các người bảo rằng: "Sá gì lý trí ta! Lý trí ấy có khát khao hiểu biết, như con sư tử khát khao miếng ăn không? Lý trí chỉ là sự nghèo nàn, nhờ bản và sự tự mãn đáng thương!"

Giờ phút mà các người bảo rằng: "Sá gì sự công chính của ta! - Chẳng có lửa nồng nàn bao phủ trong ta. Thế mà, kẻ công chính giống như một thỏi than nóng bỏng!"

Giờ phút mà các người bảo rằng: "Sá gì sự thương hại nơi ta! Lòng thương lại há chẳng phải là cây thập giá nơi thiên hạ đóng đinh kẻ yêu thương loài người sao? Nhưng lòng thương hại của ta không phải là một cuộc đóng đinh".

Các người đã nói như vậy bao giờ chưa? Các người đã từng hét lớn như vậy bao giờ chưa? Hỡi ôi! Chớ gì ta từng được nghe các người hét to lên những lời như thế!

Không phải tội lỗi, nhưng chính sự tự mãn của các người đang kêu gào chống lại trời xanh, chính sự bủn xỉn của các người, ngay cả trong tội lỗi, đang ra sức kêu gào với trời xanh!

Vậy thì đâu là làn chớp dữ liếm lưỡi vào các người? Đâu là cơn điên cuồng phải thấm nhập vào các người?

Này đây, ta rao giảng cho các người về Siêu nhân: "Siêu nhân chính là làn chớp dữ đó!"

Khi Zarathustra đã nói như thế, có một kẻ trong đám đông kêu to lên: "Chúng tôi nghe nói khá nhiều về người đi dây làm xiếc rồi: hãy cho chúng tôi thấy mặt y mà thôi!". Và cả đám dân chúng rộ lên cười Zarathustra. Nhưng người đi dây làm xiếc lại tưởng thiên hạ nói đến mình, nên liền khởi đầu biểu diễn.

4

Trong khi đó Zarathustra lặng nhìn đám dân chúng lòng đầy kinh ngạc. Rồi Zarathustra lên tiếng:

Con người là một sợi dây căng thẳng giữa con thú và Siêu nhân - sợi dây căng ngang một hố thẳm.

Vượt qua hố thẳm: nguy hiểm; cất bước giữa đường đi: nguy hiểm, nhìn lại đằng sau: nguy hiểm - rùng mình sờn gai ốc và đứng dừng: nguy hiểm.

Điều cao đại nhất nơi con người nằm ở chỗ con người là một chiếc cầu chứ không phải là một mục tiêu; điều mà ta có thể yêu thương nơi con người là một sự chuyển tiếp và một sự suy tàn.

Ta yêu những kẻ nào chỉ biết sống bằng cách làm cho mình trầm một, diệt vong, vì họ đang bước qua bờ bên kia.

Ta yêu những kẻ khinh bỉ ngất trời, vì họ chính là những kẻ ngưỡng mộ mê cuồng, những mũi tên của khát vọng lao vút qua bên bờ bên kia.

Ta yêu những kẻ không để tâm tìm kiếm bên kia những vì sao một lý lẽ diệt vong hay để hy sinh, mà chỉ hy sinh dâng hiến cho mặt đất, để một ngày kia, thời đại của Siêu nhân ngự trị trên mặt đất.

Ta yêu những kẻ nào sống để hiểu biết và muốn hiểu biết để cho một ngày kia Siêu nhân được sống mãi. Như thế là họ cũng ước muốn chính sự suy tàn của mình.

Ta yêu kẻ nào làm việc và phát minh, để xây dựng nơi trú ngụ cho Siêu nhân, để sửa soạn đất đai, thú vật cùng cây cối cho Siêu nhân xuất hiện: vì như thế là ước muốn chính sự suy tàn của mình.

Ta yêu kẻ nào yêu mến chính đức hạnh của họ: bởi vì đức hạnh là một ý chí muốn sự suy tàn, và một mũi tên của khát vọng.

Ta yêu kẻ nào không dành lại cho mình một mảnh nhỏ nào của tinh thần, kẻ nào muốn hoàn toàn là tinh thần của đức hạnh mình: vì với tư cách là tinh thần như thế, họ vượt băng qua cầu.

Ta yêu kẻ nào biến đức hạnh mình thành xu hướng ưa thích và vận mệnh của chính mình: vì như thế, do tình yêu đức hạnh của chính mình, họ mới khát khao sống thêm và đừng sống thêm nữa.

Ta yêu kẻ nào không khát khao có quá nhiều đức hạnh. Có nhiều đức hạnh trong một đức hạnh duy nhất hơn là trong hai đức hạnh: đây là một nút thắt nơi đan kết số mệnh.

Ta yêu kẻ nào có linh hồn phong phú, không muốn người khác cảm ơn mình và cũng chẳng muốn hỏi trả: bởi vì họ luôn luôn ban bố và không muốn trì thủ lấy cho mình.

Ta yêu kẻ nào hồ thẹn khi vận hên ngã về với mình, và tự đặt câu hỏi: ta có gian lận chăng? - bởi vì họ muốn diệt vong.

Ta yêu kẻ nào ném ra những lời vàng ngọc đằng trước những hành vi của họ và luôn luôn giữ đúng hơn những gì mình hứa: bởi họ muốn chính sự suy tàn của mình.

Ta yêu kẻ nào biện chính cho những người trong quá khứ, vì họ muốn diệt vong bởi những người hiện tại.

Ta yêu kẻ trừng phạt Thượng đế của mình vì yêu Thượng đế đó: cần phải để cho cơn phẫn nộ của Thượng đế họ làm họ diệt vong.

Ta yêu kẻ nào tâm hồn tràn đầy sâu thẳm, ngay cả trong vết thương, kẻ mà một tai ương nhỏ bé nhất cũng có thể làm họ diệt vong; vì họ sẽ hân hoan vượt qua cầu không hề do dự.

Ta yêu kẻ nào tâm hồn tràn đầy viên mãn đến độ tự quên chính mình, và tất cả mọi sự đều được curu mang trong họ: như thế tất cả mọi sự sẽ trở thành sự suy tàn của chính họ.

Ta yêu kẻ nào tự do tự tại trong tâm hồn và trong tinh thần: như thế đầu óc của họ chỉ dùng làm ruột rà cho quả tim, nhưng quả tim họ kéo họ về sự suy tàn.

Ta yêu những kẻ nào tựa như những giọt nặng đáng kiên trì rơi từng giọt một từ tầng mây tối ám lơ lửng trên đầu loài người: họ báo trước lần chớp dữ đang đến và diệt vong với tư thế là những người tiên báo.

Này đây, ta là một đáng tiên tri của sấm sét, một giọt nặng rơi từ mây xuống: sấm sét tên là Siêu nhân.

Friedrich NIETZSCHE, Zarathustra đã nói như thế.

VỀ BA CUỘC HOÁ THÂN

Ta sẽ thuyết minh cho các người nghe về ba cuộc hoá thân của tinh thần: làm thế nào tinh thần trở thành lạc đà, làm thế nào lạc đà trở thành sư tử, và sau cùng làm thế nào sư tử trở thành trẻ thơ.

Có rất nhiều gánh nặng đối với tinh thần dũng mãnh kiên trì được sự tôn kính khích động: dũng lực của tinh thần ấy đòi hỏi những gánh nặng nặng nề nhất.

Có cái gì nặng nề đâu? Tinh thần can đảm cất tiếng hỏi như thế; rồi nó quỳ gối như con lạc đà và muốn người ta chất thật nặng lên lưng mình.

Hỡi kẻ anh hùng, đâu là gánh nặng nặng nề nhất để cho tôi cất lên mình tôi và để cho sức mạnh của tôi được vui hưởng? - tinh thần can đảm lên tiếng nói như thế.

Há chẳng phải là điều xúc phạm đến lòng kiêu hãnh của mình? Làm biểu lộ cơn điên nơi mình để biến trí tuệ hiển minh thành trò cười thiên hạ?

Hoặc giả là điều này: Từ bỏ chính nghĩa mình đứng vào lúc nó đang xưng vinh sự chiến thắng? Leo lên những đỉnh núi cao để căm dỗ kẻ căm dỗ?

Hoặc giả là điều này: Sinh sống bằng những trái dẻ rừng cùng cỏ non của tri thức, và chịu đựng cơn đói cào nát tâm hồn, vì tình yêu chân lý?

Hoặc giả là điều này: ngã bệnh và xua đuổi hết những kẻ an ủi đi, để kết bạn với những người điếc, những người chẳng hề nghe được những gì người muốn nói?

Hoặc giả là điều này: lặn sâu xuống dưới làn nước đục, nếu đó là nước chân lý, và không xua đuổi hết những con ếch lạnh cùng những con cóc nóng hôi hổi?

Hoặc giả là điều này: yêu thương kẻ khinh bỉ ta và đưa tay về phía ma quỷ muốn làm ta khiếp hãi?

Tinh thần dũng mãnh nhận lãnh tất cả những gánh nặng đó: như con lạc đà vừa được chất hàng xong, vội vã lên đường về sa mạc, tinh thần dũng mãnh cũng vội vàng về với sa mạc của mình như thế.

Nhưng giữa lòng sa mạc hoang liêu cô độc nhất, thành tựu cuộc hoá thân thứ nhì: ở đây tinh thần biến thành sư tử, tinh thần muốn chinh phục tự do và làm chủ sa mạc riêng của mình.

Ở đây tinh thần kiêm vị chủ cuối cùng của nó: tinh thần muốn làm kẻ thù của người chủ ấy, và làm kẻ thù của vị Thượng đế cuối cùng của mình; để đạt đến chiến thắng vinh quang, tinh thần muốn chiến đấu với con đại khủng long. Con đại khủng long ấy mà tinh thần thôi còn muốn gọi là Thượng đế hay Chủ Nhân nữa? Con đại khủng long ấy là "Mi phải". Nhưng tinh thần của con mãnh sư thì bảo rằng "Ta muốn".

Con đại khủng long "Mi phải" rình mò tinh thần dọc đường, lấp lánh ánh vàng dưới chiếc gập có muôn ngàn vảy và trên mỗi chiếc vảy, loé sáng dòng chữ vàng: "Mi phải".

Tất cả giá trị đã được sáng tạo nên, cũng như tất cả những giá trị đang được sáng tạo, đều nằm trong ta. Thực ra, không nên có câu "Ta muốn" nữa! Con đại long ấy nói như thế.

Hỡi những anh em ta, tại sao lại cần đến con mãnh sư của tinh thần? Chúng ta há chẳng có khá đủ loài vật khoẻ mạnh vừa có tinh thần khước từ vừa tuân phục đó sao?

Sáng tạo nên những giá trị mới; - đó là điều mà ngay cả những con mãnh sư cũng chưa làm được: nhưng tự giải phóng mình để tiến đến những sáng tạo mới mẻ, - đấy là điều mà sức mạnh của con mãnh sư có thể làm được.

Tự giải phóng mình, thốt lên tiếng "không" linh thiêng ngay cả với bốn phận: đấy là nhiệm vụ dành cho con mãnh sư, hỡi những anh em của ta.

Chinh phục quyền sáng tạo những giá trị mới, - đấy là cuộc chinh phục khủng khiếp nhất đối với một tinh thần kiên khổ và đầy lòng tôn kính. Thực ra, đối với một tinh thần đấy là một sự đánh cướp và là hành vi của một con thú săn mồi.

Ngày xưa, tinh thần yêu mến câu: "Mi phải" như là điều thiện hảo linh thánh nhất của mình: giờ đây tinh thần phải thấy sự ảo tưởng và độc đoán ngay cả trong điều linh thánh nhất, cốt để tự do giải phóng khỏi yêu mến của mình: cần phải có một mãnh sư cho một cuộc đạo tặc như thế.

Nhưng hỡi các anh em, hãy nói ta nghe, đứa trẻ thơ có thể làm điều gì mà con mãnh sư đã không thể làm được? Tại sao con mãnh sư dữ tợn phải biến thành trẻ thơ?

Trẻ thơ là sự ngây thơ và quên lãng, một sự tái khởi miên viễn, một trò chơi, một bánh xe quay vòng quanh mình, một vận chuyển đầu tiên, một tiếng "Vâng" linh thánh.

Vâng, hỡi các anh em, đối với trò chơi sáng tạo, cần phải có một tiếng "Vâng" linh thánh. Ý chí riêng của chính mình, đấy chính là điều mà hiện giờ tinh thần mong muốn, thế giới riêng của chính mình, đấy là điều mà kẻ đánh mất thế giới muốn chiếm được.

Ta đã nêu ra với các anh em ba sự hoá thân của tinh thần: làm thế nào tinh thần trở thành lạc đà, làm thế nào lạc đà biến thành sư tử, và cuối cùng, làm thế nào sư tử trở thành trẻ thơ".

Zarathustra đã nói như thế. Và, vào lúc này, Zarathustra cư ngụ trong thành phố mà người ta gọi là thành phố Con Bò Tạp Sắc.

Friedrich NIETZSCHE, Zarathustra đã nói như thế.

VỀ NHỮNG CON ĐƯỜNG CỦA KẺ SÁNG TẠO

Hỡi người anh em, mi có muốn bước vào trong nỗi cô đơn hiu hắt? Mi có muốn tìm kiếm con đường dẫn đến bản lại diện mục của mi? Hãy nấn ná và lắng nghe ta nói.

"Kẻ nào đi tìm thì dễ đánh mất chính mình. Mọi cô đơn đều là tội lỗi": đám đông nói như thế. Và mi đã là thành phần của đám đông trong một thời gian dai dẳng.

Giọng nói đám đông vẫn còn vang dội trong đáy sâu tâm hồn mi. Và khi mi bảo: "Ta không cùng chung ý thức với các người nữa", thì đó chính là một lời than van đau đớn.

Bởi vì cũng chính ý thức chung ấy sinh ra nỗi đau này; tia sáng nhạt nhoè cuối cùng của ý thức ấy vẫn còn chiếu dọi trên nỗi buồn của mi.

Nhưng, mi có muốn bước đi trên con đường của nỗi buồn đó, con đường dẫn đến bản lai diện mục của mi? Mi hãy tỏ cho ta biết mi có quyền và lực để bước đi không?

Mi có là một sức mạnh và một quyền lực mới mẻ? Một vận chuyển đầu tiên? Một bánh xe tự xoay động? Mi có thể bắt các vì sao xoay vần quanh mi?

Hỡi ơi! Có quá nhiều nỗi tham lam thèm muốn hướng vọng đến những đỉnh cao! Có quá nhiều những kinh động của những kẻ tham vọng! Hãy tỏ cho ta biết mi không thèm khát cũng chẳng tham vọng!

Hỡi ôi! Có biết bao tư tưởng lớn lại hành động theo lối một chiếc bể thợ rèn: khi căng phồng lên chúng chỉ làm tăng thêm sự trống rỗng.

Mi tự bảo là mình tự do! Ta muốn biết tư tưởng chủ yếu của mi chứ không muốn nghe rằng mi vừa thoát khỏi một chiếc ách.

Mi có phải là người có quyền thoát khỏi một chiếc ách? Nhiều kẻ đã đánh mất luôn giá trị cuối cùng của họ khi vất đi sự nô lệ của mình.

Tự do đối với cái gì? Điều ấy chẳng can hệ gì đến Zarathustra, nhưng con mắt mi phải nói rõ cho ta biết: tự do để cho cái gì?

Mi có thể tự chỉ định thiện, ác cho chính mình và treo ý chí trên đầu mi như một lệ luật? Mi có thể làm cho vị quan toà tự phán xử chính mình và làm kẻ trả thù cho lệ luật do chính tay mi đặt ra?

Cô đơn đối diện với vị quan toà và kẻ trả thù cho lệ luật do chính mình đặt ra, là một điều quá sức khủng khiếp. Tựa hồ một ngôi sao lao mình vào khoảng không trống rỗng, trong hơi thở giá lạnh của cô đơn.

Hiện nay mi còn đang đau khổ vì đám đông phức tạp, vì mi là kẻ đơn nhất, lẻ loi: hiện nay lòng can đảm cùng những hy vọng của mi hãy còn nguyên vẹn.

Nhưng sẽ đến cái ngày mà mi chán nản mệt mỏi cùng với nỗi cô đơn, lòng kiêu hãnh của mi khom lưng cúi mặt, lòng can đảm của mi nghiêng rã sợ hãi. Sẽ có ngày mi hét lớn: "Ta cô đơn!".

Sẽ có ngày mi không còn nhìn thấy điều gì cao đại nơi mi, và điều gì thấp hèn sẽ quá gần gũi. Tư tưởng cao nhã trác tuyệt nhất của mi cũng làm mi kinh hãi như một bóng ma. Sẽ có ngày mi hét to: "Mọi sự đều giả mạo".

Có những tình cảm muốn giết chết kẻ cô thân độc ảnh; nếu thất bại, chúng phải bị con người cô đơn tận diệt. Nhưng còn mi, mi có khả năng làm chuyện đó không? Mi có dám làm một kẻ sát nhân?

Hỡi người anh em, mi đã biết đến chữ "khinh bỉ" rồi chứ? Và nỗi thông khổ nơi lòng công chính của mi bắt buộc mi phải công chính đối với những kẻ khinh bỉ mi, mi cũng biết rồi chứ?

Mi bắt buộc nhiều người phải thay đổi ý kiến của họ về mi, vì thế họ thù ghét mi khủng khiếp. Mi đã tiến lại gần nhưng rồi mi lại vượt bỏ họ, họ không bao giờ tha thứ cho mi chuyện ấy.

Mi vượt bỏ bọn họ: nhưng mi càng phóng lên cao, thì con mắt của những kẻ đổ kỵ lại càng thấy mi nhỏ bé. Thế mà, chính kẻ bay vút lên cao tít là kẻ bị thù ghét nhiều nhất.

"Làm thế nào các người có thể công chính với ta được" - Mi phải nói như thế "Ta đã chọn sự bất công của các người như là phần số dành cho ta".

Bọn chúng ném vút sự bất công cùng những đồ dơ bẩn vào con người cô đơn tuy nhiên, hỡi người anh em của ta, nếu muốn làm một vì sao, thì mi vẫn cứ phải long lanh soi sáng cho bọn chúng.

Mi hãy coi chừng những kẻ thiện hảo và những con người công chính! Chúng thích đóng đinh lên thập giá những người nào đã sáng tạo ra đức hạnh của chúng, - chúng thù hận kẻ cô đơn.

Mi cũng phải đề phòng sự ngây thơ thánh thiện! Tất cả những gì không đơn giản, đều bị nó cho là bất kính, phạm thánh; nó cũng thích vui đùa với lửa - lửa của những dàn hỏa thiêu người.

Và hãy coi chừng sự biểu lộ tình cảm của mi! Kẻ cô đơn thường quá vội đưa tay ra cho người vừa mới gặp gỡ.

Có nhiều kẻ mi không nên quá vội đưa tay ra cho những người vừa mới gặp gỡ.

Có nhiều kẻ mi không nên đưa tay cho họ nắm, mà chỉ nên đưa chân: và ta muốn rằng chân mi cũng có móng vuốt sắc.

Những kẻ thù địch nguy hiểm nhất mi có thể gặp phải vẫn luôn luôn là chính bản thân mi, mi tự rình dò mình ở tận những hang sâu và rừng thẳm.

Hỡi kẻ cô đơn, mi đang theo con đường dẫn đến bản lai diện mục của mình! Và trên con đường này, mi sẽ gặp gỡ chính tự thân cùng bảy con quỷ của mình.

Mi sẽ cảm thấy mình là kẻ tà đạo, phù thủy, bốc sư, điên rồ, nghi hoặc, bất kính, bất lương đối với chính mình.

Mi phải ước ao thiêu huỷ chính tự thân mình trong ngọn lửa của mi; làm sao mi muốn tái sinh dững mảnh như phượng hoàng con, thì trước hết mi không tự thiêu huỷ tan tành tro khói!

Hỡi kẻ cô đơn, mi đang bước đi trên con đường của kẻ sáng tạo: mi muốn sáng tạo nên một vị thần từ bảy con quỷ của mi!

Hỡi kẻ cô đơn, mi đang tự yêu thương, chính vì vậy mi tự khinh bỉ chính mình, như chỉ có những tình nhân mới biết khinh bỉ.

Kẻ tình nhân muốn sáng tạo, vì hắn khinh bỉ sâu sắc! Kẻ nào không biết khinh bỉ chính điều hắn yêu thương tha thiết, kẻ đó biết gì về tình yêu?

Hỡi anh em của ta, hãy bước vào nỗi cô đơn hiu hắt của mi cũng với tình yêu và ý chí sáng tạo, chỉ sau đó sự công chính mới bước theo mi trên đôi chân khập khiễng.

Hỡi anh em, hãy trở về cùng nỗi cô đơn mang theo những dòng nước mắt của ta. Ta yêu thương kẻ nào muốn sáng tạo bằng cách tự vượt bỏ chính mình và suy vi tàn tạ như vậy."

Zarathustra đã nói như thế.

Friedrich NIETZSCHE, Zarathustra đã nói như thế.

Toàn cảnh toán học thế kỷ XIX

(Panorama des mathématiques au XIX e siècle)

Toán học vào thế kỷ XIX đã biết đến một cuộc cách mạng sâu xa và đa dạng. Sâu xa ở chỗ lần đầu tiên toán học trở thành một hoạt động của những nhà chuyên môn, được Nhà nước tổ chức, được giảng dạy trong những định chế chuyên biệt hoá, những đại học, những trường lớn v.v..., qua sự kiện đó, lớp cuốn số đông hơn những người theo học với những điều kiện xã hội khác nhau. Đa dạng ở chỗ do được định chế hoá, các bộ môn toán sẽ phát triển nhanh chóng hơn rất nhiều so với quá khứ, tăng cường sản xuất và đánh dấu sự đa biệt hoá thành những chuyên ngành mà mỗi ngành sẽ biết đến những đột biến nhận thức luận bất khả đảo (irréversibles mutations épistémologiques) gắn liền với tính kỹ thuật và tính phức tạp chưa từng có.

Ở Pháp, tổ chức theo định chế khởi đầu từ cách mạng đi đến việc tạo ra Trường Bách khoa (1794) và Trường Cao đẳng Sư phạm, những lò đào tạo ra nhiều nhân tài lỗi lạc của nước Pháp. Gaspard Monge (1746-1818) và Joseph Louis de Lagrange (1736-1813) là những giáo sư đầu tiên ở trường Bách Khoa. Ở Đức, Alexandre von Humboldt thành lập Đại Học Berlin (1810). Nhiều thành phố Đức khác noi theo tấm gương này, đến độ việc nghiên cứu toán học hết còn là sở hữu đặc quyền của Hàn Lâm viện Khoa học Berlin, mà gây sự quan tâm cho những hiệp hội càng ngày càng rộng lớn hơn. Anh quốc cũng gần gũi hơn với Châu Âu lục địa dưới ảnh hưởng của những nhà toán học như George Peacock (1791-1858), John Herschel (1792-1871), Charles Babbage (1792-1871) những người đã du nhập về quê nhà các phép tính vi nhân (calcul différentiel) của Leibniz. Phần đóng góp của nước Ý, lúc đầu khiêm tốn, trở nên đáng kể vào cuối thế kỷ, nhất là về hình học đại số và hình học vi phân.

Để phổ biến những ý tưởng và công trình của mình các nhà toán học soạn thảo những thủ bản giáo trình và tạo ra những tạp chí mới chúng giữ vai trò những dây chuyền lực qua toàn thể Châu Âu. Họ cũng thành lập những hội thông thái, mỗi hội xuất bản một tờ báo riêng và năm 1897, họ khánh thành cái thông lệ, vẫn còn được giữ cho đến nay, tổ chức hội nghị toán học thế giới cứ bốn năm một lần.

Trên quan điểm nhận thức luận, cuộc cách tân toán học lớn nhất của thế kỷ XIX, gắn liền với tên tuổi của Nicolas Lobatchevsky (1792-1856) và Janos Bolyai (1802-1860), chắc chắn là cuộc cách tân toán học phi - Euclide, nó bao hàm một cuộc xét lại triệt để quan niệm về bản chất các môn toán và tương quan của chúng với thế giới vật lý. Từ thời Euclide, người ta coi công lý như là những chân lý hiển nhiên tương đối với các hình thể của không gian vật lý. Thế mà giờ đây người ta khám phá ra rằng người ta có thể tạo nên những hệ thống mạch lạc lấy ra trong số các công lý sự phủ định chính công lý của Euclide về các đường song song (từ một điểm ngoài một đường thẳng chỉ có thể kẻ một và chỉ một đường song song với đường thẳng đó mà thôi) và rằng những hệ thống này có thể mô tả những đặc tính của không gian vật lý cũng tốt như hệ thống Euclide. Khi đó những công lý hiện ra như là một toàn bộ những giả thuyết mà chức năng không phải là biểu thị thực tại, mà là dùng làm cơ sở để phát triển những xây dựng mà tương quan với thực tại chỉ có tính công cụ và gián tiếp. Ít ra đó cũng là kết luận mà David Hilbert (1862-1943) đạt tới; ông dứt khoát đặt vào trong dấu ngoặc vấn đề tương quan giữa hình học với thực tại. Trong quyển Những nền tảng của hình học (Grundlagen der Geometrie), 1899 không gian được coi như một khái niệm toán học và những công lý như là những phát biểu của một ngôn ngữ hình thức từ đó người ta diễn dịch ra những định lý Hình học không phải là một Khoa học

ứng dụng vào những kinh nghiệm của chúng ta mà là một khoa học thuần túy, cùng hàng với đại số hay số học. Chính nơi bản thân nó, trong một tổ chức nghiêm xác của những mệnh đề mà nó tìm thấy nền tảng cho mình. Trái với những gì mà triết lý của Kant giảng dạy, việc xây dựng những không gian kì hà là một vấn đề hoàn toàn độc lập với sự nghiên cứu không gian vật lý.

Dầu là ý tưởng sáng chói nhất, song ý tưởng về hình học Euclide không phải vì thế mà không được chuẩn bị bởi những công trình hình học quan trọng khác. Lý thuyết về các mặt phẳng, được đề xướng bởi Leonhard, Euler (1707-1783), được phát triển bởi Monge và nhất là bởi Carl Friedrich Gauss (1777-1855). Vị này mang lại một đóng góp quyết định cho hình học vi phân về những mặt phẳng trong một không gian ba chiều khi soi những mặt phẳng này theo cách nội tại (như là tự chúng tạo thành những không gian) và bằng cách định nghĩa nhất tính về chiều dài của một cung đường cong trên một mặt phẳng. Tổng quát hoá điều đó, Bernhard Riemann (1826-1866) phát triển hình học nội tại của một không gian bất kì, hay là phức hợp với n chiều, điều đặc biệt hợp thời, được chào đón nồng nhiệt vào lúc mà các nhà vật lý cần đến những hàm số có hơn hai biến số.

Về một phía khác, Jean Victor Poncelet (1788-1867) chỉ cho chúng ta phân biệt những đặc tính phóng chiếu của các hình với những đặc tính métriques của chúng và Christian von Standt (1789-1867) bắt đầu xây dựng môn hình học phóng chiếu (la géométrie projective) trên những khái niệm độc lập với những khái niệm về chiều dài và về đo lường. Về sau, Félix Klein (1849-1925) chỉ ra tính tổng quát của hình học phóng chiếu trong tương quan đồng thời với hình học Euclide và hình học phi - Euclide bao hàm cả những nhận định métriques. Và trong cương lĩnh Erlangen nổi tiếng đưa ra vào năm 1872, ông xác lập rằng mỗi môn hình học có thể được đặc trưng bởi một nhóm những biến đổi, hay là, chính xác hơn, bởi những cái bất biến (des invariants) trong tương quan với nhóm những biến đổi này. Klein thống nhất những môn hình học khác nhau chung quanh khái niệm nhóm và thiết lập một giao hồ mạnh mẽ giữa đại số và hình học, vẫn không ngừng thống trị nhiều công trình nghiên cứu đương đại.

Trong đại số, chủ yếu là những công trình của Évariste Galois (1811-1832) đã khai đoan cái phong cách tư tưởng cơ cấu (le style de pensée structurale) mà Klein đã trực tiếp vận dụng trong bản phân loại các môn hình học. Như thế Galois là cội nguồn đầu tiên của một trào lưu, được minh hoạ xuất sắc bởi Leopold Kronecker (1823-1891), Richard Dedekind (1831-1916) hay Heinrich Weber (1842-1913), đưa đến toán học hiện đại.

Rất đặc trưng của thế kỷ XIX là đà tiến mạnh mẽ của vật lý toàn học với những công trình của Joseph Fourier (1768-1830) về nhiệt, tiếp theo bởi các công trình của André Marie Ampère (1775-1836), Siméon Denis Poisson (1781-1840), Charles François Sturm (1803-1855).

Đà tiến này được đánh dấu bởi hai khuynh hướng, một hướng về thuật toán (algorithmique), lộ rõ trong phương pháp những xêri của Fourier, và khuynh hướng kia trừu tượng và định phẩm, đại diện bởi phương pháp giải những phương trình vi phân do Sturm và Liouville xác định. Sự đổi mới phương pháp phân tích toán học có phần gắn liền với đà tiến này. Người ta sẽ nêu ra trước hết hai đóng góp quan trọng của nam tước Augustin Louis Cauchy (1789-1857): các định nghĩa mới của ông về toàn số xác định (l'intégrale définie), sẽ được lấy lại và quảng diễn bởi Gustav Peter Lejeune Dirichlet (1805-1859) và bởi Riemann; việc ông tạo ra lý thuyết những hàm số của biến số phức.

Để chấm dứt, chúng tôi xin phép gọi ra hai sự kiện nhận thức luận có ý nghĩa:

- việc tạo thành lý thuyết những tập hợp vô hạn (théorie des ensembles infinis), công trình của Georg Cantor (1845-1918) và Richard Dedekind, sẽ mở ra những cuộc tranh luận còn tiếp diễn đến ngày nay giữa những người theo thuyết hữu hạn và những người theo thuyết vô hạn.

- cuộc cách tân những nền tảng của phân tích pháp, dựa trên những khái niệm mới lý thuyết về tập hợp, từ những công trình của Bernhard Bolzano (1781-1848) và Cauchy đến Karl Weierstrass (1815-1897), Dedekind và Cantor có khuynh hướng lấy số học làm mẫu mực về tính nghiêm xác và thiết lập những khái niệm phân tích về giới hạn và liên tục trên một kiến tạo những số thực từ những số nguyên và những số hữu tỉ: một số thực tương ứng với một chuỗi vô hạn những số nguyên hay một phần của tập hợp vô hạn những số hữu tỉ. Công cuộc số học hoá này tạo ra, như Hilbert nói vào năm 1925, sự làm chủ vô hạn trên chính lãnh vực của hữu hạn.

Hourya Sinaceur.

COURNOT

(1801-1877)

Augustin Cournot là một nhà toán học. Trước khi trở thành tổng thanh tra, rồi viện trưởng hàn lâm, ông là giáo sư phân tích và cơ học ở Đại học Lyon. Trong tư cách triết gia thì hầu như những người đương thời lại không biết đến ông. Tuy nhiên sự nghiệp sáng tạo độc đáo và quảng bác của ông dần dần khải lộ một công trình triết học xứng đáng với một nhà tư tưởng lớn. Suy tư của ông đa dạng, nhưng ông đặc biệt suy tư về khoa học và lịch sử.

NHẬN ĐỊNH VỀ BƯỚC TIẾN CỦA CÁC Ý TƯỞNG VÀ CÁC BIẾN CỐ TRONG THỜI HIỆN ĐẠI (Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes)

Quyển sách quan trọng này khai triển những quan điểm của Cournot về lịch sử, ông khởi đi bằng cách lấy lại lý thuyết về ngẫu nhiên, bởi vì chính lý thuyết này cho ta chìa khoá về triết lý lịch sử, hay chính xác hơn cho việc giải thích những nguyên nhân đưa đến những biến cố.

Ý tưởng ngẫu nhiên (L'idée hasard)

Lý thuyết nổi tiếng nhất của Cournot là lý thuyết về ngẫu nhiên. Những biến cố ngẫu nhiên là những sự kiện tự nhiên có thực. Có thể giải thích chúng mà không gây tổn hại gì đến nguyên lý tất định (le principe du déterminisme). Để làm điều ấy chỉ cần nhìn nhận rằng có một sự độc lập nào đấy của những chuỗi nhân quả quy định chúng. Như thế là có một trật tự trong đó bao hàm cả ngẫu nhiên.

Chúng tôi tin rằng đã làm sáng tỏ trong nhiều tác phẩm khác và đã định nghĩa, chính xác hơn là những bậc tiền bối đã làm, ý tưởng về ngẫu nhiên, bằng cách chỉ ra rằng đó không hề là - như người ta thường lặp đi lặp lại - một bóng ma được tạo ra để chúng ta nguy trang sự ngu dốt của chính mình, cũng chẳng phải là một ý tưởng tương đối với trạng thái hay thay đổi và luôn luôn bất toàn của kiến thức chúng ta, mà ngược hẳn lại, là khái niệm về một sự kiện đúng thật nơi chính nó mà chân lý trong một số trường hợp, có thể được thiết định bởi lý luận, hoặc thông thường hơn, được nhận xét bằng quan sát như chân lý của mọi sự kiện tự nhiên khác. Sự kiện tự nhiên được thiết lập hay nhận xét như

thế hệ tại nơi tính độc lập đối với nhau của nhiều chuỗi nhân quả chúng cùng hướng đến, một cách ngẫu nhiên, việc tạo ra một hiện tượng nào đấy, hay dẫn dắt đến một gặp gỡ nào đấy, hay quy định một biến cố nào đấy, biến cố đó vì lý do này mà được cho là ngẫu nhiên; và sự độc lập giữa những mắt xích đặc thù không hề loại trừ ý tưởng về chuyện treo chung mọi mắt xích vào cùng một cái khoen nguyên thủy, bên kia những giới hạn, hay ngay cả bên này những giới hạn nơi những lý luận và những quan sát của chúng ta có thể đạt đến. Về điều thiên nhiên lay động không ngừng và khắp nơi cái bình đựng xúc xắc của ngẫu nhiên (le cornet du hasard) (1) và về sự giao nhau liên tục những chuỗi điều kiện và nguyên nhân phụ tùy, độc lập đối với nhau, luôn cho ra những cơ ngẫu (des chances) hay những phối hợp ngẫu nhiên, không vì thế mà Thượng đế không nắm trong tay người những cái này và những cái kia và người không có thể làm cho tất cả vọt ra bằng chỉ một sắc lệnh nguyên thủy. Người ta cũng không thiếu lòng kính mộ với Thượng đế khi nghiên cứu những qui luật của ngẫu nhiên (2) (bởi chính những ngẫu nhiên cũng có quy luật của riêng nó mà nhiều bằng chứng cho thấy rõ), khi nghiên cứu những định luật của thiên văn học hay của vật lý học. Chính lí trí cũng ấn định cho chúng ta ý tưởng về ngẫu nhiên, và điều sai lầm để cho sự ngu dốt nơi chúng ta hệ tại chỗ không phải đã rèn đúc nên ý tưởng này, mà là đem áp dụng nó không đúng cách, điều chẳng hề thiếu quá nhiều thí dụ, ngay cả nơi những người khôn khéo nhất. Nó là nguyên lý của mọi loại phê bình, cho dầu đó là những tư biện triết lý cao kỳ nhất, hay là những nguyên cứu thông thái, hay là sự thực hành bình thường nhất trong đời sống. Nó là chìa khoá của khoa thống kê (la statistique) và đem lại một ý tưởng không thể bác bỏ cho triết lý lịch sử, mà chúng tôi thích gọi hơn bằng nhóm từ nguyên nhân luận lịch sử (l' *étiologie* historique), là sự phân tích và tranh luận về những nguyên nhân hay những mắt xích của các nguyên nhân chúng đã đồng qui để đưa đến những biến cố mà lịch sử cho ta một biểu đồ, những nguyên nhân mà vấn đề chính là nghiên cứu theo quan điểm của sự độc lập hay sự liên đới của chúng.

Augustin COURNOT, *Nhận định về bước tiến của các ý tưởng và các biến cố trong thời đại*, t.9-10.

1. Đó là cái bình đựng những con xúc xắc trong các trò chơi may rủi và được các triết gia phái Épicure nhắc đến khi họ phê phán thuyết cứu cánh.

2. Những quy luật của ngẫu nhiên là những nhận định thống kê nhờ đó khoa học thấy phạm vi của nó được mở rộng.

KHẢO LUẬN VỀ SỰ NỐI KẾT NHỮNG Ý TƯỞNG CƠ BẢN TRONG CÁC KHOA HỌC VÀ TRONG LỊCH SỬ (Traité de l' enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire) -1861

Tác phẩm lớn này khai triển một lý thuyết về các phạm trù (những ý tưởng cơ bản) mà các hiện tượng sắp hàng vào đó. Chúng được xác định một cách hậu nghiệm (a posteriori) và tùy theo bản chất của các khoa học được xét đến và được nối kết nhau một cách độc đáo theo một định luật riêng.

Định luật về sự đối xứng (La loi de polarité symétrique)

Một lí thuyết khác của Cournot, tuy ít được biết đến hơn nhưng cũng xứng đáng được biết đến, đó là định luật về cực đối xứng chi phối sự nối kết các ý tưởng cơ bản, từ những môn toán học cho đến xã hội hoặc ngang qua sinh học. Trong khi cái minh và biệt (le clair et le distinct) ngự trị nơi những vùng cực, thì sự sống nằm trong lãnh vực của tối sáng lơ mờ.

Hãy đặt nơi đây một lưu ý có tầm quan trọng đặc biệt với sự kế tiếp của những ý tưởng chúng ta. Những biểu hiện của đời sống thực vật hay hữu cơ, chung cho động vật và cho cây cối, trên đại thể hệ tại những vận động bên trong, thành những nhóm phân tử và những phối hợp hoá học; trong khi cũng trên đại thể, đời sống động vật biểu thị bằng những vận động bên ngoài và bằng những hiện tượng cơ giới. Nếu chúng ta sắp thành xê-ri, trong thứ tự mà dường như chúng xuất hiện theo tự nhiên và theo đó chúng ta đã thực sự khảo sát chúng, có xét đến sự phụ thuộc của những hiện tượng mà chúng sinh ra,

những lực cơ giới;

những lực phân tử và hoá học,

đời sống thực vật,

đời sống động vật,

Người ta nhận thấy một thứ cân đối giữa cái thứ nhì và cái thứ ba của xê-ri, và giữa cái thứ nhất và cái thứ tư: người ta có thể thêm vào đó rằng khi kéo dài về phía trước và phía sau cùng đây chuyển hệ thống, sự nghiên cứu đời sống trí thức của con người tiếp theo sự nghiên cứu về đời sống động vật, trong khi mà sự nghiên cứu những nguyên tắc thuần lý của khoa lô-gích học của hình học đi trước môn cơ học vật lý; điều này đến để xác định cho tính đối xứng đã được quan sát (1). Ngay cả ý tưởng về lực cơ giới, theo một lưu ý đã được nêu ra nhiều lần, đã được những hiện tượng của đời sống thực vật cung cấp cho chúng ta: ý tưởng ấy sẽ tuyệt đối xa lạ với chúng ta và có lẽ đã không được chúng ta đưa vào trong quan niệm và trong việc giải thích những hiện tượng vật lý, nếu trước đó chúng ta chỉ biết, trong số những hiện tượng sống, những hiện tượng thuộc về đời sống thực vật, có lẽ người ta nói rằng vùng trung gian, mà ở chỗ này chỗ kia của nó diễn ra sự phân phối đối xứng, chính là cái vùng tối (2) mà những phương tiện trực quan và biểu thị vụt khỏi chúng ta.

Augustin COURNOT, *Khảo luận về sự nối kết những ý tưởng cơ bản trong các khoa học và trong lịch sử*, t.198-199.

1. Ở hai cực của xê-ri, nơi thượng lưu, là việc nghiên cứu những nguyên lý của lô-gích học và toán học và nơi hạ lưu, là sự nghiên cứu đời sống trí tuệ.

2. Như vậy, các nhà sinh học vì lý do sự tối tăm của sự sống nên tiến chậm hơn các khoa học xã hội được hỗ trợ bởi khoa xác suất.

Khoa học và lịch sử (Science et historie)

Với lịch sử, những đặc thù cá biệt (les particularités individuelles) không còn bị xoá mờ bởi định luật về những số lớn (la loi des grands nombres). Chúng ta không còn ở trên bình diện của khoa học nữa.

Những cá thể người ta không chỉ sống và chết nhưng còn những quần thể sống mà người ta gọi là những chủng tộc, với tất cả những cơ quan, cũng sống động, mà chúng có khả năng sản xuất và tạo ra những ngôn ngữ, nghệ thuật, thi ca đủ loại định chế, đã sinh ra, đã chết đi, đã trải qua mọi giai đoạn của đời sống trong một khoảng thời gian mà những mẫu sống khác đã thủ đắc một định thái ít ra là tương đối. Vậy là chúng ta không còn ở trong các trường hợp mà những đặc thù cá biệt bù trừ hay xoá mờ lẫn

nhau, biến đi do số lớn những cá thể và do khoảng thời gian dài. Cá thể, sự kiện đặc thù, với những gì mà nó có đặc trưng riêng, là cái gì cố định và nó phải bắt lấy sự chú ý của chúng ta. Vậy là, chúng ta không còn ở trong những điều kiện bình thường của khoa học vốn thường trừu xuất và phải trừu xuất (Faire abstraction de...) những cá nhân: vậy là, chúng ta đang ở giữa dòng lịch sử, đối diện mọi đặc thù của định mệnh (1).

Augustin COURNOT, *Sách đã dẫn*, t.473.

1. Lúc đó chúng ta sẽ đối diện một nguyên nhân luận lịch sử (une téléologie de l'histoire)

Ưu thế của con người trên xã hội và nguy cơ của những khoa học xã hội (La supériorité de la personne sur la société et le danger des sciences sociales)

Đừng bao giờ để mất dấu điểm này: rằng những xã hội loài người sống một cuộc đời kém hướng thượng hơn, kém cao quý hơn là cuộc đời của một người xét trong tồn tại riêng tư, cá nhân của người đó; rằng những xã hội người có những hành động kém cao cả hơn, một định mệnh trần thế hơn, và chúng không thể tự quản hướng đến cùng một lý tưởng. Vậy là, đối với những gì thuộc về nhân vị và lý tưởng riêng của nó, thì người ta được nhiều hơn mất trong cái gì làm chậm lại sự lên ngôi của các khoa học xã hội (1), hay sự áp dụng tinh thần khoa học vào các sự kiện xã hội, nhưng tinh thần ấy được đào tạo từ sự nghiên cứu, phân tích và điều phối có hệ thống những sự kiện tự nhiên.

Augustin COURNOT, *Sách đã dẫn*, t.224.

1. Sự đối nghịch đặc thù với lập trường thực chứng. Tính hạ đẳng đức lý của cái xã hội và sự đe dọa tiến bộ của những khoa học xã hội.

BOUTROUX

(1845-1921)

Được nuôi dưỡng tinh thần với lịch sử triết học và là địch thủ triệt để của chủ nghĩa khoa học, Émile Boutroux gắn bó với sự phân tích công tác khoa học, nhờ đó đạt đến chỗ "nhu hoá" quan niệm mà chủ nghĩa duy lý tạo ra về lí trí.

Luận án tiến sĩ của ông Về tính bất tất của những định luật thiên nhiên (1874) và giáo trình của ông trong giảng khoá 1892-1893, xuất bản dưới tựa đề Về ý tưởng định luật thiên nhiên (1895) là những tác phẩm chính yếu.

VỀ TÍNH BẤT TẤT CỦA NHỮNG ĐỊNH LUẬT THIÊN NHIÊN (De la contingence des lois de la nature) - 1874

Nguyên lý tất định là nguyên lý phương pháp luận cơ bản của khoa học hiện đại. Nhưng phải chăng đó là một nguyên lý tuyệt đối. Với Boutroux, Khoa học không muốn chỉ là việc đọc đơn thuần thuyết tất định hiên tượng (le déterminisme phénoménal), nó còn muốn thấu hiểu hữu thể. Có một thực tính của sự vật nhưng tính thuần lý không hoàn toàn trùng khớp với nó. Khoa học không giải thích thiên nhiên với tính cách là thiên nhiên bao hàm khoa học. Vậy tất định chỉ là một nguyên lý tương đối. Trong thế

giới này, vẫn có chỗ cho một sự bất tất nào đó.

Đa nguyên và bất tất (Pluralisme et contingence)

Toán học không áp dụng hoàn toàn vào thực tại được: cơ học chỉ đáp ứng với thực tại nghèo nàn nhất, không thể bị giản qui vào sự xác định toán học đơn thuần. Nói cách chung, mỗi khoa học không thể giản qui vào khoa học nào đơn giản hơn nó.

Người ta có thể phân biệt trong vũ trụ nhiều thế giới (1), chúng tạo thành như là những tầng chồng lên nhau. Đó là, trên thế giới của tất yếu thuần túy, của lượng tính mà không có phẩm tính, gần như đồng tính với hư vô, thế giới của những nguyên nhân, thế giới của những khái niệm, thế giới toán học (a), thế giới vật lý, thế giới sống động, và cuối cùng, thế giới tư duy.

Thoạt tiên một trong những thế giới này dường như phụ thuộc chặt chẽ vào những thế giới bên dưới, như một tất định từ bên ngoài và có được sự tồn tại và những định luật từ chúng. Vật chất sẽ tồn tại chẳng nếu không có tính đồng nhất chủng loại (l'identité générique) và tính nhân quả, các cơ thể nếu không có vật chất, các sinh vật nếu không có tác nhân vật lý, con người nếu không có sự sống?

Trong khi đó, nếu người ta đặt những khái niệm của những hình thức chính của hữu thể vào một cuộc khảo sát tỉ giảo (un examen comparatif), người ta sẽ thấy là không thể ràng buộc những hình thức cao vào những hình thức thấp bằng một dây liên hệ tất yếu.

Người ta lý luận theo cách tiên nghiệm (a priori) (b) Người ta không thể rút những hình thức cao ra từ những hình thức thấp bằng con đường phân tích, bởi chúng chứa đựng những yếu tố không thể giản qui vào những yếu tố của các hình thức thấp hơn.

Những hình thức đầu chỉ tìm thấy trong những hình thức sau chất thể cho chúng chứ không phải mô thể. Mỗi liên hệ từ những cái này sang những cái kia có vẻ như hoàn toàn mang tính tổng hợp.

Tuy nhiên đẩy lại là một mối liên hệ tất yếu, nếu như nó được đặt ra bởi tinh thần (2), bên ngoài mọi kinh nghiệm, trong một phán đoán tổng hợp nhân quả tiên nghiệm. Nhưng những hình thức chúng giả định một nguồn gốc tiên nghiệm không phải là những hình thức áp dụng vào những sự vật nào đây hay ngay cả tri thức về những sự vật này, trong khi mà những công thức giải thích thực sự bản chất của các sự vật nhất định lại phái sinh từ chính kinh nghiệm.

Vậy là sự tồn tại những cấp độ khác nhau của hữu thể không phải tất yếu theo cứ lý (en droit)

Lý luận theo cách hậu nghiệm (a posteriori) có chứng minh được rằng nó là tất yếu theo cứ thực (en fait)?

Ngay cả khi khoa học đã có thể mang hình thức diễn dịch, cũng không vì thế mà những kết luận của nó sẽ phải là tất yếu một cách khách quan. Giá trị của những kết luận chính là giá trị của những nguyên lý nền tảng; và, nếu như những nguyên lý này lại bất tất, thì tính bất tất sẽ tất yếu truyền đến mọi mệnh đề mà tam đoạn luận làm vọt ra từ đó. Vậy mà khoa học thuần túy diễn dịch đều có tính cách trừu tượng và chú quan. Những định nghĩa đúng chỉ khả thi với cái giá này. Đó là những tổng hợp giả tạo của những khái niệm đã bị nghèo đi để trở thành hoàn toàn khả niệm. Vậy là người ta không thể áp dụng

vào chính sự vật sự xác định gắn liền với những định nghĩa của những khoa học diễn dịch.

Émile BOUTROUX, *Về tính bất tất của những định luật trong thiên nhiên*, t.132-133.

1. *Thuyết đa nguyên nhận thức luận (Pluralisme épistémologique) bao bọc tính bất tất trong sự nổi lên của những khái niệm hay những giả thuyết mới.*

2. *Boutroux kết án những công trình như công trình của Hamelin, trong đó tính bất tất chỉ hiện lên trên đỉnh của biểu tượng và do yêu cầu biện chứng.*

a. *Trong một vũ trụ có tôn ti trật tự, những thế giới bất tất hiện ra. Có một thế giới còn nghèo nàn hơn cả thế giới toán học với những định đề của nó, còn nghèo nàn hơn cả thế giới những phạm trù, đó là thế giới của lô-gích thuần túy, thế giới của đồng nhất tính (le monde de l'identité).*

b. *Để chỉ ra rằng Khoa học không thể đặt nền tảng cho tính tất yếu của đối tượng của nó, Boutroux tự đặt mình vào ba quan điểm, quan điểm theo Kant, quan điểm của sự phân tích, quan điểm của sự tổng hợp tiên nghiệm, và quan điểm tổng hợp hậu nghiệm.*

DURKHEIM

(1858-1917)

Émile Durkheim, nguyên quán ở Épinal, là giáo sư ở Bordeaux, rồi ở Paris năm 1902, ở đó ông trở thành thủ lĩnh trường phái Xã hội học Pháp. Ông không thuộc về trường phái thực chứng nhưng mục đích của ông cũng không vì thế mà kém là một sự theo đuổi công trình của Auguste Comte khi tạo ra một xã hội học thực chứng (une sociologie positive)

NHỮNG NGUYÊN TẮC CỦA PHƯƠNG PHÁP XÃ HỘI HỌC (Les Règles de la Méthode sociologique) - 1895.

Phê phán học thuyết Comte (Critique du Comtisme)

Trước tiên Durkheim muốn loại bỏ những gì còn mang hơi hướng "hệ tư tưởng" nơi Comte, ý tưởng về nhân loại và sự tiến bộ để chỉ nắm chắc sự xác định những định luật giữa những dữ liệu xã hội (des data sociaux) "được coi như những sự vật". Đó là nguyên tắc đầu tiên trong những nguyên tắc của phương pháp xã hội học.

Cho đến hiện nay, xã hội học ít nhiều chỉ xử lý không phải những sự vật, mà là những khái niệm. Đúng là Comte từng tuyên bố rằng những hiện tượng xã hội là những hiện tượng tự nhiên, phục tùng những định luật tự nhiên. Qua đó, ông đã mặc nhiên thừa nhận tính chất sự vật của chúng; bởi vì chỉ có những sự vật trong thiên nhiên. Nhưng khi, ra khỏi những điều tổng quát triết lý này, ông toan tính áp dụng nguyên lý của mình và làm vọt ra từ đó cái khoa học được hàm tàng trong đó, đó là những ý tưởng mà ông coi là những đối tượng nghiên cứu. Thực vậy, cái làm nên chất liệu chính cho xã hội học của ông, đó là sự tiến bộ của nhân loại trong thời gian. Ông khởi đi từ ý tưởng này, đó là có một sự tiến hoá

liên tục của nhân loại hệ tại nơi sự thực hiện càng ngày càng hoàn hảo hơn nhân tính và vấn đề mà ông xem xét là tìm kiếm thứ tự của cuộc tiến hoá này (1). Vậy mà giả thiết rằng cuộc tiến hoá này thực sự tồn tại, thực tại của nó chỉ có thể được thiết định một khi khoa học đã được lập ra; vậy là người ta chỉ có thể lấy nó làm chính đối tượng của việc nghiên cứu nếu người ta đặt nó như một quan niệm của tinh thần, không phải như một sự vật. Và đó đúng là một biểu tượng hoàn toàn chủ quan (a) khiến cho, trong thực tế, cuộc tiến bộ này của nhân loại là... chưa bao giờ có thực!

Cái thực sự tồn tại, điều duy nhất ta có thể quan sát đó là những xã hội đặc thù chúng sinh thành, phát triển rồi lại diệt vong, độc lập với nhau (b). Lại nữa, nếu những xã hội gần đây nhất tiếp tục những xã hội đi trước chúng thì mỗi kiểu mẫu cao hơn có thể được coi như sự lặp lại đơn thuần của kiểu mẫu thấp hơn sát nó với một chút gì đó thêm vào; vậy là người ta có thể đặt tất cả tiếp giáp với nhau và cái xê-ri được tạo thành như thế có thể được coi như đại diện cho nhân loại. Nhưng thực tế lại đâu có cực kỳ đơn giản như thế.

Émile DURKHEIM, *Những nguyên tắc của phương pháp xã hội học*.

1. Đó là một định luật tam trạng (la loi des trois états) theo Comte

a. Ý tưởng về sự tiến bộ của nhân loại trong thời gian là một "tiền khái niệm" (pré-notion). Comte tự mâu thuẫn với nền tảng của học thuyết ông khi dành ưu quyền cho quan điểm nội tại trên quan sát ngoại tại.

b. Comte đặt ra một cuộc tiến hoá xã hội duy nhất, đó là sự tiến bộ của nhân loại. Vậy mà, đó không chỉ là một ý tưởng chứ không phải là một sự kiện thực chứng, mà hơn nữa đó còn là một ý tưởng sai lầm.

COI NHƯ SỰ VẬT (Comme des choses)

Auguste COMTE đặt ra danh từ "xã hội học" và chủ trương dùng sự quan sát thay vào vị trí tưởng tượng trong việc nghiên cứu hiện tượng xã hội. DURKHEIM lấy lại ý tưởng ấy và nói rằng cần "coi những sự kiện xã hội như các sự vật". Câu ấy đã bị hiểu lầm, nên ông có mấy lời giải thích dưới đây.

Chúng tôi không nói rằng sự kiện xã hội là những sự vật vật chất song cũng là sự vật như các sự vật vật chất, tuy có khác.

Thực vậy, một sự vật là gì? Sự vật đối lại với ý tưởng như cái gì mà người ta biết từ bên ngoài, đối lại cái gì mà người ta biết từ bên trong. Được coi là sự vật bất cứ đối tượng tri thức nào không thể thâm nhập tự nhiên vào trí tuệ, bất cứ cái gì mà chúng ta không thể có một khái niệm tương xứng bằng một phương tiện giản dị là phân tích của tâm trí, bất cứ cái gì mà tinh thần chỉ có thể hiểu với điều kiện ra khỏi nội giới, theo con đường quan sát và thí nghiệm, qua dần dần từ những tính chất bên ngoài nhất, dễ nhận thấy trực tiếp nhất đến những tính chất lờ mờ nhất và sâu xa nhất. Vậy coi một loại sự kiện nào như sự vật không phải là xếp chúng vào phạm trù kia của thực tại; nhưng chính là có một thái độ tinh thần nào đó đối với những sự kiện ấy. Chính là mở đầu cuộc nghiên cứu bằng nguyên tắc cho rằng người ta tuyệt đối không biết những sự kiện ấy, và đặc tính cùng nguyên nhân của chúng mờ mịt không sao khám phá được bằng nội quan, dù nội quan hết sức chăm chú.

Lời tựa.

Thuyết duy tâm xã hội (L'idéalisme social)

Ngược lại với quan niệm duy vật, AUGUSTE COMTE cho rằng chính ý tưởng mới thống trị và đảo lộn thế giới". Nói cách khác, "cả cơ cấu xã hội chung quy xây trên ý kiến". Theo thuyết duy tâm thực nghiệm ấy, DURKHEIM định nghĩa đời sống xã hội như "một cuộc sinh hoạt tinh thần siêu việt". Ông nhắc lại những "thời kỳ sôi nổi", "luôn luôn là những thời kỳ cấu tạo các lý tưởng trọng đại làm căn bản cho các nền văn minh".

Giữa những lúc ấy, người ta sống cuộc đời xã hội cao hơn, mãnh liệt hơn, độc chiếm đến nỗi nó tràn ngập hầu hết ý thức của mọi người, nó xua đuổi hầu hết thắc mắc ích kỷ, thông thường. Lý tưởng có khuynh hướng hợp nhất với thực tại; vì thế người ta có cảm tưởng là đã sắp tới thời kỳ mà các lý tưởng thành sự thực và Thiên quốc sắp được thực hiện trên địa cầu. Những ảo tưởng không bao giờ lâu bền, vì chính sự phấn khởi cũng không thể lâu bền được, bởi lẽ nó làm hao nhiều tinh lực. Một khi cơn nguy kịch đã qua, những dây liên lạc xã hội thành lỏng lẻo, những cuộc giao tiếp trí thức và tình cảm chậm lại, mọi người rơi xuống trình độ bình thường. Bây giờ tất cả các lời nói, hành vi, tư tưởng, cảm tình trong thời kỳ biến loạn phong phú, chỉ còn là những kỷ niệm, cố nhiên còn uy thế đấy, như cái thực tại được ghi nhớ, nhưng không còn sống động như cái thực tại kia đã từng sống động.

Vậy nếu con người quan niệm lý tưởng, là vì con người là một sinh vật sống với xã hội thúc đẩy hay bó buộc con người vượt cao lên trên trình độ của mình, và chính xã hội cung cấp phương tiện cho con người. Nhờ thế, xã hội ý thức được tầm quan trọng của mình, bứt cá nhân ra khỏi đời sống vị kỷ và đưa con người vào vòng sinh hoạt thượng đẳng. Xã hội không thể tự cấu thành mà không sáng tạo ra lý tưởng. Lý tưởng, tức là những ý tưởng để tô điểm, kết tinh đời sống xã hội vào những điểm cao nhất trong cuộc tiến triển xã hội. Người ta giảm giá xã hội khi người ta coi nó như một cơ thể làm tròn cơ năng sinh tồn. Trong cơ thể ấy, một tâm hồn đang sống: đó là toàn bộ lý tưởng của xã hội.

ÉMILE DURKHEIM, *Phán đoán giá trị và phán đoán thực tại*.

XÃ HỘI HỌC VÀ TRIẾT HỌC (Sociologie et Philosophie) -1924

Xã hội học và triết học (La Sociologie et La Philosophie)

Trong thực tế là Durkheim đã thành lập một triết học trong đó xã hội sẽ giữ vai trò của thể tiên thiên (l'a priori) khi cung cấp những phạm trù và những giá trị, khi đặt ra những nghĩa vụ và những lý tưởng.

Xã hội kéo cá nhân ra khỏi chính nó và hướng nó vào trong một vòng sống cao hơn (a). Xã hội không thể được tạo thành mà không sáng tạo lý tưởng... Người ta giảm giá xã hội không chỉ thấy nơi nó một cơ thể có tổ chức nhắm đến một số chức năng sinh hoạt nào đấy (b). Trong cái cơ thể này có một linh hồn đang sống: linh hồn đó là toàn bộ những lý tưởng tập thể (c).

Émile DURKHEIM, *Xã hội học và triết học*, t.136.

a. Những biểu tượng tập thể đối với chúng ta vừa là ở bên ngoài - do chỗ chúng được ấn định vào chúng ta - lại vừa là ở bên trong - do chỗ chúng tất yếu phải được nhập thể trong những ý thức cá nhân - nhưng chúng cũng là ở bên trên do chỗ chúng tạo ra những lý tưởng và những giá trị. Vậy là tất cả những hình thức cao nhất của đời sống riêng tư của chúng ta tìm thấy cội nguồn của chúng trong xã hội, tổ ấm của những giá trị.

b. Xã hội không phải là một sinh thể tự vệ và tự khẳng định, như những người theo thuyết cơ quan (organicistes) nghĩ. Như thế Durkheim đã thành lập đặc tính của xã hội học; nó không thể được đồng hoá như tâm lý học hay sinh vật học.

c. Trong số những lý tưởng thì lý tưởng đạo đức giữ vị trí trước tiên.

Khoái lạc không phải là cứu cánh của hành động (Le plaisir n'est pas le but de l'action)

Durkheim phản bác chủ nghĩa khoái lạc coi khoái lạc là cứu cánh của hành động. Ông đưa ra đồng thời, tâm lý học chứng tỏ là xu hướng có tính cách căn bản hơn khoái lạc, và xã hội học nhắc ta rằng, trên hữu thể sinh vật nơi ta, còn có một hữu thể xã hội nữa.

Cũng như các xu hướng vị-tha không tất-nhiên có đối tượng là khoái lạc cho kẻ khác, thì những xu hướng vị-kỷ cũng không tất nhiên có đối-tượng là khoái-lạc của ta. Bởi thế, người có tật nghiện rượu, người có tật ăn cắp khi buông theo nhu-cầu uống rượu hay ăn cắp, vẫn biết rõ rằng do hành động của họ, chỉ có thể xảy ra cho họ sự phiền-hà và đau đớn; tuy-nhiên họ không thể chống lại khuynh hướng lôi cuốn họ... Cũng không khó gì mà tìm ra những sự-kiện đồng loại ở con người bình thường. Người hà-tiện là kẻ ích-kỷ. Nhưng người hà-tiện thực-thụ hâm-mộ và tìm kiếm vàng bạc vì chính nó chứ không phải vì khoái-lạc mà nó cung-cấp. Bằng chứng là muốn lấy vàng của hân, hân sẽ kiên nhẫn tất cả các thoả mãn; hân sẽ để mình chết bên cạnh đồng vàng chứ chẳng tha động đến nó. Nhưng có người nói rằng tại hân cảm thấy khoái-lạc ở ý-thức của-cải hân có, mặc dầu hân không sử dụng của cải ấy. Dĩ nhiên, vì không có xu hướng nào, khi được thoả mãn, mà không kèm theo khoái lạc. Nhưng về mặt ấy, các xu hướng vị tha không phân biệt với xu hướng vị kỷ. Người mẹ lấy làm vui vẻ mà hy sinh cho đứa con. Tuy nhiên, điều rõ ràng là cái gì người ấy tìm ở sự hy sinh, là sức khoẻ của con mình, chứ không phải sự vui sướng của hy sinh. Sự vui sướng ấy đến thêm vào, nó làm hy sinh nên dễ dàng, nên dịu ngọt; nhưng nó không phải là nguyên nhân định đoạt, hoặc là đối tượng của hy sinh ấy... Ta cũng thấy tính cách ở đây ở những xu hướng sơ đẳng nhất. Trong sự đời, ta hướng đến thức ăn, chứ không phải đến khoái lạc kèm theo việc ăn. Chính thức ăn là đối tượng của xu hướng; khoái lạc có thể tự thêm vào đấy, nhưng nó chỉ là gia vị của hành động, chứ không phải là mục đích của nó... Bình thường cái gì ta tìm kiếm là chính những sự vật mà ta hướng đến. Dĩ nhiên, khi một xu hướng được thoả mãn, thì ta cảm thấy sự thoả thích. Nhưng sự thoả thích ấy chỉ kèm theo xu hướng, chứ không phải là đối tượng hoặc lý do hiện hữu của nó.

... Và lại có những xu hướng khác mà đối tượng ở bên ngoài cá tính của ta do bản tính chúng. Trước hết, còn rất gần ta, là những nơi sinh trưởng của ta, những sự vật đủ thứ mà ta quen thuộc; ngoài ra, là nhân vị những kẻ đồng loại của ta và mọi sự thuộc về đó, sau hết, xa hơn nữa, có những đoàn thể xã hội mà ta là nhân viên, gia đình, nghiệp đoàn, tổ chức, nhân loại, và tất cả cái gì được dùng để duy trì đời sống tập thể, khoa học, nghệ thuật, nghề nghiệp, luân lý v.v... Tất cả các sự vật ấy có tính cách

chung này là chúng có một hiện hữu riêng, phân biệt với hiện hữu của ta, mặc dầu liên hệ với ta bằng một mối liên lạc nào. Khi ta yêu thích, tìm kiếm chúng, ta tìm kiếm và yêu thích cái gì khác ta. Ta có thể dính bén vào đấy bằng cách ra khỏi mình ta, vong thể ta không biết đến, một phần nào, cái gì cấu thành ta.

ÉMILE DURKHEIM, Giáo dục đạo đức, t.239-245

PLEKHANOV

(1856-1918)

George Plekhanov còn là sinh viên khi những hoạt động chính trị của ông bên cạnh những người dân túy cách mạng (des populistes révolutionnaires) khiến ông phải lưu vong sang Paris và rồi sang Genève, năm 1880. trong khi dịch Marx, ông bị thuyết phục về vai trò cách mạng của giai cấp vô sản. Với Vera Zassoulitch, Deutch Axelrod, Ignatov, từ đó ông tận lực cho việc hoà hợp phong trào công nhân với lý thuyết Mác-xít.

Năm 1900, cùng với Martov và Lénine, ông thành lập tạp chí Iskra (L'Étincelle - Tia lửa) song đến năm 1903 ông đối nghịch ý kiến với Lénine, nhận định rằng cách mạng hầy còn chưa chín muồi ở Nga. Muốn là một người Mác-xít chính thống, ông tiếp cận với những người menchevicks. Cuộc cách mạng tháng mười, năm 1917, đối với ông dường như là một sai lầm. Ông mất vào tháng năm 1918.

KHẢO LUẬN VỀ SỰ PHÁT TRIỂN CỦA QUAN NIỆM NHẤT NGUYÊN VỀ LỊCH SỬ (Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire) - 1895.

Tác phẩm này đã được xuất bản hợp pháp ở Nga nhưng dưới một biệt hiệu và một cái tựa lơ lơ mơ nhằm đánh lừa kiểm duyệt.

Ngược lại với nhà dân túy Nikhađlovsky muốn tìm nền tảng đức lý của những thời đại lịch sử, Plekhanov nhấn mạnh trên nhất tính vật chất của lịch sử theo Marx, với nguy cơ cường điệu hoá thuyết tất định nơi Marx. Ông lồng thuyết duy vật biện chứng này vào trong một lịch sử của chủ nghĩa duy vật triết học để đem nó đối kháng với biện chứng Hegel thường bị định danh một cách khá hẹp hòi là duy tâm.

Lịch sử nhân loại: từ tất yếu đến tự do (L'histoire humaine: de la nécessité à la liberté)

Từ sự tất yếu địa lý, rồi xã hội cho đến tự do như là tất yếu đã được hàng phục; đó là bức bích hoạ đối kháng định mệnh trong chương tự ngôn của lịch sử nhân loại (la fresque anti-fataliste du prologue de l'histoire humaine). Môi trường xã hội có những định luật riêng của nó khác với những định luật của thiên nhiên, nhưng với một sức mạnh tương đương, và cũng giống như những định luật kia ở chỗ có thể chinh phục nếu như ta ý thức được những nguyên nhân.

Quan niệm này về sự quyết định những tương quan xã hội bởi những lực lượng sản xuất phải chăng là quá một chiều?

Ở đây chủ nghĩa Cộng sản là bước vượt qua có ý thức từ tình trạng hỗn loạn tư bản bởi những nhà sản xuất: vậy thì đặt cái khía cạnh thuần túy chính trị của những cuộc đấu tranh giai cấp vào chỗ nào?

Cũng như mọi động vật khác, các vị tổ tiên nhân hình của chúng ta (1) hoàn toàn phải phục tùng thiên nhiên, cuộc tiến hoá của họ tuyệt đối vô ý thức, một sự thích nghi với môi trường bên ngoài, dưới hiệu ứng của cuộc tuyển trạch tự nhiên trong cuộc cạnh tranh sinh tồn (2). Người ta không ra khỏi cái đế quốc mờ tối của tất yếu vật lý. Người ta còn chưa nhận ra ngay cả những ánh sáng lờ mờ đầu tiên của ý thức, và sau đó, của tự do. Tuy nhiên tính tất yếu vật lý này đã đưa con người đến một trình độ tiến hoá ở đó anh ta đã bắt đầu tự phân biệt dần dần với giới động vật; nó đã trở thành một con vật biết chế tạo công cụ (3). Công cụ là thứ cho phép con người tác động lên thiên nhiên để đạt đến những cứu cánh của mình, đặt tất yếu phục tùng ý thức, nhưng lúc đầu chỉ ở một trình độ tất yếu, từng chút từng chút một mà thôi. Trình độ phát triển những lực lượng sản xuất đo lường ảnh hưởng của con người trên thiên nhiên.

Và chính sự phát triển này bị qui định bởi những đặc tính của môi trường địa lý, đến độ rằng chính thiên nhiên cung cấp cho con người phương tiện để khuất phục nó.

Nhưng con người không đơn thân độc mã tuyên chiến với thiên nhiên: con người tranh đấu, theo công thức của Marx, là con người xã hội (der Gesellschaftsmensch) một tập thể với số lượng ít hay nhiều. Và những đặc tính của con người xã hội được định nghĩa vào mỗi lúc bởi mức độ phát triển những lực lượng sản xuất bởi vì chính trình độ phát triển của những lực lượng này mà mọi cơ cấu của tập thể phụ thuộc vào. Nhưng ngay khi một vài tương quan xã hội được thiết lập, bước tiếp theo của sự phát triển diễn ra theo những quy luật riêng mà tác động làm tăng lên hay làm chậm lại sự phát triển những lực lượng sản xuất (4), điều kiện của sinh thành lịch sử của nhân loại. Chính qua môi trường xã hội mà môi trường địa lý tác động lên con người. Và, do sự kiện này, tương quan giữa con người với môi trường trở nên cực kỳ biến động. Với mỗi trình độ phát triển mới của những lực lượng sản xuất, mỗi tương quan này hiện ra khác với giai đoạn trước đó. Do vậy ngày nay chủ nghĩa duy vật biện chứng giải quyết những mâu thuẫn và các triết gia của thế kỷ mười tám (5) không giải quyết được (5).

Sự tiến hoá của môi trường xã hội phục tùng những định luật riêng của nó. Điều đó có nghĩa là những đặc tính của nó ít lệ thuộc vào ý chí và ý thức của con người cũng như vào những đặc tính của môi trường địa lý. Hành động của con người trên thiên nhiên qua con đường xiên của sự sản xuất sinh ra một cách thức lệ thuộc mới của con người, một cách thức nô lệ mới: tính tất yếu kinh tế (la nécessité économique). Ảnh hưởng của con người trên thiên nhiên càng tăng thì tình trạng nô lệ mới này càng được củng cố: cùng lúc với những lực lượng sản xuất phát triển, những tương giao nhân loại bên trong tiến trình xã hội của sản xuất phức tạp lên thêm; đường đi của nó hoàn toàn thoát khỏi sự kiểm soát của con người: người sản xuất trở thành nô lệ cho chính sản phẩm của mình (thí dụ: sự hỗn loạn của nền sản xuất tư bản).

Nhưng, cũng như môi trường thiên nhiên đã hiến tặng (6) cho con người khả tính đầu tiên để phát triển lực lượng sản xuất của họ và tiếp đó, để dần dần thoát khỏi ảnh hưởng của thiên nhiên, cũng thế, những tương quan sản xuất, những tương quan xã hội, do chính tính lô-gích trong sự phát triển của chúng, đưa con người đến chỗ ý thức được những nguyên nhân sự lệ thuộc của mình vào tính tất yếu kinh tế. Bởi đó, khả tính của một chiến thắng mới được trao tặng, chiến thắng tối hậu, của ý thức trên tính tất yếu, của lý tính trên định luật mù quáng.

Trở nên ý thức rằng nguyên nhân sự lệ thuộc của mình với sản phẩm của chính mình nằm trong tình trạng hỗn loạn (7) của sản phẩm này, người sản xuất (tức con người xã hội) tổ chức sự sản xuất để bắt nó phục tùng ý chí của mình. Đế quốc của tính tất yếu cáo chung - để nhường bước cho cuộc đăng quang huy hoàng của tự do, một tự do tất yếu sẽ đến. Bức màn nhung buông xuống trên khúc tự ngôn của lịch sử nhân loại. Và lịch sử, chính danh, bắt đầu (8).

Chẳng hề kiểm cách - như các đối thủ của nó vẫn thường lớn tiếng kết án nó về chuyện đó - để thuyết phục con người rằng thật là phi lý khi phản kháng lại tính tất yếu kinh tế, chính chủ nghĩa duy vật biện chứng là người đầu tiên chỉ ra rằng bằng cách nào người ta có thể chế ngự nó. Như thế người ta xoá sổ cái thuyết định mệnh không thể tránh (l'inéluctable fatalisme) của chủ nghĩa duy vật siêu hình (le matérialisme métaphysique) (9)

Georges PLEKHANOV, *Khảo luận quan niệm nhất nguyên về lịch sử*, t.222-224.

1. *Tiếng Pháp: nos ancêtres anthropoïdes, một từ tổng quát của khoa cổ sinh vật học về người, còn khá mơ hồ ở thời này.*
2. *Thuyết của Darwin.*
3. *Thành ngữ của Benjamin Franklin, đã được Marx nói tới trong Tư bản luận, quyển I, chương VIII, XIII.*
4. *Những định luật về phát triển xã hội thay thế những định luật tiến hoá theo Darwin.*
5. *Ở đây muốn chỉ Montesquieu và Voltaire khi bàn về ảnh hưởng của địa lý và khí hậu trên lịch sử loài người.*
6. *Từ nay tối thiểu hoá vai trò chủ động của con người trên những điều kiện khách quan.*
7. *Kể cả mọi lịch sử của việc phân chia con người thành những giai cấp.*
8. *Ngay bây giờ, vào thời đại của Cách mạng xã hội ý thức về chính mình.*
9. *Được gán cho Helvetius và d' Holbach một cách hơi vội vã.*

QUAN NIỆM DUY VẬT VỀ LỊCH SỬ (La conception matérialiste de l'histoire) -1897.

Trong Đại hội Quốc tế, "vấn đề Nga" qui tụ một vài vấn đề mới nảy sinh từ chính sự truyền bá tư tưởng Marx ở Châu Âu.

- Có sự thích đáng nào của lý thuyết này đối với những quốc gia chậm tiến về kinh tế?
- Sự liên hệ nào của kinh tế với những lãnh vực khác của đời sống xã hội?
- Có sáng kiến nào của con người trong lịch sử nếu yếu tố kinh tế là quyết định?

Những bản văn của Plekhanov qua lại giữa những cuộc tranh luận đặc thù này, những hậu quả thực tiễn của chúng và việc đặt lại công thức (la reformulation) cho những quan điểm tổng quát của chủ nghĩa Marx.

Yếu tố kinh tế và những yếu tố khác (Le facteur économmique et les autres facteurs)

Chống lại ý tưởng có nhiều yếu tố lịch sử, Plekhanov duy trì yếu tố quyết định là kinh tế xét cho rốt ráo. Nhưng đồng thời cũng e ngại tính sơ đồ sự giản lược của ý tưởng này, ông đặt phức tính vào trong tạp dị tính của những phản ảnh từ những tương quan xã hội vào trong ý thức. Như thế đã đủ chưa để nghĩ về tính đặc thù của những tạo thành xã hội của cùng một phương thức sản xuất? Con người xã hội chỉ là sản phẩm của các cơ cấu? Đây là vai trò thực sự của nó trong lịch sử?

Một tình trạng nào đó của những lực lượng sản xuất điều kiện hoá một cơ cấu kinh tế nào đó của xã hội. Những tương quan pháp lý và chính trị phát triển từ cơ cấu này. Và toàn bộ những tương quan này phản ánh vào trong ý thức con người và điều kiện hoá hành vi của họ (1). Đôi khi kinh tế tác động lên những ứng xử của con người qua trung gian của chính trị; đôi khi nó tác động qua trung gian của triết học, của nghệ thuật, hay của một hệ tư tưởng khác; nhưng chỉ với thời gian, vào những giai đoạn về sau của tiến hoá xã hội, mà kinh tế, trong ý thức nhân loại, mới mang bộ mặt kinh tế đích danh. Thường khi là nó tác động lên con người bằng phương tiện của mọi yếu tố này cùng lúc, tác động hỗ tương của chúng cũng như là tính mãnh liệt của từng mỗi yếu tố đặc thù tùy thuộc vào những quan hệ xã hội nhất định, những tương quan đó có nguồn gốc từ một cơ sở kinh tế nào đấy, một hiện tượng đến lượt nó bị qui định bởi tính cách của cơ sở này.

Vào những giai đoạn khác nhau trong cuộc tiến hoá kinh tế của xã hội, mỗi hệ tư tưởng, trong một mức độ khác nhau, đều chịu tác động của những hệ tư tưởng khác. Ở căn nguyên, pháp quyền lệ thuộc vào tôn giáo. Rồi vào thế kỷ mười tám chẳng hạn, nó rơi vào ảnh hưởng của triết học. Để loại trừ ảnh hưởng của tôn giáo trên pháp quyền, triết học phải mở ra như cuộc đối đầu của những ý niệm trừu tượng (2). Và hình như đối với chúng tôi mỗi yếu tố có được hay mất đi tầm quan trọng bởi hiệu ứng từ chính sức mạnh của nó và từ những qui luật nội tại đối với tiến hoá của sức mạnh đó, trong khi thực ra số phận của nó hoàn toàn bị qui định bởi cuộc tiến hoá của những quan hệ xã hội.

Một đối chiếu song hành giữa cách mạng Pháp và cách mạng Anh cho thấy số phận của mọi yếu tố tùy thuộc vào những đặc tính, kể cả những đặc tính thứ yếu của những tương quan này, đến mức nào. Guizot, trong lời tựa bộ Lịch sử cách mạng Anh (3) của mình, đã nêu rõ rằng cuộc cách mạng này cũng như cuộc cách mạng kia đều phát sinh từ cùng những nguyên nhân và có cùng những mục đích. "Khuyh hướng cũng như nguồn gốc đều giống nhau. Những ước muốn, những cố gắng, những tiên bộ đều hướng về cùng một mục đích". Nhưng cùng những khuyh hướng lại biểu lộ cách khác ở Anh so với ở Pháp. Ở xứ sở sương mù nó mang sắc thái tôn giáo, còn ở xứ sở rượu vang nó mang sắc thái triết lý. Sự khác biệt này trong vai trò của những yếu tố do nơi một số khác biệt thứ yếu trong những quan hệ giai cấp (4) [...]

Khi những địch thủ của quan niệm duy vật lịch sử nói rằng tiến hoá của nhân loại được hoàn thành dưới ảnh hưởng của rất nhiều yếu tố và rất khác biệt nhau, thì đúng là họ đã phát biểu một chân lý lớn. Nhưng cái chân lý lớn này qui về chỗ là những tương quan thực tế giữa những con người trong xã hội và tiến hoá lịch sử của những quan hệ này phản ánh trong ý thức con người dưới vô vàn góc cạnh rất

khác nhau, đặt trên những bình diện khác nhau [...]

Và bởi vì chúng ta đã biết rằng cái gì điều kiện hoá những quan hệ xã hội giữa những con người, nên sự đa dạng và tạp dị của những yếu tố sẽ không ngăn cản chúng ta nhận định lịch sử theo quan điểm nhất nguyên duy vật (le monisme matérialiste).

Georges PLEKHANOV, *Quan niệm duy vật về lịch sử*, t. 295-297.

1. Xem Marx, *Góp phần phê phán kinh tế chính trị*, *Dẫn luận 1859*.
2. Như "quyền tự nhiên", khái niệm "pháp nhân" (personne juridique) v.v...
3. Xuất bản từ năm 1826
4. Đối chiếu với Labriola.

LABRIOLA

(1843-1904)

Antonio Labriola là giáo sư triết học ở Rome. Việc ông gia nhập vào phong trào xã hội chủ nghĩa mới phát sinh ở Ý dẫn dắt ông tới việc nghiên cứu tư tưởng Marx. Đối lại với chủ nghĩa cải lương của Đảng lao động Ý, ông nêu lên sự cần thiết của một cương lĩnh hành động đặt cơ sở trên những phân tích Mác-xít. Những công trình truyền bá và bình giải của ông được đọc rộng rãi trên khắp Châu Âu. Chúng tạo một ảnh hưởng mạnh mẽ ở Ý, nhất là trên Croce và trên Gramsci.

CHỦ NGHĨA DUY VẬT LỊCH SỬ (Le Matérialisme historique) - 1896.

Chống lại Chủ nghĩa xã hội không tưởng, chủ nghĩa Darwin xã hội và những cuộc trỗi dậy trở lại của siêu hình học cũ dưới những hình thức mới, Labriola khẳng định nội tại tính của những qui luật lịch sử (l'immanence des lois de l'histoire) - đấu tranh giai cấp - và khuynh hướng của chúng tiến về sự liên kết những người lao động và sự phát triển hợp tác và toàn diện mọi khả năng". Đó là sự tiên kiến duy nhất của chủ nghĩa cộng sản phê phán (le communisme critique).

Dữ kiện tồn tại sẵn (le donné préexistant) điều kiện hoá thành hành động con người, nhưng hành động con người loại trừ mọi thứ định mệnh, dầu là định mệnh của nguyên trạng (statu quo) hay định mệnh của sự vượt qua (la fatalité du dépassement)

Phức tính của những quan hệ giữa hữu thể xã hội và ý thức (La complexité des rapports entre l'être social et la conscience)

"Không có sự kiện lịch sử nào lại không nhắc nhở lại, bởi nguồn gốc của nó, những điều kiện của cơ cấu kinh tế hạ tầng, nhưng cũng không có sự kiện lịch sử nào lại không được đi trước, được đi cùng và được theo sau bởi những hình thức xác định của ý thức, dầu là ý thức mê tín hay thực nghiệm, hồn nhiên hay phản tư, xung động hay tự chủ, huyền bí hay suy lý. Nhưng ý thức không phải là biểu tượng đơn và thuần của những điều kiện vật chất. Nắm bắt được phức tính trong những quan hệ của chúng, đó

là tham vọng của khái niệm tâm lý học xã hội" (psychologie sociale) được nêu ra ở đây, với ít nhiều thận trọng.

Từ lý do lịch sử phải được lãnh hội trong tính toàn diện của nó, và rằng nơi nó, cái nhân và cái vỏ chỉ là một, như Goethe (1) đã nói điều ấy về mọi sự vật, ba hậu quả được diễn dịch ra.

Trước tiên, hiển nhiên rằng trong lãnh vực của tất định lịch sử xã hội, sự trung gian từ nguyên nhân đến hiệu quả, từ những điều kiện đến những vật được điều kiện hoá, từ những tiền kiện đến hậu quả (2) không bao giờ được thấy rõ ngay từ tia nhìn đầu tiên, theo cùng cách mà những quan hệ này không bao giờ là hiển nhiên từ tia nhìn đầu tiên trong tính tất định chủ quan của tâm lý học cá nhân. Trong lãnh vực sau này, từ lâu, đó là một điều tương đối dễ cho triết học trừu tượng và hình thức khám phá bằng cách đi qua bên trên mọi chuyện phù phiếm của thuyết định mệnh và thuyết tự do - bằng chứng của duyên cớ trong mỗi hành vi tự ý, bởi vì xét cho cùng, chỉ có ý muốn nơi nào có sự quyết định có duyên cớ. Nhưng bên dưới những duyên cớ và ý muốn, còn có sự sinh ra những cái kia và cái này, và để làm lại sự sinh thành này, chúng ta phải đi ra khỏi thế giới khép kín của ý thức để đi đến việc phân tích những nhu cầu đơn giản mà, một đảng, phái sinh từ những điều kiện xã hội, và đảng khác, rơi vào trong cái đáy tối tăm của những kết cấu hữu cơ, trong hậu duệ và trong cách thể di truyền (l'atavisme). Sự thể cũng không khác mấy đối với những thuyết tất định lịch sử, nơi mà, cùng cách ấy, người ta bắt đầu bằng những duyên cớ tôn giáo, chính trị, thẩm mỹ, đam mê v.v... nhưng rồi tiếp theo phải khám phá ở đó những nguyên nhân của những duyên cớ này trong những điều kiện thực tế hạ tầng. Vậy mà, sự nghiên cứu những điều kiện này phải thật chuyên biệt hoá khiến người ta phải nhận ra với sự hiển nhiên không chỉ đâu là những nguyên nhân, mà còn là những trung gian nào (3) chúng đi đến hình thức này, hình thức khải lộ chúng cho ý thức như là những duyên cớ mà nguồn gốc thường tiêu ma dần dần.

Và từ đó phái sinh, rất hiển nhiên, cái hậu quả thứ nhì này, đó là, trong học thuyết của chúng tôi, vấn đề là không phải dịch ra lại thành những phạm trù kinh tế mọi biểu thị phức tạp của lịch sử, mà chỉ là giải thích, xét cho rốt ráo (Engels) (4) mọi sự kiện lịch sử bằng phương tiện của cơ cấu kinh tế hạ tầng (Marx). Điều này đòi hỏi phân tích và giản qui và rồi trung gian và kết hợp.

Thứ ba, hậu quả từ đó là để đi từ cơ cấu kinh tế hạ tầng đến toàn bộ cấu hình của một lịch sử xác định phải cần đến cái trợ lực của phức thể gồm những khái niệm và những tri thức mà người ta có thể gọi là - vì thiếu một từ khác - tâm lý học xã hội. Tôi không hề muốn, bằng cái từ đó, ám chỉ đến sự tồn tại huyền hoặc của một linh hồn xã hội" (une psyché sociale), cũng không ám chỉ đến cái được cho là "tinh thần tập thể" (un prétendu esprit collectif), tinh thần bằng những qui luật riêng của nó, độc lập với ý thức của những cá nhân và với những quan hệ vật chất có thể xác định, tự thực hiện và tự biểu hiện trong đời sống xã hội. Chuyện đó chẳng khác nào tuyên xưng một thứ chủ nghĩa thần bí huyền hoặc mơ hồ (7) [...]

Nhưng tôi muốn nói những điều khiêm tốn hơn, những chuyện đời thường hơn, nghĩa là những trạng thái tinh thần cụ thể và rõ ràng. Khoa tâm lý xã hội đó mà không ai có thể giản qui thành những diên lệ trừu tượng, bởi vì trong phần lớn trường hợp, nó chỉ có tính mô tả, đó là những gì mà các sử gia giỏi kể chuyện, các nhà hùng biện, các nghệ sĩ, các nhà tiểu thuyết và các nhà ý thức hệ đủ mọi kích cỡ đã nhìn thấy và cho đến nay, đã quan niệm như là đối tượng độc quyền cho những nghiên cứu của họ. Những tay phiến động, những nhà hùng biện, những chuyên gia tuyên truyền thường tham chiếu và kêu gọi đến thứ tâm lý học này, vốn là ý thức chuyên biệt của con người trong những điều kiện xã hội nhất định. Chúng ta biết nó là kết quả, là cái phái sinh (le dérivé) là hiệu ứng của những điều kiện xã hội

nhất định trong thực tại (6) - một giai cấp nhất định nào đó, trong một tình huống nhất định, bằng những chức năng mà nó đảm nhận, bằng sự lệ thuộc mà nó bị gắn vào, bởi ảnh hưởng mà nó tác động; - và tiếp theo những giai cấp này, những chức năng này, sự lệ thuộc này và ảnh hưởng này giả thiết một hình thức nhất định nào đó của sản xuất và phân phối những phương tiện trực tiếp cho đời sống, nghĩa là một cơ cấu kinh tế nhất định. Khoa tâm lý xã hội này, do bản chất luôn tùy theo tình huống của nó không phải là sự biểu lộ của tiến trình trù tượng và chủng loại của cái gọi là tinh thần nhân loại. Đó luôn luôn là sự tạo thành chuyên biệt của những điều kiện đặc biệt (7).

Antonio LABRIOLA, *Chủ nghĩa duy vật lịch sử*.

1. Trong bài thơ "Về mọi cách" của tập Thượng đế và Thế giới (Hegel bình giảng trong Bách khoa thư các khoa học triết học)
2. Xác nhận sự quyết định của hạ tầng kiến trúc vật chất và xã hội.
3. Bác bỏ thuyết duy kinh tế nó đơn giản hoá những trung gian này (so sánh với Plekhanov)
4. Thư cho Borgius (25 tháng Giêng, 1894)
5. Vấn đề không phải là chuyển cung sang một cái mệnh danh là ý thức xã hội những gì người ta biết về tâm lý cá nhân.
6. Nhưng bằng cách nào nó tác động trở lại trên những điều kiện này và như thế tạo thành những tiến trình lịch sử đặc thù.
7. Đối chiếu với Lénine "phân tích cụ thể và tình huống cụ thể".

Thời hiện tại của triết học

Duhem - Bergson - Alain

Dilthey - Frege

Husserl - Scheler - Jaspers

Heidegger - Cassirer

Wittgenstein

Russell - Carnap - Morris

Dennet - Austin

Quine - Goodman

Freud

Lénine - Lukacs - Gramsci

Politzer - Bloch - Adorno

Althusser - Habermas

Bachelard - Canguihem

Cavaillès - Marcel

Popper - Serres

Sartre - Merleau Ponty - Camus

De Beauvoir - Ricoeur - Gadamer

Levinas - Alquié

Jankélévitch - Simondon

Foucault - Desanti

Derrida - Lyotard - Weil

DUHEM

(1861 - 1916)

Pierre Duhem sinh ở Paris ngày 10 tháng 6, 1861. Vào trường Cao đẳng Sư phạm năm 1882, ông chuẩn bị một luận án về thế năng nhiệt động (le potentiel thermodynamique). Luận văn này bị ban giám khảo, dưới ảnh hưởng của nhà khoa học đại danh Marcelin Berthelot, khước từ, bởi vì nguyên lý công tối đa (le principe du travail maximum) của Berthelot bị luận văn này của Duhem phê bình. Thế nhưng không vì thế mà luận văn này không khiến cho tác giả của nó trở thành người tiên phong của khoa hoá học vật lý. Năm 1888 ông bảo vệ một luận án khác về lý thuyết từ lực (la théorie du magnétisme), năm sau liền được phong giảng sư ở đại học Lille, nơi ông trải qua một sự nghiệp giảng dạy xuất sắc. Sau đó ông dạy ở đại học Rennes một năm rồi nhận ghế giáo sư thực thụ môn vật lý lý thuyết ở đại học Bordeaux, nơi ông giảng dạy cho đến khi mất vào năm 1916.

LÝ THUYẾT VẬT LÝ: ĐỐI TƯỢNG, CƠ CẤU (La théorie physique, son objet, sa structure) - 1914.

Quyển Lý thuyết vật lý này trình bày các quan niệm của Duhem về triết lý khoa học. Chúng được nối kết chặt chẽ với thực tiễn của bản thân ông trong tư cách nhà vật lý và với những nghiên cứu lịch sử. Đối tượng của khoa vật lý, theo ông, là thiết lập “một hệ thống trừu tượng có mục đích tóm lược và phân loại một cách hợp lý toàn bộ những định luật thực nghiệm mà không mang tham vọng giải thích những định luật này”.

THUYẾT VẬT LÝ TIẾT KIỆM TƯ TƯỞNG (La théorie physique réalise une économie de la pensée)

Giả thuyết, suy luận, định luật tổng quát tạo thành một thuyết trong vật lý học. Thuyết ấy có ích lợi gì không? Theo Pierre Duhem, thuyết ấy tiết kiệm tư tưởng và giúp ký ức đỡ phải nhớ nhiều sự kiện vụn vặt.

Một thuyết vật lý có ích lợi gì không? Trong việc thay thế những định luật do phương pháp thực nghiệm cung cấp trực tiếp bằng một hệ thống mệnh đề toán học biểu diễn những định luật ấy, các nhà vật lý học có tìm thấy một điều tiện lợi nào không?

Trước hết, thay vì một số rất nhiều định luật có vẻ độc lập với nhau trong đó mỗi định luật phải học và phải nhớ riêng biệt, thuyết vật lý mang lại một số rất ít mệnh đề, những giả thuyết căn bản. Một khi đã biết những giả thuyết, người ta dùng một phép diễn dịch toán học hoàn toàn chắc chắn để tìm thấy mọi định luật vật lý, mà không quên cũng không nhắc lại một số ít những nguyên tắc giảm nhẹ rất nhiều nỗi cực nhọc cho lý trí con người không thể nào, nếu không có phương kế ấy, tích trữ những tài sản tinh thần mới mẻ thu hoạch được mỗi ngày.

Như vậy, sự rút gọn những định luật thành thuyết vật lý góp phần vào việc tiết kiệm tinh thần mà E.Mach coi như mục đích, nguyên tắc hướng dẫn khoa học.

Định luật khoa học đã là một sự tiết kiệm tinh thần đầu tiên rồi. Tinh thần con người ở trước vô số sự kiện cụ thể, mỗi sự kiện này đến sự kiện kia; không ai có thể ôm đồm, ghi nhớ tri thức về mọi sự kiện ấy; không ai có thể truyền lại tri thức ấy cho đồng bào. Phép trừu tượng được áp dụng: phép ấy đã bỏ rơi tất cả những gì riêng biệt, cá biệt trong mỗi sự kiện; đã thay thế cái đồng sự kiện kênh càng ấy bằng

một mệnh đề duy nhất, chiếm ít chỗ trong ký ức, để truyền lại bằng giáo huấn; phép trừu tượng đã phát biểu một định luật vật lý.

“Chẳng hạn đáng lẽ ghi mọi trường hợp khúc xạ của ánh sáng từng trường hợp một, chúng ta có thể miêu tả đúng và đoán trước tất cả trường hợp khi chúng ta biết rằng tia tới, tia khúc xạ và pháp tuyến đều ở trong một mặt phẳng và $\sin. i = n \sin. r$. Đáng lẽ phải để ý đến vô số trường hợp khúc xạ trong những môi trường và dưới những góc khác nhau, chúng ta chỉ cần quan sát để biết trị số của n và để ý đến những hệ thức trên đây, như vậy vô cùng dễ hơn. Ở đây, xu hướng tiết kiệm tư tưởng thật là hiển nhiên”.

Sự tiết kiệm tư tưởng ấy nhờ việc thế định luật vào những sự kiện cụ thể lại được tinh thần con người tăng lên gấp đôi khi tinh thần đúc kết những định luật thực nghiệm thành lý thuyết toán học. Định luật về khúc xạ giản dị hoá vô số hiện tượng khúc xạ như thế nào, thì lý thuyết quang học giản dị hoá vô số định luật về hiện tượng ánh sáng cũng như vậy.

Trong những tác dụng của ánh sáng chỉ có một ít tác dụng đã được người xưa rút lại thành định luật; những định luật quang học duy nhất mà cổ nhân đã biết là định luật về sự truyền thẳng và sự phản chiếu ánh sáng; thời Descartes, số kiến thức nghèo nàn ấy tăng gia với định luật về khúc xạ. Môn quang học thu hẹp như vậy có thể không cần lý thuyết; nghiên cứu và giảng dạy từng định luật một là một việc dễ dàng.

Trái lại nhà vật lý học muốn nghiên cứu nền quang học hiện tại làm thế nào mà có thể, nếu không nhờ một lý thuyết, có một kiến thức, dù nông cạn đi nữa về lãnh vực mệnh mông ấy? Biết bao tác dụng của khúc xạ đơn, của khúc xạ kép do những tính thể đơn trực hay lưỡng trực gây ra, của ánh sáng phản chiếu qua những môi trường đẳng hướng hay kết tinh của giao thoa, của nhiễu xạ, của phân cực vì phản chiếu, vì khúc xạ đơn hay kép, của phân cực hiện sắc, của phân cực quay, v.v..., mỗi phạm trù hiện tượng khiến người ta phát biểu một mớ định luật thực nghiệm, nhiều quá, phức tạp quá đến nỗi một ký ức tài giỏi nhất, trung thành nhất cũng phải phát hải.

Lý thuyết quang học phát xuất; nó thu tóm tất cả những định luật và đúc kết thành một ít nguyên lý; từ những nguyên lý, người ta luôn luôn có thể, nhờ cách tính thường xuyên và chắc chắn, rút ra định luật mà người ta muốn sử dụng, vậy người ta không cần ghi nhớ kiến thức về mọi định luật ấy; chỉ cần biết những nguyên lý làm nền tảng cho lý thuyết là đủ.

Pierre DUHEM, Lý thuyết vật lý, đối tượng cơ cấu.

Thuyết tương đối

(La relativité)

Về thuyết tương đối, trước tiên cần xua tan đi những ý tưởng sai lầm. Trước nhất, không phải Einstein đã phát minh ra thuyết tương đối, mà là Galilée. Thứ nhì, không phải chỉ có một mà là nhiều thuyết tương đối.

Người ta sẽ tránh được sự lẫn lộn bằng cách phân biệt những nguyên lý tương đối (principes de relativité) - có hai nguyên lý: nguyên lý tương đối giới hạn và nguyên lý tương đối nói rộng/ tổng quát - với những thuyết tương đối (có ba thuyết chính: thuyết của Galilée và Newton, thuyết tương đối giới hạn của Einstein và thuyết tương đối nói rộng cũng của Einstein).

Nguyên lý tương đối giới hạn (Le principe de relativité restreinte)

Nguyên lý tương đối giới hạn, được Galilée phát biểu vào đầu thế kỷ XVII, đánh dấu sự bắt đầu của vật lý học hiện đại.

Trong những ngôn từ cụ thể mà Galilée dùng, nguyên lý này phát biểu rằng: những con bướm trên một chiếc tàu thủy bay chập chới theo cùng một cách, dầu rằng chiếc tàu thủy đang neo đậu ở bến cảng hay đang lướt sóng với vận tốc tuần dương trên Địa Trung hải. Bằng ngôn từ thông thái hơn thì thể này: nguyên lý tương đối giới hạn phát biểu rằng những định luật của thiên nhiên - chẳng hạn những định luật chi phối sự bay của những con bướm - là như nhau trong một khung quy chiếu (un référentiel) - cái khung mà người ta định tiêu điểm những hiện tượng bằng tương quan với nó, ở đây là con tàu - và trong một khung quy chiếu khác đang di động theo chuyển dịch đồng dạng (en mouvement de translation uniforme) so với khung quy chiếu đầu (chuyển động theo đường thẳng, không gia tốc). Hay là thể này nữa: đối với việc mô tả những định luật thiên nhiên, thì những khung quy chiếu trong chuyển dịch đồng dạng đối với nhau là tương đương. Nguyên lý này định thái một nhận xét thường nghiệm quen thuộc: trong một chiếc máy bay đang đạt vận tốc tuần la (à vitesse de croisière) thì mọi việc xảy ra giống hệt như thể máy bay đang nằm yên trên mặt đất.

Nguyên lý này được gọi là "tương đối", bởi vì nó giới hạn sự tương đương của những khung quy chiếu vào cái nào đang di động theo chuyển dịch đồng dạng cái này so với cái kia. Người ta biết rằng nếu một chiếc máy bay đi qua ngang vùng cuồng phong hay nếu nó đổi hướng hoặc cất cánh bay lên thì mọi chuyện không diễn ra giống như lúc ngưng trên mặt đất: lúc đó ta không thể rót cà phê vào trong một cái tách mà không làm đổ ra một nửa sang một bên; nước cà phê không chịu ứng xử giống như khi máy bay nằm im trên mặt đất.

Nguyên lý tương đối mở rộng: những công trình Einstein (le principe de relativité étendu: les travaux d'Einstein)

Loại nhận xét thường nghiệm này trong một thời gian lâu đã làm cho ý tưởng mở rộng sự tương đương đối với những định luật thiên nhiên với tất cả những khung quy chiếu bất kỳ chuyển động tương đối chúng là như thế nào, trở thành không thể nghĩ được. Tuy nhiên, đó lại là điều mà Einstein, bắt đầu từ

1907, hạ quyết tâm phải làm; đi gặp gỡ lương thức thông thường (le bon sens) nhưng được dẫn dắt bởi ý tưởng rằng không có lý do gì để cho những di động theo chuyển dịch đồng dạng được hưởng một quy chế ưu đãi trong thiên nhiên. Einstein phát biểu nguyên lý tương đương khu vực của mọi khung quy chiếu. Từ khu vực (local) ở đây rất quan trọng; Einstein không điên đến độ phát biểu một nguyên lý rõ ràng là sai ở nấc thang đại vũ trụ theo quan sát của chúng ta. Nguyên lý tương đối được mở rộng như thể mang tên nguyên lý tương đối tổng quát (principe de relativité générale).

Trên nguyên lý này, Einstein đã lập ra một lý thuyết, đó là thuyết tương đối tổng quát (la théorie de la relativité générale) mà, quay ngược lại, nó hiện ra như là điểm đến cuối cùng của một tiến trình tổng quát hoá khiến cho thuyết tương đối tổng quát (hoàn thành năm 1916) là một sự tổng quát hoá của lý thuyết Einstein về tương đối giới hạn (phát biểu năm 1905), tự thân nó là sự tổng quát hoá của thuyết tương đối giới hạn của Galilée và Newton (khởi thảo từ thế kỷ XVII).

Hãy ngược dòng lịch sử từ thuyết sau này, nó không gì khác hơn là môn cơ học được giảng dạy trong những giáo trình vật lý. Yếu tố trung tâm của nó là định luật nổi tiếng về chuyển động của Newton, theo đó gia tốc a (accélération) của chuyển động của một khối lượng m (masse) dưới hiệu ứng của một lực F (force) thì được gắn liền với F và m bằng phương trình $F = ma$. Định luật này (nó xây dựng nên cơ học) đáp ứng nguyên lý tương đối giới hạn. Định luật của Newton có cùng hình thái trong hai khung quy chiếu với chuyển dịch đồng dạng cái này đối với cái kia.

Cuộc tổng quát hoá lần đầu, vào năm 1905, đã đưa Einstein đến thuyết tương đối giới hạn - hệ tại chỗ nói rộng nguyên lý tương đối giới hạn được phát biểu nhân chuyển động của các vật thể (trong cơ học) đến những hiện tượng ánh sáng. Người ta có thể ngạc nhiên tại sao phải đợi đến năm 1905 mới phát biểu rằng những hiện tượng ánh sáng cũng tuân theo cùng một nguyên lý cơ bản như chuyển động của các vật thể. Đó là vì ánh sáng ứng xử, trong chuyển động của nó, một cách khá là đặc thù, có vẻ như mâu thuẫn với nguyên lý tương đối giới hạn. Thực vậy, khi có sự thay đổi khung quy chiếu trong chuyển dịch đồng dạng, vận tốc của ánh sáng (ở đây được gọi là c) không trở thành $c+v$ mà nó vẫn là c . Tình huống này - kết quả bắt buộc của lý thuyết ánh sáng phát triển vào giữa thế kỷ XIX bởi Maxwell - trong một thời gian dài đã làm bối rối các nhà vật lý khiến họ phân vân lưỡng lự giữa hai mối cảm dỗ: hoặc là bỏ nguyên lý tương đối giới hạn, hoặc là tuyên bố lý thuyết của Maxwell là không thể chấp nhận được.

Chính Einstein, lúc đó mới 26 tuổi, đã đưa vật lý thoát khỏi thành kiến cổ hủ khi khẳng định rằng không nên khước từ cái gì cả và rằng nguyên lý tương đối giới hạn và lý thuyết của Maxwell có thể trở nên tương dung đơn giản chỉ bằng cách thay đổi những khái niệm của chúng ta về không gian và thời gian. Đối với một nhất grom thử nghiệm, thì người ta có thể nói rằng đó quả là một đường kiếm bậc thầy, một tuyệt chiêu! (coup d'essai, coup de maître) nhất là nếu người ta nghĩ tới điều là cái phương trình nổi tiếng $E = mc^2$ là một hậu quả của công cuộc thống nhất và tổng quát hoá lý thuyết này.

Einstein chưa dừng lại ở đó. Được kích hoạt bởi cùng mối bận tâm tổng quát hoá đó nó đã khiến ông muốn lòng ánh sáng vào trong lòng những hiện tượng bị chi phối bởi nguyên lý tương đối giới hạn, ông còn muốn đưa vào trong thuyết của mình những hiện tượng hấp dẫn và nhất là giải thích sự kiện được Newton nhận xét nhưng từ đó đến nay chưa có lời giải thích: khối lượng trọng lực của một vật thể. Dựa trên nguyên lý tương đối mở rộng, Einstein, sau sáu năm làm việc miệt mài, đã đi đến thuyết tương đối mở rộng (tương đối tổng quát). Trong thuyết này không gian, thay vì là chỗ dựa bất động mà người ta thường tưởng tượng theo kiểu ngẫu phát, được chuyển đổi bởi những đồ vật được đặt trong

nó: một vật thể có trọng lượng tạo ra một chỗ sụt xuống trong "tấm màn của không gian"; đó là điều người ta gọi là đường cong của không gian - hay đúng hơn là đường cong không_ thời gian (la courbure de l'espace-temps).

Tầm nhìn mới này về không gian đã tạo ra cuộc cách mạng khái niệm quan trọng nhất do thuyết tương đối tổng quát đem lại. Bởi vì đi đến tận cùng những tổng quát hoá liên tiếp do Einstein mở ra, hình như rằng không gian chỉ tồn tại trong mức độ mà nó chứa đựng vật chất. Nếu người ta rút hết mọi vật chất ra khỏi không gian, thì cuối cùng cái mà người ta nhận được, không phải là một không gian trống rỗng, mà đơn giản chỉ là hư vô, là chẳng có gì cả, là nihil, rien, nada, nothing...

Françoise BALIBAR.

BERGSON

(1859 - 1941)

Henri Bergson vào trường cao đẳng Sur phạm năm 1878. Ba năm sau, ông thành giáo sư trung học (1881). Ông dạy ở trường trung học Henri IV khi ông bảo vệ luận án Những dữ kiện trực tiếp của Ý thức (1889); rồi ông xuất bản Vật chất và Ký ức (1896). Sau ba năm làm giảng sư ở trường Cao đẳng Sur phạm (1898 - 1900) ông đạt đến đỉnh cao sự nghiệp giảng dạy đại học khi giữ ghế Giáo sư tại Pháp quốc Học viện (Collège de France). Chính vào năm 1907, ông cho ra mắt quyển sách chủ yếu của mình: Tiến hoá sáng tạo, trong đó ông đem đối lập với vũ trụ luận của Spencer - một vũ trụ luận đã từng lôi cuốn ông từ thời trẻ nhưng rồi cũng nhanh chóng làm ông thất vọng - bằng chính triết học về Đà sống của mình. Trong thời gian đó ông lại có cơ hội đào sâu triết học về vật chất, về sự sống và về tinh thần, nơi Plotin và nơi Ravaisson. Tuy nhiên, mãi đến năm 1932, tác phẩm từ lâu mong đợi mới được xuất bản, với tựa đề Hai suối nguồn của đạo đức và Tôn giáo. Nhưng trong khoảng thời gian đó Bergson cũng không hề nhàn rỗi: những cuộc hội thảo, những bài báo, và cả những công vụ chính thức cũng chiếm phần lớn thời gian của ông. Viện sĩ Hàn lâm của Pháp từ năm 1914, ông được giải Nobel Văn học năm 1928.

Triết học của Bergson, đi từ con người nội tâm và tồn tục/ kỳ gian thuần túy (la durée pure) sẽ tiến đến toàn thể tính tâm sinh lý của con người (la totalité psychophysiologique de l'homme) và nghiên cứu sự hợp nhất tâm hồn với thể xác; rồi từ toàn thể của con người đến toàn thể của sự sống, tồn tục/ kỳ gian được dùng làm chìa khoá cho một lý thuyết kết hợp sự sống và trí thông minh; để cuối cùng vươn lên đến tuyệt điểm nơi con người, đến con người biệt lệ, phi thường (l'homme exceptionnel), kẻ tiếp xúc với suối nguồn thiêng liêng.

Kỳ gian/ tồn tục (La durée)

Bergson đã kể cho chúng ta nghe bằng cách nào, qua suy tư về triết lý tiến hoá, ông được dẫn dắt tới triết lý về tồn tục của ông.

Spencer vì quá gắn bó với chi tiết của sự vật, đã nhìn sự vật nơi con mắt của nhà cơ giới. Trong khi muốn giải thích sự tiến hoá bằng những vận động, bằng lượng tính thuần túy, đã để vụt mất tính lưu hoạt của sự sinh thành (le dynamisme de la genèse). Nền tảng của tiến hoá là thời gian cụ thể, vậy mà cái này lại không giữ vai trò nào trong cơ học. Và tuy thế chính kỳ gian sống thực này (cette durée

vécue) mà ý thức chúng ta cảm nhận.

Như vậy phải quay về với việc mô tả đích thực đời sống nội tâm đã bị bỏ rơi cho sự khảo sát khoa học và bị biến dạng bởi những tập quán tinh thần mang tính không gian lây nhiễm từ việc thao tác những đồ vật. Lúc đó ý thức hiện ra như là tồn tục, nghĩa là như một biến đổi không ngừng, nhưng lại đồng thời vừa bảo lưu vừa sáng tạo.

Tồn tại mà chúng ta chắc chắn và chúng ta biết rõ nhất hẳn là tồn tại của chúng ta, không còn gì phải tranh cãi, bởi vì từ mọi đối vật khác chúng ta có khái niệm mà người ta sẽ phán đoán là ở bên ngoài và nông cạn, trong khi chúng ta tự tri giác từ bên trong, một cách sâu xa. Chúng ta nhận thấy điều gì nào? Trong trường hợp ưu đãi này, thì ý nghĩa chính xác của từ tồn tại (*exister*) là gì? Xin nhắc lại nơi đây, bằng vài lời thôi, những kết luận của một công trình trước đây (1).

Trước tiên tôi nhận thấy rằng mình đi từ trạng thái này đến trạng thái kia. Tôi nóng hay tôi lạnh, tôi vui vẻ hay tôi buồn rầu, tôi làm việc hay tôi chẳng làm gì cả, tôi nhìn những gì vây quanh tôi hay tôi nghĩ đến cái gì khác. Những cảm giác, tình cảm, ý muốn, biểu tượng v.v... đó là những biến thái mà tồn tại của tôi đọng đưa qua lại và chúng lần lượt nhuộm sắc màu cho cuộc sống. Vậy là tôi thay đổi không ngừng. Nhưng nói thế là chưa đủ. Sự thay đổi còn triệt để hơn là người ta thoát nghĩ lúc đầu.

Thực tế tôi nói về từng tâm trạng của tôi như là nó tạo thành một khối. Tôi bảo rằng tôi thay đổi, nhưng sự thay đổi đối với tôi có vẻ như là nằm trong sự trải qua từ một trạng thái đến trạng thái kế tiếp: về mỗi trạng thái, xét cách riêng, tôi thích tin rằng nó vẫn là thế suốt trong thời gian nó diễn ra. Tuy nhiên, một cố gắng chú ý nhẹ nhàng sẽ cho tôi thấy rằng không có một tình cảm, biểu tượng hay ý muốn nào lại không thay đổi vào mọi lúc; nếu một tâm trạng ngưng thay đổi, thì tức khắc tồn tục của nó ngưng trôi chảy [...].

Tồn tục của chúng ta không phải là một khoảnh khắc thay thế một khoảnh khắc: nếu vậy lúc đó sẽ chỉ có mãi mãi một hiện tại, không có sự kéo dài của quá khứ trong hiện tại, không có tiến hoá, không có kỳ gian cụ thể. Kỳ gian là tiến bộ liên tục của quá khứ vươn đến tương lai và nó vừa tiến bước vừa căng phồng lên [...]

Như thế nhân cách của chúng ta mọc ra, lớn lên, trưởng thành không ngừng. Mỗi một trong những thời đoạn của nó là cái mới thêm vào cái có trước. Chúng ta hãy đi xa hơn nữa: đó không chỉ là cái mới, mà còn là cái bất khả tiên kiến...

Henri BERGSON, *Tiến hoá sáng tạo*, t.1-6.

1. Ông muốn chỉ đến bộ *Những dữ kiện trực tiếp của ý thức*.

NHỮNG DỮ KIỆN TRỰC TIẾP CỦA Ý THỨC (*Données immédiates de la conscience*) - 1889.

Ba chương của *Những dữ kiện trực tiếp của ý thức* tạo thành một chuỗi gồm ba bài miêu tả: Về mỗi trạng thái ý thức như là phẩm tính thuần túy, về toàn bộ mọi trạng thái ý thức của chúng ta như là tồn tục, về hành vi tự do trong viễn tượng của tồn tục này.

Thời gian sống thực hay kỳ gian cụ thể (Le temps vécu ou la durée concrète)

Pascal đã phân biệt thời gian đo lường và không gian sống thực. Ông viết trong bộ Tư tưởng: "Một người nói: "Đã hai giờ rồi"; người khác nói: "Mới có ba khắc đồng hồ"; Tôi xem đồng hồ và tôi nói với người thứ nhất: "Anh đang chán"; và với người kia: "Đối với anh, thời giờ không đi lâu mấy", đã một giờ rưỡi trôi qua, và tôi bắt kể là ai bảo thời gian đi lâu cho tôi, và tôi xét đoán theo tưởng tượng: khi tôi không biết tôi phán đoán theo đồng hồ". Bergson còn đối chiếu triệt để hơn nữa kỳ gian cụ thể với thời gian đồng tính một khái niệm lai căng do sự truyền nhiễm không gian và kỳ gian.

Như thế ở đây Bergson tự đặt mình trong một vị thế song lập, đối đãi (une position dualiste). Có hai thực thể: bên trong tôi là một tồn tục - phẩm tính (une durée - qualité) bên ngoài tôi là một không gian - lượng tính (un espace-quantité). Nhưng chúng nối kết nhau. Thế là sẽ tạo ra một thời gian đồng tính (un temps homogène) mà xét cho cùng chúng chỉ là "chiều thứ tư của không gian".

Có thể có hai quan niệm về kỳ gian, một thuần túy không pha trộn, và một có ý tưởng không gian kín đáo can thiệp vào. Kỳ gian thuần túy là hình thức của sự kế tiếp các trạng thái của tâm thức ta, khi bản ngã vô tư để mình sống, khi nó tránh không thiết lập sự chia rẽ giữa trạng thái hiện thời với các trạng thái về trước. Muốn thế, nó không cần phải chìm ngập hoàn toàn vào cảm giác trong ý tưởng đang qua, vì khi ấy trái lại, nó không tồn tại nữa. Nó cũng không phải quên đi các trạng thái về trước: chỉ cần là khi nhớ lại trạng thái ấy, nó không đặt chúng kế cận với trạng thái hiện tại như một chấm cạnh chấm khác, nhưng hoà hợp với nó, như khi ta nhớ lại các dấu của một nhạc điệu, như thể dung hợp cả lại với nhau.

Chả phải ta có thể nói là mặc dầu các dấu ấy nối tiếp nhau, nhưng ta vẫn thấy chúng lồng trong nhau, và toàn thể chúng có thể sánh với một sinh vật mà các thành phần mặc dầu phân biệt, vẫn thâm nhập lẫn nhau do chính tính cách liên đới của chúng? Bằng chứng cho điều ấy là nếu ta phá nhịp điệu bằng cách nhấn mạnh quá lâu một dấu trong nhạc khúc, thì không phải chỗ dài quá đáng, với tính cách dài quá đáng, nó báo cho ta biết cái lỗi của ta, nhưng là sự thay đổi phẩm tính tự nó đưa vào toàn thể khúc nhạc. Do đó, ta có khái niệm sự kế tiếp mà không có sự phân biệt, ví như một sự thâm nhập lẫn nhau, một liên đới, một tổ chức nội tâm những yếu tố, mà mỗi yếu tố tiêu biểu cho toàn bộ, chỉ có thể phân biệt và cô lập đối với một tư tưởng có thể trừu tượng mà thôi. Chắc chắn đó là cách tượng trưng về kỳ gian của một thực thể vừa đồng nhất vừa thay đổi, mà không có một ý tưởng gì về không gian. Nhưng vì quen thuộc với ý tưởng ấy, lại bị nó ám ảnh, nên ta vô tình đưa nó vào ý tưởng sự kế tiếp thuần túy của ta, ta đặt kế nhau các tâm trạng của ta để thấy chúng cả một lúc, không phải cái này trong cái kia, nhưng cái này cạnh cái kia; tóm lại ta phỏng chiếu thời gian vào không gian, ta diễn tả kỳ gian, bằng khoảng gian, và sự tiếp nối đối với ta có hình thức một đường liên tục hay một dây xích mà các phân đoạn vào nhau, nhưng không thâm nhập với nhau... (Nói tóm lại), có một không gian thực sự không có kỳ gian, ở đó các hiện tượng xuất hiện và biến mất một lượt với các tâm trạng của ta. Có một kỳ gian thực sự, mà các lúc khác nhau thâm nhập lẫn nhau, nhưng mỗi lúc có thể liên hệ với một trạng thái ngoại giới, đồng thời với nó và do hậu quả của liên hệ ấy có thể chia rẽ với các lúc khác. Do sự so sánh hai thực thể ấy phát sinh một cách tượng trưng kỳ gian do không gian. Như vậy kỳ gian khoắc cái hình thức huyền ảo, một trung gian đồng tính, và cái gạch nối giữa hai hạn từ không gian và kỳ gian ấy là sự đồng thời mà người ta có thể định nghĩa là giao điểm của không gian với thời gian.

Henri BERGSON, Khảo luận về những dữ kiện trực tiếp của ý thức, t.76 - 77.

Nội tâm tính của bản ngã (L'intériorité du Moi)

Ngay từ quyển "Các dữ kiện trực tiếp của ý thức" (1888), Bergson đã phân biệt "hai phương diện của bản ngã". Dưới cái áo khoác bản ngã ngoại diện của trí thức thực hành, liên lạc với thế giới bên ngoài và với những tập tục xã hội, ông cố gắng vạch cho ta thấy một bản ngã thâm sâu hơn và linh động vô song, nhưng mà ngôn ngữ không thể diễn tả xác đáng được.

Vậy đây là ta đứng trước hình bóng của chính ta: ta đã tưởng phân tách tình cảm của ta, nhưng kỳ thực, ta đã thay thế vào nó một mớ kế cận những trạng thái bất động, có thể diễn tả bằng tiếng, và mỗi cái là yếu tố chung, cho nên là cận bã vô ngã những ấn tượng đã được cả xã hội cảm thấy trong một trường hợp nào. Và vì đó ta lý luận trên các trạng thái ấy và ta áp dụng cho nó cái lôgích đơn sơ của ta: sau khi đã sắp chúng thành loại, bằng cách biệt lập chúng với nhau, ta đã dự bị chúng để dùng vào một diễn dịch sau này. Bây giờ nếu một tiểu thuyết gia bạo dạn nào, đem xé tám vải thêu dệt khéo léo của bản ngã tập quán của ta bày tỏ cho ta dưới cái hình dáng lôgích ấy một sự phi lý căn bản, dưới mớ kế cận những trạng thái đơn sơ, một thấu triệt vô cùng muôn vàn ấn tượng đa tạp, chúng đã biến mất ngay khi được nói đến, ta tất sẽ khen nhà văn ấy đã biết ta hơn là chính ta biết mình. Nhưng thật ra không phải thế, và nội cái việc ông ta bày tỏ tình cảm ta trong thời gian đồng tính, và đem xuất diễn các yếu tố bằng từ ngữ, thì người ta cũng chỉ trình bày cho ta một bóng dáng mà thôi: nhưng ông ta đã xếp đặt bóng dáng ấy cách nào cho ta nghi ngờ đến cái bản tính kỳ lạ và nghịch lý của đối vật chiếu ra nó; ông ta đã kêu gọi ta suy nghĩ bằng cách đặt vào biểu diễn lẫn nhau nó chính là bản thể của các yếu tố được xuất diễn. Nhờ ông ta khuyến khích, ta đã gạt ra trong chốc lát cái màn che mà ta đã đặt giữa tâm thức ta và ta. Ông ta đã đặt ta lại trước chính mình ta.

Ta cũng sẽ cảm thấy một sự ngạc nhiên như thế, nếu ta đập vỡ cái khuôn khổ của ngôn ngữ, mà cố gắng nắm được chính những ý tưởng của ta ở trạng thái tự nhiên, và như tâm thức ta, khi đã thoát khỏi sự ám ảnh của không gian, sẽ nhận thấy chúng... Những ý kiến mà ta nắm chắc nhất cũng là những ý kiến mà ta khó biện minh hơn cả, và chính những lý lẽ ta đưa ra để chứng minh chúng cũng không phải những lý lẽ đã xui khiến ta thừa nhận chúng vô cớ, vì cái gì đã làm chúng có giá trước mắt ta, là vì sắc thái của chúng thích ứng với màu sắc chung tất cả ý tưởng khác của ta, là vì ta đã nhận thấy ngay ở đáy cái gì của ta... Nhưng không phải tất cả ý tưởng của ta đều nhập thể như thế vào khối tâm trạng của ta. Nhiều ý tưởng chỉ lênh đênh trên mặt như những lá úa trên mặt hồ. Như thế có nghĩa là tinh thần ta khi nghĩ đến chúng, luôn luôn bắt gặp chúng ở tình thế bất động, như thể chúng ở ngoài nó. Vào số ấy có những ý tưởng mà ta nhận lấy sẵn sàng, và chúng ở trong ta nhưng không bao giờ đồng hoá với bản thể ta, hay nữa những ý tưởng mà ta đã bỏ rơi không sẵn sóc nên đã khô héo đi. Nếu cứ tùy theo trình độ mà ta rời xa những tầng lớp thâm sâu của bản ngã, thì những tâm trạng ta lại có xu hướng tăng gia, mặc lấy hình thức đa tính số lượng và tự khai triển trong một không gian đồng tính, là vì chính những tâm trạng ấy nhiễm lấy một bản tính càng ngày càng bất động và một hình thức càng ngày càng vô ngã. Cho nên không có gì ngạc nhiên là chỉ những ý tưởng ít thuộc về ta nhất mới có thể xuất diễn xác đáng bằng từ ngữ: thuyết liên tưởng chỉ áp dụng cho những ý tưởng ấy mà thôi. Ở ngoài nhau, chúng có những tương quan với nhau mà bản tính nội tại của chúng không can thiệp vào tí nào, những tương quan có thể được sắp loại: do đó người ta nói là chúng liên kết do kế cận hay bởi một lý do luận lý nào. Nhưng nếu đào sâu dưới bề mặt xúc tiếp giữa bản ngã và sự vật bên ngoài, ta nhập vào đến chỗ thâm sâu của trí thức tổ chức và sống động, ta sẽ chứng kiến sự chồng chất hay nói đúng hơn sự dung hợp mật thiết rất nhiều ý tưởng mà khi phân rẽ thì có vẻ tự loại nhau ra, dưới hình thức những hạn từ luận lý tương phản. Những mộng mị kỳ cục nhất, khi hai hình ảnh chồng lên nhau và trình bày cho ta đồng

thời hai người khác nhau, mà lại chỉ là một, có thể cho ta thấy một ý tưởng yếu ớt về sự thâm nhập các ý niệm của ta trong lúc thức tỉnh. Trí tưởng tượng trong giấc mộng, biệt lập với thế giới bên ngoài, tái diễn trên những hình ảnh đơn sơ và nhái lại theo kiểu của nó, cái công việc luôn luôn tiếp diễn trên ý tưởng, ở những miền thâm sâu nhất của sinh hoạt trí thức.

Henri BERGSON, Những dữ kiện trực tiếp của ý thức, t.101 - 104.

Vui vẻ và buồn sầu tăng gia như thế nào.

Trong đoạn văn sau đây, Bergson cố gắng nhất là để chứng tỏ rằng cái cường độ mạo nhận mà người ta gán cho các trạng thái cảm tính chỉ là "một thứ phẩm tính hay sắc thái nào, nó như tô màu cho một khối ít nhiều những trạng thái tâm linh". Đoạn văn này cũng là một bản diễn tả sự vui vẻ và buồn sầu rất hay.

Sự vui vẻ nội tâm, cũng như tính đam mê, không phải là một sự kiện tâm lý cô lập, đứng ở một góc nào của linh hồn, rồi dần dà chiếm chỗ thêm. Ở trình độ thấp nhất của nó, nó hơi giống một định hướng các trạng thái ý thức ta về chiều tương lai. Rồi, như thể sự hấp dẫn ấy giảm bớt trọng lực của chúng, những ý tưởng và cảm giác của ta nối tiếp nhau một cách mau lẹ hơn; những cử động của ta không đòi hỏi một sự cố gắng như trước. Sau hết trong niềm vui cực độ, các tri giác và hoài niệm của ta được thêm một tính cách khó tả, có thể so sánh với sự ấm áp, hay ánh sáng, và có vẻ mới mẻ, đến nỗi có lúc hồi tâm về mình, ta cảm thấy như một ngạc nhiên hiện hữu. Do đó có nhiều hình thức đặc biệt của vui thú thuần túy nội tâm, bao nhiêu giai đoạn nối tiếp, tương đương với những biến đổi phẩm tính cái khối những tâm trạng của ta. Nhưng số những trạng thái mà mỗi sự biến đổi ấy ảnh hưởng đến có thể nhiều hay ít, và mặc dầu ta không đếm rõ chúng, ta vẫn biết niềm vui của ta thấm nhiễm tất cả ấn giác trong ngày của ta, chẳng hạn, hay có cái nào thoát khỏi nó. như thế là ta thiết lập những điểm phân chia trong khoảng cách tách biệt hai hình thức nối tiếp của vui thú, và sự đi dần tới từ cái này sang cái kia làm ta thấy chúng như những cường độ của cùng một cảm tình, chỉ thay đổi độ lớn thôi. Ta cũng có thể trình bày dễ dàng là những trình độ khác nhau của buồn sầu, cũng tương đối với những thay đổi phẩm tính. Nó bắt đầu chỉ là một định hướng về quá khứ, một sự suy giảm các cảm giác và ý tưởng của ta, như thể mỗi cái chỉ còn tất cả trong chút ít nó đưa ra, và như thể tương lai dường như bị đóng lại cho ta. Và nó kết thúc bằng một ấn giác đè nén, làm ta hoài vọng đến hư vô và mỗi tai vạ mới, vì làm ta hiểu thêm chiến đấu là vô ích, đưa lại cho ta một lạc thú cay đắng.

Henri BERGSON, Những dữ kiện trực tiếp của ý thức, t.8.

VẬT CHẤT VÀ KÝ ỨC (Matière et Mémoire)-1896

Trong Vật chất và ký ức, Bergson muốn giải quyết bằng một triết học mới và những điểm tựa khoa học mới, vấn đề xưa cũ về sự hợp nhất giữa linh hồn với thể xác.

Sự nhìn nhận

Không có ký ức mà không có sự nhìn nhận. Hình thức thứ nhất của nó là sự nhìn nhận cử động mà Bergson diễn tả trong đoạn văn sau đây, nhưng nói cho đúng nó có tính cách tập quán hơn là kỷ niệm. Bergson lại thêm một "sự nhìn nhận bằng hình ảnh", nhưng cũng chưa có gì là trí thức.

Nhận ra một đồ vật thông dụng có nghĩa trước nhất là biết cách dùng nó. Điều ấy thật đúng đến nỗi các

nhà quan sát đầu tiên đã đặt tên là vô hành cho chứng bệnh của sự nhìn nhận mà ta gọi là đui mù tâm linh. Nhưng biết sử dụng, tức là đã phát ra những cử động thích ứng vào đó, là có một thái độ nào, hay ít nữa là hướng về đó do hiệu quả cái gì mà người Đức gọi là những "thúc đẩy phát động". Do đó, thói quen sử dụng đồ vật, cuối cùng đã tổ hợp cử động và tri giác, và ý thức những cử động chớm nở, chúng nối theo tri giác như một phản xạ, kỳ thực ở đây, là sự nhìn nhận... Như thế nghĩa là bình thường ta thi hành sự nhìn nhận trước khi suy tưởng nó. Sinh hoạt hằng ngày của ta xảy ra giữa các đồ vật mà chỉ sự hiện diện của chúng tất mòi ta đóng một vai trò: chính tự đó mà chúng có vẻ quen thuộc. Do đó, những xu hướng cử động đã đủ cho ta cái cảm thức sự nhìn nhận. Nhưng ta phải vội nói rằng: thường có cái khác thêm vào đây.

Vì thật ra, trong khi các bộ máy cử động được thành lập, do ảnh hưởng những tri giác được thân thể phân tách càng ngày càng rõ ràng hơn, thì đời sống tâm lý của ta về trước đã ở đấy rồi: nó tự tồn tại với tất cả chi tiết các biến cố của nó trong thời gian. Luôn luôn bị kiềm chế do tâm thức thực hành và thiết dụng của lúc hiện thời, nghĩa là do thế quân bình giác động của một thần kinh hệ căng giữa tri giác và hành động, cái ký ức ấy chỉ đợi khi có một kẽ hở giữa ấn giác hiện thời và cử động kèm theo, để đưa những hình ảnh của nó vào... Nhưng nếu toàn thể các hình ảnh quá khứ của ta vẫn hiện diện với ta, thì cái ý tượng tương tự với tri giác hiện tại vẫn phải được chọn lựa giữa tất cả các ý tượng khả thể. Những cử động thực hành hay chỉ mới khởi sự, chuẩn bị sự lựa chọn ấy, hay ít nữa giới hạn khu vực các hình ảnh mà ta sẽ lấy. Do cơ cấu thần kinh hệ của ta, ta là những hữu thể mà các ấn giác hiện tại tự nối tiếp bằng những cử động thích hợp: nếu những hình ảnh cũ cũng có thể nối tiếp vào những cử động ấy, thì chúng lợi dụng cơ hội để nhập vào tri giác hiện tại và bắt nó thừa nhận. Lúc ấy chúng xuất hiện thực sự ở tâm thức ta, đang khi mà cứ theo lẽ, chúng hình như phải bị che phủ do tình trạng hiện thời. Cho nên có thể nói được rằng: những cử động gây ra sự nhìn nhận cơ giới, một đằng là ngăn cản, một đằng lại làm thuận tiện cho sự nhìn nhận bằng hình ảnh. Nhưng mặt khác, chính vì sự bác bỏ những hình ảnh cũ nguyên do ở sự chúng bị kiềm chế bởi thái độ hiện thời, những hình ảnh có thể vào khuôn khổ thái độ ấy gặp ít cản trở hơn là cái khác; và khi ấy nếu cái nào có thể vượt trở lực, tức phải là cái hình ảnh giống tri giác hiện thời mới vượt được.

Henri BERGSON, Vật chất và ký ức, t.94 - 97.

Từ tổng quát cảm thấy đến tổng quát suy tưởng

Chính những hành động của ta cũng đã hàm ngụ một cảm thức mập mờ về tính cách tổng quát. Nhưng tự cảm thức mập mờ ấy đến ý niệm chính thức, còn xa lắm. Trong đoạn trích sách "Vật chất và Ký ức" sau đây, Bergson đã đánh dấu rõ rệt những chặng đường khác nhau.

Tiên thiên, sự phân biệt rõ rệt các cá vật, thật có vẻ là một xa xỉ phẩm của tri giác, cũng như sự tượng trưng minh bạch những ý tưởng tổng quát là chỗ tinh vi của trí thức. Sự khái niệm hoàn hảo các loại dĩ nhiên là đặc biệt của tư tưởng nhân tính, nó đòi hỏi một cố gắng suy tư, nhờ đó ta xoá bỏ trong một ý tưởng những tính cách riêng biệt về thời gian và nơi chốn. Nhưng việc suy tư về các tính cách riêng biệt ấy, không có nó ta không thể nhận thấy cá tính của các đối vật, hàm ngụ một khả năng nhận thấy khác biệt, và do đó một ký ức các hình ảnh, chắc chắn là đặc cách của con người và thú vật thượng đẳng. Vậy rất có lẽ là ta không bắt đầu tự tri giác cá thể hoặc tự khái niệm chủng loại, nhưng tự một tri thức trung gian, một cảm thức mập mờ về tính cách đánh dấu, hay sự giống nhau: cảm thức ấy, ở cách xa bằng nhau cả sự tổng quát hoàn toàn khái niệm, cả cá tính nhận thấy rõ rệt, phát sinh ra cả hai bằng

cách phân giải. Việc phân tách phản tỉnh thanh lọc nó thành ý tưởng tổng quát; ký ức phân biệt kết tinh nó thành tri giác cá thể.

Nhưng điều này sẽ hiển hiện tỏ tường nếu ta nhắc lại nguồn gốc hoàn toàn thực dụng của tri giác sự vật của ta. Cái gì lưu ý ta trong một tình trạng nào, cái gì ta phải nhận thấy trước hết ở đây, là cái khía cạnh; do đó, nó có thể đáp lại một xu hướng hay một nhu cầu: mà nhu cầu đi thẳng vào chỗ giống nhau hay vào phẩm tính, và chẳng sá kể gì đến chỗ dị biệt cá tính. Tri giác thú vật thường phải tự giới hạn vào sự phân biệt điều có ích ấy. Chính cỏ, cách chung hấp dẫn thú vật ăn cỏ: màu sắc và mùi vị của cỏ, cảm thấy và thụ nhận như những lực lượng (chúng tôi chẳng dám nói là: suy tưởng như những phẩm tính hay những chủng loại), đó là những bằng cứ trực tiếp độc nhất của tri giác ngoại giới của nó.

Quả thế, ta thử suy nghĩ về mục đích thần kinh hệ của ta, như mục đích ấy có vẻ là kết quả của cơ cấu của nó. Ta thấy những cơ quan tri giác rất đa tạp, tất cả đều liên lạc, do mỗi giới những trung tâm, với cùng những cơ quan phát động. Cảm giác không phải bền vững, nó có thể khoác nhiều sắc thái rất biến dị; trái lại cơ giới phát động, một khi đã lắp thành, sẽ luôn luôn vận dụng đồng một cách. Vậy ta có thể ổn định những tri giác dị biệt đến đâu cũng được trong các chi tiết bề ngoài của chúng: nếu chúng tự tiếp tục bằng cùng những phản ứng động cơ, nếu cơ thể tự đó rút ra cùng những hiệu quả hữu dụng, nếu chúng đặt thân thể vào cùng một thái độ, thì có cái gì chung sẽ thoát ra ở đây và như thế ý tưởng tổng quát sẽ được cảm thấy, thụ nhận trước khi được tượng trưng ra. - Vậy là cuối cùng ta đã thoát ra khỏi cái vòng lẩn quẩn mà trước kia ta có vẻ bị giam hãm vào. Ta đã nói: muốn khái quát, cần phải trừu tượng hoá chỗ giống nhau, nhưng muốn vạch ra chỗ giống nhau một cách hữu ích, lại cần phải biết khái quát đã. Sự thực là không có vòng lẩn quẩn, vì chỗ giống nhau làm khởi điểm cho tinh thần khi nó trừu tượng lúc đầu, không phải chỗ giống nhau mà tinh thần đi tới khi nó khái quát một cách hữu ý. Chỗ giống nhau tự đó nó khởi sự là sự giống cảm thấy, được sống, hay nếu ta thích hơn, tự động diễn tả. Chỗ giống mà nó trở lại là sự giống bằng trí thức hay được suy tưởng. Và chính trong cuộc diễn tiến ấy mà được kiến thiết, nhờ sự cùng cố gắng của trí tuệ và của ký ức, những tri giác cá thể và sự khái niệm các chủng loại, - ký ức thì ghép các chỗ phân biệt trên những chỗ giống nhau tự nhiên trừu tượng hoá, trí tuệ thì gỡ ra ở thói quen chỗ giống nhau cái ý tưởng rõ rệt về sự tổng quát. Cái ý tưởng sự tổng quát ấy, lúc đầu chỉ là ý thức một thái độ đồng nhất trong những tình thế đa tạp; lúc ấy nó chỉ là tập quán, đi từ phạm vi các vận động lên phạm vi tư tưởng. Nhưng tự những giống loại được phác hoạ một cách máy móc như thế do tập quán, ta đã bước sang ý tưởng tổng quát của giống loại, do một cố gắng suy tư về chính tác dụng ấy; và một khi ý tưởng ấy đã được cấu thành, ta đã xây dựng lần này một cách cố ý, một số vô hạn những ý niệm tổng quát. Đây không cần phải thêm trí thức vào chi tiết việc kiến thiết ấy. Ta chỉ cần nói rằng: trí tuệ, bắt chước công việc của thiên nhiên, cũng đã lắp thành những bộ máy động cơ, lần này bị tác tạo, để bắt chúng thích ứng, bằng một số có hạn cho một số đông vô hạn cá vật: toàn bộ những cơ cấu ấy là lời nói phát âm.

Henri BERGSON, Vật chất và Ký ức, t.172 - 176.

Giấc mộng

Bergson, mặc dầu công nhận với Freud là giấc mộng mở cho ta thấy chỗ thâm sâu của bản ngã, nhưng lại gán cho nó một ý nghĩa khác hẳn. Theo ông, cái gì phân biệt giấc mộng với lúc tỉnh thức, không phải là cơ cấu của nó, - kỳ thực vẫn là một, - nhưng là sự cố gắng chú ý đến đời sống khiếm khuyết ở đây.

Đâu là chỗ khác biệt cốt yếu giữa giấc mộng và lúc tỉnh thức? Ta sẽ tóm tắt lại mà nói rằng: những khả năng hoạt động, hoặc khi tỉnh thức, hoặc trong giấc mộng vẫn là một, nhưng một đằng chúng được căng thẳng và đằng khác chúng bị thả lỏng. Giấc mộng là một sinh hoạt tâm linh, chỉ thiếu sự cố gắng tập trung, song vẫn nhận thấy, vẫn nhớ lại, vẫn lý luận: tri giác, kỷ niệm, và lập luận có thể rất phong phú ở người mơ mộng, vì phong phú trong phạm vi tinh thần, không có nghĩa là cố gắng. Cái gì đòi hỏi sự cố gắng là sự đích xác của việc quy chính. Muốn cho một tiếng chó sủa gọi ra ở kỷ ức ta, một cách thoáng qua, cái kỷ niệm một cuộc hội họp ồn ào, ta chẳng phải làm gì cả. Nhưng muốn cho nó tìm đến ở đây, ngoài tất cả các kỷ niệm khác, cái kỷ niệm tiếng chó sủa, và do đó nó có thể được giải thích, nghĩa là được nhận thấy thực sự như tiếng sủa, thì phải một cố gắng tích cực. Người mơ mộng không còn sức cố gắng ấy nữa. Tự đó và chỉ tự đó mà thôi, người ấy tự phân biệt với kẻ thức tỉnh.

Đó là chỗ khác biệt. Nó tự xuất hiện dưới nhiều hình thức. Tôi sẽ không đi vào chi tiết, tôi chỉ xin lưu ý quý vị về hai hay ba điểm là tính cách bất định của giấc mộng, nó có thể xảy ra một cách mau chóng, nó dành ưu tiên cho những kỷ niệm vô nghĩa lý.

Tính cách bất định cắt nghĩa được dễ dàng. Vì giấc mộng có yếu tính là không lắp khít thật đúng cảm giác vào kỷ niệm, nhưng cứ dễ lỏng lẻo, nên cho cùng một cảm giác sẽ được áp dụng bất luận những kỷ niệm rất khác nhau. Chẳng hạn, trong trường sở thị quan, đây là một vết xanh có lốm đốm những chấm trắng. Nó có thể cụ thể hoá cái kỷ niệm một đám cỏ với những bông hoa, hay bàn bi-a với những hòn bi, - và nhiều cái khác nữa. Tất cả đều muốn hồi sinh trong cảm giác ấy. Tất cả đều đuổi theo nó. đôi khi chúng lần lượt bắt được nó: đám cỏ trở nên bàn bi-a, và ta được chứng kiến những cuộc biến hoá lạ lùng. Có khi chúng bắt được nó cả một lượt, khi ấy đám cỏ là bàn bi-a, - một điều phi lý mà người mơ mộng có lẽ muốn giải quyết bằng một lập luận, nhưng lại làm nó càng nặng thêm hơn nữa.

Có những giấc mộng xảy ra một cách mau chóng; hình như cũng là một hiệu quả khác của cùng một nguyên nhân ấy. Trong vài giây, giấc mộng có thể trình bày cho ta một chuỗi biến cố có thể chiếm cả mấy ngày trong khi tỉnh thức... Nhưng sự dồn dập những hình ảnh như thế không có gì là huyền bí. Nên nhận xét là những hình ảnh mơ mộng phần lớn thuộc thị giác, những câu chuyện mà người mơ mộng tưởng đã nghe thấy, thường là đã được sắp lại, bổ túc, phóng đại khi thức dậy: lại có lẽ, trong vài trường hợp, chỉ có cái tư tưởng câu chuyện, ý nghĩa tổng quát của nó, kèm theo các hình ảnh. Nhưng một số muốn lớn bao nhiêu cũng được, những hình ảnh thị giác có thể được trình bày một lượt, như một toàn cảnh; nên nó rất có thể được chứa đựng trong sự kế tiếp một số rất ít khoảnh khắc. Do đó, không có gì lạ lùng là giấc mộng tụ tập vào vài giây đồng hồ, cái gì có thể kéo dài trong nhiều ngày khi thức tỉnh: nó nhìn tóm tắt rút cuộc nó tác động, cũng như kỷ ức...

Bây giờ còn phải tìm xem tại sao giấc mộng ưa thích kỷ niệm nọ kia hơn cái khác, cũng có thể đặt trên những cảm giác hiện tại... Những ngông tưởng của giấc mộng cũng không dễ giải thích hơn là của lúc thức tỉnh; nhưng ít nữa ta có thể vạch ra cái xu hướng rõ rệt nhất của nó. Trong giấc ngủ bình thường, những mộng mị hay đưa lại những tư tưởng đã qua đi như chớp nhoáng, hay những sự vật mà ta đã nhận thấy nhưng không chú ý đến. Nếu ta mơ mộng ban đêm, về những biến cố ban ngày, thì thường những việc không nghĩa lý, chứ không phải những sự kiện quan trọng, sẽ có nhiều may mắn nhất để tái hiện. Tôi đang ở ngoài đường, tôi đợi xe điện; nó không thể đựng tôi vì tôi đứng trên lề đường: nếu lúc nó đi qua gần tôi, ý tưởng một sự nguy hiểm thoáng qua trí tôi, - hoặc thân thể tôi tự nhiên lùi lại mà tôi cũng chẳng có ý thức sợ hãi gì, - thì đến đêm tôi sẽ có thể mơ mộng là tôi bị xe cán. Ban ngày tôi coi sóc mọi người bệnh mà tình trạng đã thất vọng. Nếu một tia hy vọng xảy ra ở tôi một lúc, - chỉ

thoảng qua, hầu như không được nhận thấy, -thì chỉ giấc mộng ban đêm có thể cho tôi thấy người bệnh ấy khỏi bệnh; dầu sao tôi sẽ mơ mộng sự bình phục hơn là bệnh tật hay chết chóc. Tóm lại cái gì có ưu tiên trở lại là cái gì ít được nhận thấy hơn cả. Không có gì lạ ở đó. Cái bản ngã mơ mộng là một bản ngã lơ đãng, tự thả lỏng. Những kỷ niệm hoà hợp nhất với nó là những kỷ niệm khi đăng trí, không có dấu hiệu của sự cố gắng.

Henri BERGSON, Năng lượng tâm linh (L'Énergie spirituelle), t.104 - 108.

TIẾN HOÁ SÁNG TẠO (L'Évolution créatrice)-1907

Tiến hoá sáng tạo là quyển sách nền tảng của Bergson. Chương III của nó là trung tâm: chương này bàn về ý nghĩa của sự sống. Quan tâm sâu sắc trước tiên của Bergson chẳng phải là, với thuyết tiến hoá, vấn đề về sự sống toàn diện đầy sao?

Bản năng và trí thông minh

Chính dựa trên những miêu tả của Fabre mà Bergson đã kiến thiết lý thuyết về bản năng của ông. Theo ông, bản năng và trí thức, mặc dầu "cả hai không bao giờ được thấy ở trạng thái thuần túy" tiêu biểu hai phương hướng phân tán và cốt yếu khác nhau của tâm linh. Trí thức, có mục đích tác động trên vật chất có đặc tính là "tự nhiên không am hiểu sự sống"; nó là phân tích và kế cận trong không gian, bản năng, trái lại, ở vào chiều dài trực tiếp của "hứng khởi sinh tạo" (l'élan vital), nó là trực giác và đồng cảm.

Trong khi trí thông minh đối phó với mọi vật cách máy móc, bản năng diễn tiến, nếu ta có thể nói thế, một cách hữu cơ. Nếu cái ý thức đang ngủ ở nó chợt tỉnh dậy, nếu nó nhập nội thành trí thức thay vì thoát ngoại thành hành động, nếu ta biết cách hỏi nó và nó có thể trả lời, nó sẽ tiết lộ cho ta những bí mật thâm kín nhất của sự sống. Vì nó chỉ tiếp tục công việc do đó sự sống tổ chức vật chất, đến nỗi ta không thể nói được, như người ta đã bao lần chứng tỏ điều ấy nơi đâu tổ chức kết liễu và nơi đâu bản năng bắt đầu. Khi con gà đập vỡ cái vỏ trứng bằng mỏ của nó, nó hành động do bản năng, tuy nhiên nó chỉ theo cái vận động đã đưa nó qua đời sống phôi thai. Ngược lại, trong thời kỳ đời sống phôi thai (nhất là khi thai nhi sống tự do với hình thức ấu trùng) nhiều vận động được hoàn thành mà ta phải lệ thuộc vào bản năng. Do đó, những bản năng cốt yếu nhất trong cái bản năng sơ khai, kỳ thực là những diễn tiến sinh hoạt. Cái ý thức năng thể kèm theo chúng, thường chỉ thực hiện ở giai đoạn đầu tiên của tác động, và để phần diễn tiến còn lại tự hoàn tất một mình. Nó chỉ cần nở nang rộng hơn, rồi ăn sâu xuống cho đủ, để phù hợp với lực lượng phát sinh sự sống.

Khi ta thấy trong một thân thể sống động, hàng nghìn những tế bào cộng tác vào một đích chung, tự phân công tác, mỗi cái sống cho mình và đồng thời cho cái khác, tự bảo tồn, nuôi dưỡng, sinh sản, đáp lại những đe dọa của nguy hiểm bằng những phản động tự vệ thích hợp, thì làm sao khỏi nghĩ đến từng ấy bản năng. Nhưng tuy vậy, đây là những tác dụng tự nhiên của tế bào, những yếu tố cấu thành sinh lực của nó. Ngược lại khi ta thấy những con ong ở một tổ lập thành một hệ thống được tổ chức chặt chẽ đến nỗi không thể một cá thể nào có thể sống cô lập ngoài một thời hạn nào, mặc dầu có cung cấp cho nó chỗ ở và thức ăn nữa, thì làm sao khỏi nhìn nhận là con ong, thực sự chứ không phải cách nói bóng, là một tế bào, kết hợp với các con khác bằng những dây liên lạc vô hình? Do đó, bản năng làm con ong sống động, lẫn với cái lực lượng làm tế bào sống động, hay chỉ tiếp nối nó. Ở những trường hợp cực đoan như ở đây, nó phù hợp với công việc tổ chức...

Mà trong cả hai trường hợp, hoặc là bản năng thú vật, hay là đặc tính sinh lực của tế bào, cũng biểu lộ cùng một tri thức và cùng một vô tri. Mọi sự xảy ra như thể mỗi tế bào biết cái gì quan hệ cho nó ở các tế bào khác, con vật ở các thú vật khác cái gì nó có thể lợi dụng, còn bao nhiêu ở trong bóng tối cả. Hình như sự sống, khi nó tự siết hẹp vào một chủng loại nào nhất định thì mất liên lạc với các phần khác của nó, chỉ trừ một hai điểm có quan hệ cho chủng loại mới sinh ra. Làm sao khỏi nhận thấy là sự sống xử trí ở đây như ý thức cách chung, hay như ký ức? Ta lôi theo sau ta toàn thể quá khứ ta mà vẫn không nhận thấy; nhưng ký ức của ta chỉ đưa vào hiện thời, hai, ba hoài niệm để bổ túc về một mặt nào tình thế hiện tại của ta. Vậy cái tri thức bản năng mà một loại nào có về một loại khác, trên một điểm riêng biệt nào, có gốc rễ của nó ở đồng nhất tính của sự sống, theo dụng ngữ của một triết gia thời cổ, nó là một toàn thể đồng cảm với chính mình. Ta không thể xét nhiều bản năng đặc biệt của thú vật hay cây cối, phát sinh hiển nhiên vào những trường hợp bất thường, mà không so sánh chúng với những hoài niệm có vẻ bị quên, nhưng bỗng vọt ra dưới áp lực của một nhu cầu khẩn cấp.

Tất nhiên, một số đông bản năng tùy thuộc, và nhiều hình thái của bản năng sơ khai, có thể được giải thích theo khoa học. Tuy nhiên ta có thể hoài nghi là khoa học, với những cách thức giải thích hiện thời của nó, có thể khi nào phân tách bản năng với trí thức là hai phát triển phân tán của cùng một nguyên tố, mà trong một trường hợp, vẫn ở nội tại trong mình, và trong trường hợp kia thì phát ngoại và chuyên chú vào việc sử dụng vật chất thô sơ: sự phân tán liên tục ấy chứng tỏ mỗi bất hợp triệt để và sự bất lực của trí thức để đồng hoá bản năng. Cái gì cốt yếu ở bản năng, không thể xuất diễn bằng hạn từ trí thức, cho nên không phân tách được...

Nhưng mặc dầu không thuộc phạm vi trí thức, bản năng không phải ở ngoài giới hạn của tinh thần. Trong những hiện tượng tình cảm, trong những mối thiện cảm và ác cảm vô ý, ta thực nghiệm ở chính mình ta, dưới một hình thức mơ hồ hơn nhiều và cũng quá thâm nhiễm trí thức, một tí cái gì phải xảy ra trong ý thức một cơn trùng hoạt động do bản năng. Cuộc tiến hoá chỉ làm xa cách cái này với cái kia để phát triển chúng đến cực điểm, những yếu tố mà lúc đầu thâm nhập lẫn nhau. Để nói cách đích xác hơn, trí thức trước hết là cái khả năng đem lệ thuộc một điểm của không gian vào một điểm khác của không gian, một đối tượng vật chất vào một đối tượng vật chất; nó áp dụng vào mọi sự nhưng vẫn đứng ngoài mọi sự và nó chỉ nhận thấy ở một nguyên nhân sâu xa sự phân tán của nó thành những hiệu quả kế cận. Các lực lượng đã xuất diễn trong sự phát sinh ra thần kinh hệ của con sâu là thế nào ta không biết, với đôi mắt và trí thức của ta, ta chỉ nhận thấy nó như sự kế cận những giây thần kinh và những trung tâm thần kinh. Thật ra, như thế ta nhận thấy tất cả hiệu quả bên ngoài của nó. con ong cày, chắc chắn là chỉ nhận thấy được rất ít, vừa đúng cái gì quan hệ cho nó; nhưng ít nữa nó nhận thấy tự bên trong, một cách khác hẳn với một diễn tiến của trí thức, do một trực giác (sinh động hơn là tượng trưng) chắc giống cái gì ở ta gọi là sự đồng cảm phỏng đoán.

Một sự kiện đáng lưu ý là sự qua lại của các thuyết khoa học về bản năng giữa cái tri thức với cái khả tri đơn giản, tôi muốn nói giữa sự đồng hoá bản năng với một trí thức "sa đoạ", và sự giản lược bản năng vào một cơ thể thuần túy... Thế nghĩa là gì nếu không phải đó là hai cách tượng trưng cùng có thể chấp nhận về những khía cạnh nào, và về những khía cạnh khác đều bất cập với đối tượng của chúng? Giải thích cụ thể, không phải khoa học nữa, nhưng siêu hình phải được kiếm trong một đường lối khác hẳn, không phải hướng về trí thức nữa, nhưng hướng về môi "đồng cảm".

Henri BERGSON, Tiến hoá sáng tạo, t.190 - 191.

Trí thức thực hành (Le savoir pratique)

Ta đặt sự xuất hiện con người trên địa cầu vào thời kỳ nào? Vào thời kỳ các vũ khí đầu tiên và các dụng cụ đầu tiên được chế tạo. Người ta chưa quên cuộc tranh luận đã nổi dậy quanh việc khám phá của Boucher de Perthes trong hầm đá ở Moulin Quignon. Vấn đề lúc ấy là phải biết quả thật là những lưỡi búa hay là những mảnh đá lửa ngẫu nhiên mà vỡ. Nhưng chẳng ai hồ nghi một phút là nếu quả thật đó là những lưỡi búa thì ta chắc chắn đứng trước một trí thức và đặc biệt hơn nữa một tri thức nhân tính. Đàng khác ta hãy mở một quyển truyện về trí thông minh thú vật. Ta sẽ thấy là bên cạnh nhiều hành động có thể cắt nghĩa do sự bắt chước hay do sự liên kết tự động các hình ảnh, có những hành động mà ta không ngần ngại gọi là thông minh, trên hàng đầu là những hành động chứng tỏ một tư tưởng chế tạo, hoặc con thú vật tự nó tạo được một khí cụ thô sơ; hoặc nó lợi dụng một đồ vật do người làm ra. Những thú vật mà người ta sắp liền sau con người về phương diện thông minh, con khỉ và con voi là những thú vật biết dùng khi gặp dịp một dụng cụ tác tạo. Dưới chúng và không xa lắm ta sẽ đặt những thú vật biết nhận ra một đồ vật chế tạo: ví dụ con chồn, nó biết rõ ràng cái bẫy là cái bẫy. Vẫn biết rằng đâu có quy kết tức có trí thức nhưng sự quy kết cốt uốn kinh nghiệm đã qua theo chiều của kinh nghiệm hiện thời đã là một khởi sự phát minh. Phát minh được hoàn tất khi nó nhập thể vào một dụng cụ chế tạo. Trí thức của thú vật hướng tới đó như tới một lý tưởng. Và nếu bình thường, nó chưa làm được những đồ vật tác tạo và sử dụng chúng, nó vẫn tự chuẩn bị bằng chính những biến đổi mà nó thi hành trên các bản năng do thiên nhiên cung cấp. Về tri thức nhân tính, người ta chưa nhận xét đủ rằng phát minh cơ giới trước tiên là tác động cốt yếu của nó, cả ngày nay nữa, sinh hoạt xã hội của ta vận chuyển chung quanh việc chế tạo và sử dụng các khí cụ tác tạo, và phát minh đã điểm mốc con đường tiến bộ cũng đã vạch ra định hướng của nó. Ta khó mà nhận thấy điều ấy, vì các biến thái của nhân loại thường đi sau các biến hoá dụng cụ. Những tập quán cá nhân và cả xã hội của ta còn sống sót khá lâu sau những trường hợp đã gây ra chúng, thành ra những hiệu quả sâu xa của một phát minh chỉ được nhận thấy khi ta đã quên mất tính cách mới mẻ của nó. Một thế kỷ đã qua đi từ khi phát minh ra máy hơi nước mà ta chỉ mới bắt đầu cảm thấy cái chấn động sâu xa nó đã gây ra ở ta. Tuy nhiên cuộc biến chuyển nó đã thực hiện trong công nghiệp đã đảo lộn các mối liên lạc giữa người ta. Nhiều ý kiến mới nổi dậy. Nhiều tình cảm mới đang nảy nở. Trong mấy ngàn năm nữa, khi sự xa xôi của quá khứ chỉ còn để cho thấy những nét đại cương, thì những cuộc chiến tranh và cách mạng của ta sẽ không được kể vào đâu, ấy là nếu người ta còn nhớ đến chúng, nhưng về máy móc chạy hơi với các thứ phát minh đi kèm với nó, có lẽ người ta sẽ nói đến như ta nói về đồng đen hay đá đeo: nó sẽ được dùng để hạn định một thời đại. Nếu ta có thể loại bỏ mọi kiêu căng, nếu muốn định nghĩa nòi giống ta, ta chỉ dựa chặt chẽ vào cái gì mà lịch sử và tiền sử trình bày như đặc cách hằng cửu của con người và của trí thức, có lẽ ta không nói con người tri thức (homo sapiens) nhưng con người tác tạo (homo faber). Rốt cuộc, trí thức khi xét ở cái gì có vẻ là tác động nguyên thủy của nó, là khả năng chế tạo những đồ vật tác tạo, nhất là những dụng cụ để làm ra những dụng cụ; và biến đổi vô hạn việc chế tạo...

Vậy ta hãy khởi hành tự hoạt động và đặt nguyên tắc là trí thức trước tiên nhắm vào việc chế tạo. Việc chế tạo thi hành độc nhất trên vật chất thô sơ, nghĩa là cả khi nó dùng những vật liệu hữu cơ, nó cũng coi chúng như đồ vật bất động, không bận trí đến sự sống đã có trong chúng. Ngay cả ở những vật chất thô sơ; nó cũng chỉ giữ lấy chất đặc; cái gì còn lại thì lẫn mất do chính lưu động tính của nó. Vậy nếu trí thức hướng về chế tạo, ta có thể đoán trước là cái gì lỏng trong thực tại sẽ thoát khỏi nó một phần và cái gì chính thức là sinh khí trong sinh vật sẽ thoát khỏi hoàn toàn. Trí thức ta, cứ như nó tự tay thiên nhiên mà ra, có đối tượng chính là chất đặc vô cơ.

(Tự đó Bergson suy diễn ra bốn tính cách khác nhau sau đây):

... Trí thức ta chỉ ý tượng được rõ ràng cái gián đoạn.

... Trí thức ta chỉ ý tượng được rõ ràng cái bất động.

... Đặc tính của trí thức là cái năng lực vô hạn để phân giải theo bất kỳ định luật nào và tái hợp trong bất kỳ hệ thống nào.

... Đặc tính của trí thức là sự tự nhiên không am hiểu đời sống.

Henri BERGSON, *Tiến hoá sáng tạo*, t.149 - 151, 166 - 167 và 179.

Hai suối nguồn của đạo đức và tôn giáo

(Les deux sources de la morale et de la religion)

Dẫu rằng Bergson đã minh nhiên muốn là mỗi một tác phẩm của mình đáp ứng cho một nghiên cứu độc lập, song không vì thế mà quyển sách cuối cùng này lại không là một tiếp nối tự nhiên của những tác phẩm trước. Kỳ gian như được mô tả trong Những dữ kiện trực tiếp của ý thức, rồi được đặt vào tương quan với vật chất tính trong Vật chất và ký ức, được tìm thấy lại như là đà sống hay hứng khởi sinh tạo (élan vital) trong Tiến hoá sáng tạo và sẽ được tìm thấy như thế ở suối nguồn kép của đạo đức và tôn giáo, hoặc là như thể áp lực xã hội kéo dài đà sống, hoặc là như xúc động sáng tạo (émotion créatrice).

Tôn giáo tĩnh (la religion statique)

Sự sống đã muốn có tôn giáo. Thực tế là với trí thông minh cũng đồng thời xuất hiện lòng ích kỷ cá nhân, một đe dọa phân rã đối với xã hội, nhưng cũng là mối lo ngại gọi ra cho con người biểu tượng về cái chết hay cả cảm thức về nguy cơ. Do vậy, chính trí thông minh phải quyết tâm tạo ra những biểu tượng ảo hoặc (des représentations fantasmatiques) có thể bù trừ cho những gì mang tính phá hoại và gây chấn thương trong sự phát triển tối hậu của nó, mà nó phục vụ cho bản năng như là chức năng tạo thần thoại (fonction fabulatrice).

Quy về bản năng, như con ong hay cái kiến, cá nhân hướng đến một cứu cánh bên ngoài; nó làm việc cho chủng loại một cách tự động, như trong cơn mộng du. Được phú cho trí thông minh, được đánh thức để suy tư, nó sẽ hướng về chính mình và sẽ chỉ nghĩ sống sao cho thoải mái (1).

Nhưng thiên nhiên muốn rằng một vị thần hộ mệnh của đô thị xuất hiện, vị thần ấy sẽ bảo vệ, đe nẹt và khiển trách. Thực vậy, trí thông minh tự uốn mình theo những tri giác hiện tại hay theo những thặng phẩm ít nhiều có hình tượng của các tri giác mà người ta gọi là những kỷ niệm. Bởi vì bản năng chỉ còn tồn tại ở trạng thái vết tích hay tiềm tàng, bởi vì nó không đủ mạnh để gây ra những hành vi hay để ngăn chặn chúng, nó sẽ phải kêu gọi một tri giác ảo tưởng (une perception illusoire) (a) hay ít ra một thứ nguy tạo của kỷ niệm khá chính xác, khá ấn tượng để cho trí thông minh được xác định bởi nó.

Xét theo quan điểm thứ nhất này, tôn giáo là một phản ứng phòng vệ của thiên nhiên chống lại khả năng làm tan rã của trí thông minh.

Henri BERGSON, *Hai suối nguồn của đạo đức và tôn giáo*, t. 126 - 127.

1. Không những trí thông minh không có thể là nguyên lý của hành động đạo đức, mà do phát triển thái quá nó lại tạo thành một nguy cơ cho con người và cho xã hội.

a. Chức năng tạo thần thoại (la fonction fabulatrice) là chức năng có mục đích tạo ra những huyền thoại cường điệu (des mythes vigoureux) có thể chữa trị những vọng động tinh thần tạo ra bởi tính siêu mẫn trí tuệ (hyperintellectualité) và để khắc phục mỗi nguy cơ ba mặt mà nó tạo ra cho con người. Từ đó, phát sinh ba biểu tượng về Thần hộ mệnh

của thành bang, biểu tượng về đời sống bên kia và biểu tượng về sự Quan phòng.

Nếu đã sống xoay chuyển mọi sinh vật khác khỏi biểu tượng về cái chết, tư tưởng về cái chết phải diên tri nơi con người vận động của sự sống (1). Niềm xác tín rằng mình sẽ chết, nổi lên với suy tư, trong một thế giới sinh vật được tạo ra trên đường đi của mình. Nhưng nó đứng dậy ngay. Đối với ý tưởng cái chết là không thể tránh nó đem đối lập hình ảnh về sự tiếp tục của đời sống sau cái chết, hình ảnh này được nó phóng ra trong môi trường của trí thông minh ở đó ý tưởng vừa đến tự xác lập, sắp xếp lại mọi vật cho có trật tự; sự trung lập hoá ý tưởng bởi hình ảnh lúc đó biểu thị chính sự thăng bằng của thiên nhiên, tự gượng lại không thể trượt dài đi. Vậy là chúng ta tự tìm lại trước cái trò chơi rất đặc thù của những ảnh tượng và những ý tưởng dường như đặc trưng hoá tôn giáo từ nguồn gốc.

Xét theo quan điểm thứ nhì này, tôn giáo là một phản ứng phòng vệ của thiên nhiên, chống lại biểu tượng về cái chết không thể tránh, do trí thông minh tạo ra.

Henri BERGSON, *Sách đã dẫn*, t.136 - 137

1. Trí thông minh không chỉ là chất men làm băng rã xã hội, nó còn là chất men gây nản lòng rùn chí. Con người là con vật duy nhất biết rằng mình sẽ chết.

Nhưng nếu cái chết là sự cố điển hình nhất, còn bao nhiêu những sự cố khác mà đời sống con người không bị phơi bày để hứng chịu! Ngay chính việc vận dụng trí thông minh vào đời sống chẳng mở ra cánh cửa đến cái bất khả tiên liệu (1) và chẳng đem lại cảm thức về nguy cơ (2) đầy sao? [...] đã hứng khởi sinh tạo thì đầy lạc quan. Mọi biểu tượng tôn giáo ở đây trực tiếp vọt ra từ nó vậy là có thể được định nghĩa theo cùng một cách: đó là những phản ứng phòng vệ của thiên nhiên chống lại cái biểu tượng do trí thông minh tạo ra, về một đường biên còn đầy những bất ngờ dễ gây nản lòng, giữa sáng kiến được vận dụng và hiệu quả mong ước.

Henri BERGSON, *Sách đã dẫn*, t.145 - 147

Tôn giáo động (la religion dynamique)

Câu trả lời thứ nhì của đời sống là huyền học (la mystique). Trong khi bản năng có tính đặc chủng và bảo thủ, huyền học lại mang tính cá nhân và sáng tạo. Đó là một cố gắng quay về nguồn của đời sống của một cá nhân ngoại lệ tiếp xúc với nguyên lý sáng tạo. Một tình yêu tác động được trao gửi đến nhân vị sáng tạo.

[...] Tâm hồn huyền nhiệm [...] loại bỏ khỏi bản thể nó tất cả những gì không đủ thuần túy, đủ kháng lực và uyển chuyển, để Thượng đế sử dụng nó. Tâm hồn đó đã lại cảm thấy Thượng đế hiện diện, đã tin rằng mình nhận ra Ngài trong những thị kiến tượng trưng (visions symboliques) hợp nhất với Ngài trong trạng thái xuất thần; nhưng không có gì trong những điều kiện đó là lâu bền bởi vì tất cả những cái đó chỉ là sự chiêm ngưỡng: hành động kéo tâm hồn về với chính nó và như thế là tách rời nó khỏi Thượng đế (a). bây giờ chính Thượng đế hành động bởi tâm hồn, trong tâm hồn: sự hợp nhất là hoàn toàn và do vậy là dứt khoát [...].

Từ đây đối với tâm hồn, là cả một sự phong mãn dồi dào của đời sống. Đó là một cái đà vô tận, một hứng khởi sinh tạo không cưỡng lại được nó thúc đẩy đời sống vào những công trình vĩ đại.

1. Bergson nghĩ đến những nhà huyền học lớn của Cơ đốc giáo, những nhân cách đầy chủ động và sáng tạo như Thérèse d'Avila.

a. Chính ở đây mà Bergson tách rời khỏi Plotin. Plotin không biết đến giai đoạn tối hậu trong đời sống huyền nhiệm Cơ đốc giáo, một đời sống trong sự chiêm nghiệm tan hoà vào trong hành động, ý chí con người hợp nhất với ý chí thiêng liêng.

Một cảm xúc ở cấp độ cao thì tự đầy đủ cho mình. Một khúc nhạc tuyệt vời nào đó diễn tả tình yêu. Tuy nhiên đó không phải là tình yêu của một người nào đó. Một khúc nhạc khác sẽ là một tình yêu khác. Ở đó sẽ có hai bầu khí tình cảm phân biệt, hai mùi hương khác nhau, và trong hai trường hợp tình yêu sẽ được định phẩm bằng yếu tính của nó, không phải bằng đối tượng của nó. Tuy nhiên thật khó quan niệm một tình yêu tác động lại không trao gởi đến cái gì cả. Qua thực nghiệm tâm linh, những nhà huyền học đồng tình làm chứng (2) rằng Thượng đế cần chúng ta, cũng như chúng ta cần Ngài. Tại sao Ngài lại cần chúng ta, nếu không phải là để yêu thương chúng ta? Đó sẽ là kết luận của triết gia gắn bó với kinh nghiệm huyền học. Sự sáng tạo hiện ra với ông dường như là một công cuộc của Thượng đế để tạo ra những người sáng tạo, để thêm vào với mình những hữu thể xứng đáng với tình yêu của Ngài.

Henri BERGSON, *Sách đã dẫn*, t.273.

2. Mối quan hệ giữa chứng từ lịch sử của nhà huyền học và ý tưởng rằng nguyên lý đầu tiên là một tinh thần sáng tạo.

ALAIN

(1867 - 1951)

Biến cố lớn trong cuộc đời của Alain (tên thật Émile Chartier) là cuộc hạnh ngộ với Jules Lagneau, khi, để chuẩn bị cho cuộc thi vào Cao đẳng Sư phạm (vốn rất khó) ông theo học lớp luyện thi của vị thầy danh tiếng này ở trường Trung học Vanves. "Lúc đó tôi thấy rằng tinh thần ngự trị..." Lagneau, đó là sự mặc khải rằng triết học là công việc của trí tuệ, nhưng không phải của một trí tuệ hướng về cõi trời khả niệm và chỉ biết chiêm nghiệm, mà là một trí tuệ hướng về thế giới và tự lãnh hội như là tinh thần trong hoạt động phối trí (l'activité ordonnatrice) mà nó thực thi. Bóng dáng của Kant ở đó. Alain được phong giáo sư năm 1902 ở Paris và ông sẽ dạy ở đó đến năm 1933 ở trường trung học Henri IV. Những Mạn đàm (Propos) đầu tiên của ông ra mắt năm 1906. Chỉ sau Thế chiến thứ nhất (mà ông tham gia với tư cách là lính trơn), trong vòng gần năm mươi năm, ông lần lượt cho xuất bản bốn công trình đồ sộ - mà chúng tôi trích đăng mấy bài tiêu biểu ở đây - chứa hàm chứa nội dung lập trường triết lý của ông. Đó là những quyển: Hệ thống Mỹ thuật (Système des Beaux-Arts - 1920), Những ý tưởng và những thời đại (les Idées et les Âges), Những cuộc thanh đàm bên bờ biển (Entretiens au bord de la mer - 1931), Các vị thần (les Dieux - 1934). Cũng nên kể thêm bộ Tám mươi một chương về Tinh thần và những đam mê (Quatre-vingt-un Chapitres sur l'esprit et les passions) được viết trong thời gian chiến tranh (1917) rồi được tái biên và bổ sung, dưới tựa đề Những yếu tố của triết học (Éléments de philosophie - 1941), cũng như bộ Những kỷ niệm với thầy Jules Lagneau (Souvenirs concernant Jules

Lagneau - 1925).

Kant, một bậc thầy (Kant, un maytre)

Alain tán đồng thuyết hiện thực của Kant. Tồn tại là không thể chứng minh. "Tồn tại không thể nảy sinh từ một lý luận".

Theo những đối luận (antinomies) danh tiếng của Kant, người ta chấp nhận rằng phản đề, thuộc về trí tuệ, (sau một giới hạn vẫn còn không gian, trước một nguyên nhân vẫn còn một nguyên nhân, chung quanh một tình huống vẫn còn một tình huống), rằng phản đề chỉ là một phản đề, nó không thể làm thỏa mãn, nó bỏ tình thần trong dốt nát và căng thẳng, và nó khiến cho tồn tại không thể nảy sinh, vì thiếu một tiền nhân đầu tiên. Và, ngược lại, cái luận đề tự phụ, rằng tất cả đều hữu hạn, bởi vì có cái gì tồn tại, luận đề rất mạnh, mà cho đến ngày đó tôi còn coi là không thể đánh đổ, chỉ có luận đề đem lại lý do hiện hữu và cuối cùng biện minh cho tồn tại. Nhưng giờ đây đôi mắt tôi mở ra, và tôi nhận thấy rằng cái gì được biện minh như thế, khép kín và đầy đủ, cái đó không thể là tồn tại. Tôi nhận ra tại sao, bằng con đường này chúng ta lỡ hẹn với tồn tại, và rằng chúng ta đã không tìm kiếm tồn tại, mà là yếu tính. Và lấy lại một lập luận danh tiếng (2), tôi nói rằng chúng ta đổi chỗ món tiền của chúng ta, nhưng uống công, bởi vì vẫn luôn là tiền và luôn là của chúng ta, và rằng những lý do hiện hữu chẳng hề đem chúng ta lại gần hơn với tồn tại. Tôi nói lấy lại, và nói thế là chưa chính xác lắm; bởi vì thực tế cuối cùng tôi chỉ hiểu sự phê phán đáng ngạc nhiên này, theo đó mọi chứng lý hữu thể học đều bị cắt từ gốc rễ. Tồn tại không thể sinh ra từ một lý luận. Bến bờ của tinh thần chúng ta, làn sóng đập vào (3) điều đó chỉ có thể ban phát và đón nhận bằng một con đường khác, là chính kinh nghiệm. Kant cũng đã nói điều đó, một cách ngắn gọn, nhưng khá đủ.

ALAIN, *Thanh đàm bên bờ biển*, t. 197 - 198

1. Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, *Biện chứng pháp siêu nghiệm*, II, ch.II
2. Kant, sách đã dẫn, II, ch.III, đoạn 4: "Về tính bất khả thi của chứng lý hữu thể học".
3. *Tồn tại không phải là một vấn đề lý luận mà là của kinh nghiệm. Đó giống như một làn sóng đập vào tinh thần chúng ta.*

Hegel và Comte

Tinh thần không bắt đầu bằng ý tưởng đúng hay đầy đủ, về điều đó Hegel và Comte đã có lý. Như có sự khác biệt lớn giữa những nhà biện chứng và triết gia của luật tam trạng. Đàng kia ở nguồn gốc ý tưởng trừu tượng mà một chuỗi liên hệ làm phong phú cho đến tồn tại cụ thể; còn ở đây tại nguồn gốc của huyền thoại, hình thức bất túc, nhưng phong phú bởi nội hàm của nó, một thứ kho tàng nhân loại mà tiến bộ của thành bang sẽ phát triển.

Như thế, tất cả chúng ta đều bắt đầu bằng ý tưởng sai lầm nhất, hay, nếu người ta thích hơn, ý tưởng hão huyền nhất. Mọi người tìm kiếm, bằng đường vòng này hay đường quanh khác, cuối cùng đều đi đến chỗ nhận định rằng những ý tưởng đúng của chúng ta là những sai lầm được nhặt lên. Có người, như Hegel hay Hamelin, bằng biện chứng pháp trừu tượng, chỉ ra rằng ý tưởng đầu tiên, ý tưởng tự nhiên nhất, đơn giản nhất, hiển nhiên nhất, thì tự nó cũng vốn bất túc, từ yếu tính là bất túc, do đó mà tự

tưởng bắt đầu bước đi khắp khiêng, quan tâm đến việc vượt qua, trong khi vẫn giữ lại (1) hay là, nếu người ta muốn, để lại mọi kho tàng của nó trong túi tiền đầu tiên. Những người khác, sát mặt đất hơn, và trong số đó Comte ở hàng đầu, đã nhận ra huyền thoại (2) nằm ở cội nguồn của tư tưởng chúng ta, một hình thức cũng trừu tượng và cũng bất túc, nhưng đáng khác, lại đầy đủ và hơn là đầy đủ, bởi nội dung, trước tiên vượt qua thế giới và mọi sự phong phú của nó; điều khiến cho bài thơ là quyền sách đầu tiên, và vẻ đẹp là cô giáo cho mọi kiến thức. Chỉ có điều là, bởi vì ở đây ngay từ đầu mọi thứ đều được ban cho cùng một lúc, đây không còn là biện chứng pháp có cánh nhưng là một thứ chính sách từ từ nó phát triển kho tàng nhân loại.

ALAIN, *Những ý tưởng và những thời đại*, t.282 - 283

1. Xem lại *Aufhebung* của Hegel.

2. Dùng theo nghĩa "chuyện hoang đường" (*récit fabuleux*).

Những ảo tượng giác quan

Những "tác động của trí tuệ", chúng tự thêm vào cái khả cảm thuần túy trong tri giác, được vạch rõ trong những ảo tượng giác quan, như triết gia Alain trình bày bằng mấy thí dụ trong đoạn văn sau đây.

Tri thức bằng giác quan là dịp cho những sai lầm về khoảng cách, về độ lớn và hình thức các đối vật. Lắm khi phán đoán của ta đã minh bạch, nhưng ta đánh chính nó theo kinh nghiệm; khi đó trí tuệ ta rất tỉnh thức. Ảo tượng khác với sai lầm do điều này là phán đoán ở đây được bao hàm đến nỗi chính hình dáng sự vật có vẻ biến đổi với ta. Ví dụ, khi ta xem một phong cảnh khéo hoạ, ta tưởng thấy được khoảng cách chiều sâu như những đối vật; bức tranh như lõm vào trước mắt ta. Cho nên ta bao giờ cũng muốn cắt nghĩa những ảo tượng do một nhược điểm nào của giác quan ta, vì mắt ta hay tai ta như thế. Ta đã tiến được một bước dài trong tri thức triết lý, khi ta nhận thấy trong hầu hết các ảo tượng ấy, và đoán được trong các cái khác một tác động của trí tuệ, và sau hết một phán đoán nó khoắc vào hình thức đối vật đối với ta. Tôi sẽ giải thích mấy ví dụ đơn sơ ấy ở đây, còn nhiều ví dụ khác xin xem Thị quan sinh lý của Heimholtz ở đây có nhiều điểm cho ta suy nghĩ.

Chắc chắn là khi tôi cảm thấy một vật nặng trên bàn tay, là chính trọng lực của nó hoạt động, và hình như ý kiến của tôi không thay đổi gì ở đây. Nhưng đây là một ảo tượng kỳ lạ. Nếu ta bảo ai thử cân nhắc bằng tay nhiều vật khác nhau nhưng nặng bằng nhau, một viên đạn chì, một khối gỗ vuông, một hộp giấy to thì bao giờ người ấy cũng thấy những vật to hơn là nhẹ hơn... Hiệu quả còn rõ rệt hơn, khi ta dùng những vật đồng chất, chẳng hạn những ống bằng đồng to bé khác nhau, nhưng vẫn nặng bằng nhau. Ảo tượng vẫn tồn tại, nếu những vật ấy được nắm bằng một cái vòng và một cái móc; nhưng trong trường hợp ấy, nếu bịt mắt lại thì ảo tượng không còn nữa. Và tôi nói rõ là ảo tượng, vì những trọng lượng khác nhau tưởng tượng như thế được cảm thấy ở những ngón tay cũng rõ rệt như nóng hay lạnh. Nhưng cứ theo những trường hợp mà ta đã nhắc lại, thì hiển nhiên là sự sai lầm ước lượng ấy nguyên do tự cái bẫy đã gài cho trí tuệ; vì bình thường những vật to hơn thì cũng nặng hơn; và vì thế cứ theo thị giác ta trông đợi là vật lớn thì thật nặng hơn; mà vì âm giác không tỏ ra điều gì như thế cả, ta bỏ cái phán đoán thứ nhất ấy, lại vì ta cảm thấy những vật ấy không nặng như ta tưởng trước, nên ta phán đoán và sau cùng cảm thấy chúng nhẹ hơn những vật kia. ta thấy rõ trong thí dụ này, là ở đây nữa ta vẫn tri giác theo liên quan và so sánh, và cái tiên giác, lần này bị gạt, lại khoắc lấy hình thức của đối vật.

Người ta cũng phân tách được dễ dàng như thế những ảo tượng có tiếng nhất về thị giác. Tôi muốn nói rõ nhất là các ảnh vẽ cố ý cho thấy một cột đèn và một người, cứ theo viễn thị thì đúng bằng nhau, nhưng ta vẫn không thể tin khi ta không có ý đo lường nữa. Ở đây nữa, cũng lại phán đoán làm cho đối vật lớn thêm...

Để chuẩn bị cho việc trình bày khó khăn này, xin mời độc giả suy nghĩ về thí dụ cái thực thể kính, sau khi đã nhớ lại lý thuyết và cách sử dụng ống kính ấy, ở đây nữa, cái hình như nổi bật lên; thường nó chỉ được kết luận do một hiện đáng không giống hình nổi tí nào, là do sự khác biệt giữa những hiện đáng của những sự vật đồng nhất cho mỗi mắt của ta. Như thế là nói rằng: những khoảng cách đối với ta ấy, nó làm hình nổi hẳn lên, không phải như những khoảng cách ở trong dữ kiện, nhưng chỉ được tư tưởng như là những khoảng cách, nên đặt mỗi vật vào chỗ của nó, theo câu nói trứ danh của Anaxagore: "Mọi sự lẫn với nhau, nhưng trí tuệ đến sắp thứ tự tất cả".

Độc giả có lẽ đã nhận thấy là tri thức bằng giác quan có ít nhiều tính cách khoa học; rồi đây lại cần hiểu rằng: mọi khoa học là một tri giác đích xác hơn về sự vật. Cái thí dụ lạ lùng nhất là khoa thiên văn, nó chỉ gần như là tri giác các vật trên trời ở đúng chỗ của chúng. Khoa học này thích hợp nhất để đem lại cho tri thức con người những quy tắc chân thật của nó, như thí dụ về nhật thực, sẽ cho ta thấy tỏ tường; vì rằng khi ấy phải nhìn thấy đích xác mặt trời và mặt trăng trong vị trí tự nhiên của chúng, và như thế là hàm ngụ tri thức những vận chuyển tương đối của chúng. Đó là phần của trí tuệ trong một tri thức bao nhiêu lâu vẫn mập mờ, và còn kinh khủng là khác nữa. Chỉ sự cố gắng để chờ đợi mặt trăng trên lối đi của mặt trời đã là nhiều lắm cho người tập sự. Và là bao nhiêu tiên bộ cho nhân loại. Thalès điềm nhiên báo trước vụ nhật thực sẽ làm cho cả quân đội hoảng sợ. Tất cả cái gì lạ lùng sẽ biến mất nếu người ta suy nghĩ cho đích đáng về trăng non tự nhiên hay qua con đường của mặt trời. Nếu không sự hiện diện của mặt trăng sẽ có cái gì làm người ta kinh hoảng. Ta nên nhớ để luôn luôn đối phó với các khoa học theo những thí dụ loại trên. Và vì ta đang nói đến Thalès, ta đừng quên câu công lý của ông: "Vào giờ mà bóng người bằng người, thì bóng kim tự tháp cũng bằng kim tự tháp". Lagneau có nói: "Tư tưởng đo lường". Đó là một câu nên nhớ. Ta cứ thẳng tiến trong cuộc phát triển ấy ta sẽ thấy phát sinh hình học của người Hy Lạp. Tất cả cố gắng của ta bây giờ là tìm ra trí tuệ ở giác quan, cũng như sẽ phải tìm ra giác quan trong trí tuệ, luôn luôn phân biệt chất thể với hình thể, nhưng không được chia rẽ chúng.

Alain, Những yếu tố của triết học, t.24 - 28.

Từ không gian nhận thấy đến không gian của các nhà hình học

Vũ trụ "thực tại" không tách khỏi không gian. Nhưng triết gia Alain cho ta thấy những đặc tính của không gian là những hệ thống tương quan, mà chúng là kết quả không phải của một tri giác trực tiếp, nhưng của một dự đoán về tri giác.

Cái gì được nhận thấy trong một khoảng cách và trong mọi tương quan về nơi chỗ có hàm ngụ những khoảng cách, như những chỗ nổi, hình thức và độ lớn, thì bao giờ cũng là hiệu quả của một vận động có thể thực hiện mà thôi. Cần phải suy nghĩ lâu dài về chỗ ấy, vì chính tự đó mà phát sinh những tính cách nghịch lý của không gian các nhà hình học, nó là hình thức mọi sự vật nhưng nó lại chẳng có gì là sự vật cả. Chẳng hạn, cái gì tôi nhận thấy như chỗ nổi, thì không phải là chỗ nổi thực sự, nghĩa là được biết bằng xúc giác ngay lúc ấy; đó là những dấu hiệu mà tôi biết và làm tôi tiên đoán cái gì tôi sẽ nhận thấy bằng tay, nếu tôi không giơ tay ra. Điều ấy đúng cho mọi khoảng cách, bao giờ cũng chỉ là dự

đoán thời...

... Tôi thấy chân trời xa xăm kia. Nói cho đúng và cứ theo báo cáo của mắt tôi, thì nó hiện diện bằng màu sắc của nó cũng như các cái khác, hay là không xa cách nếu ta muốn hiểu thế; nhưng cái khoảng cách ấy lại đụng chạm đến tôi như một sự vật; nó lại còn là chính sự thật của sự vật, như tôi có thể suy luận từ màu xanh kia. Cái khoảng cách xuất hiện cho tôi một cách rõ rệt, và lại làm xuất hiện cả mọi sự khác, nó gán một ý nghĩa cho các độ lớn, các hình thức và các màu sắc, nhưng chính nó lại không phải là một sự vật, ta phải ý tứ lắm ở chỗ đó. Cái khoảng cách ấy không phải là một đặc tính của chân trời kia. Không, nhưng là mối tương quan của các vật ấy đối với các vật khác và đối với tôi. Nếu tôi muốn biết khoảng cách ấy bằng cách đi qua nó, tức tôi làm nó mất đi; thực ra khi ấy tôi có rút kinh nghiệm về nó, mặc dầu bao giờ cũng bằng ý tưởng; nhưng cứ như tôi trông thấy nó bây giờ, như tôi tưởng tôi cảm cảm thấy nó bây giờ, như tôi nghĩ về nó bây giờ, thì tôi biết nó, tôi có cả kinh nghiệm có thể có về nó. Vì là nó thuộc về tôi chứ không phải về sự vật; tôi đặt nó, tôi vạch nó ra, tôi hạn định nó. Thật hay giả, bao giờ nó cũng là khoảng cách, tương quan bất khả phân, không thực sự đi qua, mọi thành phần của nó được cộng lại với nhau, nhưng nó được đặt toàn bộ, rồi mới phân chia và đi qua, và ngay từ trước nó gán một ý nghĩa cho việc phân chia và trải qua ấy.

Một phương hướng còn đưa ra rõ rệt hơn nữa cũng những tính cách ấy vì nó sắp đặt các sự vật tương đối với những chiều xoay của thân thể tôi nhưng nó lại không phải là một sự vật; nó hạn định, nó là hình thức, được định đoạt hay thiết lập, nhưng không phải thụ nhận. Tất cả những tính cách nghịch lý của không gian được tụ tập lại đây, và tất cả những nỗi khó mà người ta thường bỏ qua nhanh quá, như chúng chỉ là điều bày đặt của tác giả. Khoảng cách và phương hướng đó là hai vũ khí của nhà hình học; và ta không phải ngạc nhiên mà thấy hẳn biết chúng rõ ràng như thế, không phải không nhờ một sự gì khác, nhưng qua những sự vật được chọn một cách độc đoán, trắng trên đen, điểm, đường và góc. Nhưng ta đừng đi trước nhiều quá.

Tôi đã chọn trong các khoảng cách, thứ mà người ta gọi là chiều sâu vì những tính cách của không gian, nó không có thực nhưng được thiết định và nó hạn định kinh nghiệm, chúng xuất hiện ở đây dễ dàng hơn. Bây giờ ta thử xem những khoảng cách khác, như bày ra trước mắt ta, hay những khoảng cách không trông thấy được, khoảng cách của người mù, chỉ hạn định sự cố gắng phải thực hiện, ta sẽ thấy rằng: những khoảng cách ấy cũng là những khoảng cách, nghĩa là những tương quan không thấy được, cùng một hạng với chiều sâu...

Để tóm tắt, ta phải nói là ta nhận thấy các sự vật trong không gian nhưng không gian không phải một đối tượng của giác quan chỉ được sắp đặt, phân biệt và nhận thấy bởi không gian.

ALAIN, Những yếu tố của triết học, t.41 - 44.

TRIẾT HỌC HIỆN ĐẠI BẰNG TIẾNG ĐỨC: hiện tượng học, tường chú học, hữu thể học và ngữ pháp triết học.

(La Philosophie Contemporaine de langue allemande: Phénoménologie, herméneutique, ontologie et grammaire philosophique)

Sự đóng góp của các tác giả viết bằng tiếng Đức vào triết học thời hiện đại là có tính quyết định, phần bởi ý nghĩa và sức nặng triết lý cũng như tính đa dạng và độ rộng khiến ta khó mà đánh giá được một

cách thật xác đáng phân đóng góp ấy trong lịch sử triết học hiện đại và đương đại mà ở đây chỉ có thể nêu tên những trào lưu chính.

Những trào lưu tân phái Kant (Courants néo_Kantiens). Trường phái Marburg (Hermann Cohem, Natorp, Ernst Cassirer), Trường phái công lý học ở Bade (Windel-band, Rickert, Troeltsch), "Chủ trương đối" của Georg Simmel v.v...

Những trào lưu Mác-xít: Georg Lukács (Lịch sử và ý thức giai cấp, 1923), Karl Korsch v.v... đưa đến những công trình của "lý thuyết phê phán" của trường phái Francfort (Max Horkheimer, Theodor.W.Adorno, Herbert Marcuse), đến sáng tác mạnh mẽ và độc đáo của một Ernst Bloch (Tinh thần của không tưởng, 1918; Nguyên lý hy vọng, 1954 - 59) cho đến việc "phê phán những hệ tư tưởng" và Lý thuyết về tác động truyền thông của Jrgen Habermas.

Trào lưu đa biệt của tư tưởng Do thái giáo (Franz Rosenzweig, Martin Buber, Gerschom Scholem).

Truyền thống Ao-Đức về triết lý toán học, lôgic học và khoa học: Bolzano (Lý thuyết khoa học, 1837), Franz Brentano (Tâm lý học từ quan điểm thực nghiệm, 1874), A.Meinong (Lý thuyết về sự vật, 1904), thuyết chủ hiện tượng của Ernst Mach, thuyết duy nghiệm và thực chứng lôgic của Câu lạc bộ thành Vienne (Rudolph Carnap, Otto Hahn, Neurath, Schlick và Waismann), nhận thức luận của Karl Popper v.v...(Truyền thống "triết học như là khoa học nghiêm xác" này cũng đã gợi cảm hứng cho Edmund Husserl, người sáng lập ra "hiện tượng luận siêu nghiệm", mà còn, qua con đường xéo của những công trình lôgic - ngữ học của G.Frege (1848-1925), những thám cứu lôgic_ triết học của Ludwig Wittgenstein).

Cuối cùng, phải nêu bật lên sự tiếp tục sâu sắc (có lẽ do tầm quan trọng của mỗi bận tâm chú giải và thần học, nhưng cũng là ngôn ngữ học, giữa lòng văn hoá Đức cho đến ngày nay) của một truyền thống tường chú học triết lý (herméneutique philosophique). Truyền thống này ngược về đến Schleiermacher (1768 - 1834), được kế tục trong tư tưởng triết học liên quan đến vấn đề thành lập những khoa học tinh thần (Geisteswissenschaften - Sciences de l'esprit) như là những môn học đặc chủng, có tính cách lãnh hội (comme disciplines spécifiques, de nature compréhensive) với những công trình của Wilhelm Dilthey (1833 - 1911), rồi, qua bộ Tâm lý học về các thế giới quan (1919) của Karl Jaspers và "triết học tồn sinh" của ông cũng như trong phong trào "triết lý về cuộc đời" (lebensphilosophie), tìm thấy một cuộc trỗi dậy ngoạn mục trong hiện tượng học của Husserl và nhất là trong tường chú học phổ sinh (herméneutique existentielle) của Heidegger (và, song song đó trong sự chú giải công cuộc giải huyền thoại - démythologisation - của Rudolph Bultmann) để cuối cùng nở hoa trong tường chú học triết lý của Hans Georg Gadamer (Chân lý và phương pháp, 1960).

Người ta không thể nắm bắt tinh thần của triết học Đức đương đại mà không tái đăng ký nó vào trong mỗi bận tâm sâu xa về tường chú học - vốn là đặc trưng của truyền thống Đức kể từ Hegel, Schelling và Schleiermacher - mỗi bận tâm định vị thời gian và nơi chốn của mọi suy niệm triết lý cơ bản trong chân trời của một sử tính và một truyền thống ý nghĩa, mà ý nghĩa tự nó ở ra một cách kiến giải triết học. Điều đó đúng đối với những vị "tiền hiền khai sáng" của chủ nghĩa duy tâm Đức cho đến những công trường triết học lớn của thời cận đại do Husserl và Heidegger mở ra, và Gadamer tự giới thiệu như người kế thừa minh nhiên nhất. Tất cả chiều kích này song hành với mối quan tâm hiển ngôn (le souci prononcé) của các triết gia Đức đó là trả lại, càng trung thực càng tốt, đặc tính bất khả giản quy của vận động đời sống của tinh thần và của tồn sinh con người mà đặc điểm là luôn truy cầu ý nghĩa.

Nét cuối này cũng đúng với Dilthey, với Simmel, với Scheler, với Cassirer và với Jaspers cũng như với Lukács hay với Bloch, mặc dầu là trong những tư cách khác nhau, và, dĩ nhiên là, với Husserl và Heidegger, và những môn đồ của họ.

Một nét nổi bật khác của khung cảnh triết học Đức: ảnh hưởng quyết định của tư tưởng và trào lưu hiện tượng luận. Trào lưu tư tưởng đa phức này đã góp phần, hơn bất kỳ trào lưu nào khác, vào sự đổi mới sâu xa mọi nền triết học đương đại trong toàn bộ thế giới hiện đại.

Trong sự nghiệp đồ sộ của mình, Edmund Husserl (1859 - 1938) đưa ra, cùng với hiện tượng luận siêu nghiệm, một nền triết học bận tâm đến việc tự thiết lập mình một cách toàn triệt như là khoa học nghiêm xác về việc mô tả chính những hiện tượng. Đó là ý nghĩa của việc "quay về với chính sự vật" và của phương pháp hiện tượng luận. Chống lại thuyết chủ tâm lý (giảm qui những định luật của chân lý lôgic vào những định luật của tiến trình tâm lý), Husserl thiết lập, theo cách hiện tượng luận, môn lôgic thuần túy về sự mô tả những yếu tính lý tưởng được lãnh hội bằng một trực quan ban tặng từ nguyên thủy, a priori (Nghiên cứu lôgic học, 1901; Triết học như khoa học nghiêm xác, 1911). Sau đó, có thể kiến tạo một khoa học phổ quát về những yếu tính (mathesis universalis) nó sẽ cho ra một hữu thể học chất thể và một hữu thể học mô thể (khoa học về yếu tính của mọi vật nói chung, ngữ pháp thuần túy về những ý nghĩa và lôgic thuần túy). Quay về từ sự mô tả những yếu tính đến những hành vi của đời sống siêu nghiệm của ý thức (ý_hướng_tính, được đưa ra ánh sáng bởi Franz Brentano), chính hiện tượng luận cũng trở thành siêu nghiệm khi nó bận tâm mang những hành vi ý hướng này, bằng vận trù của sự giản quy hiện tượng luận, về chủ thể tính của một chủ thể siêu nghiệm (Những ý tưởng dẫn đạo cho một hiện tượng luận thuần túy, và một triết lý hiện tượng luận, 1913; Lôgic hình thức và lôgic siêu nghiệm và Những suy niệm về Descartes, 1929). Hiện tượng luận về tổng hợp thời gian, về tính liên chủ thể siêu nghiệm, về lãnh vực tiền thuộc từ của thế giới của đời sống, về lịch sử phê phán của lý trí (cuộc khủng hoảng của khoa học châu Âu và hiện tượng học siêu nghiệm, 1936) là chủ đề của nhiều bài giảng và nhiều bài văn chưa xuất bản của Husserl mà ngày nay vẫn còn tiếp tục ra mắt người đọc. Được vận dụng dưới nhiều hình thức đặc loại, phương pháp hiện tượng luận phát huy tác dụng nơi nhiều nhà tư tưởng, mà người lỗi lạc và độc đáo nhất là Martin Heidegger (ngoài ra, chúng ta nên kể thêm Max Scheler và Karl Jaspers, và ở Pháp, Sartre, Merleau Ponty, Emmanuel Levinas, và ở Tiệp, Jan Patocka).

Nét nổi bật thứ ba trong phong cảnh triết lý Đức là tầm mức hữu thể học của những tác phẩm lớn.

Quan tâm hữu thể học vẫn luôn hiện diện trong tư tưởng Đức. Nó đạt đến cao trào dưới sự bảo hộ của chủ nghĩa phê phán của Kant, trong một thứ hữu thể học về khách quan tính lôgic khoa học hay khách quan tính siêu nghiệm (Meinong, Frege, Husserl, Cassirer, Nicola Hartmann v.v...).

Mọi công trình của Martin Heidegger (1889 - 1976) hệ tại ở đưa vấn đề hữu thể luận hiểu theo cách truyền thống (từ những nhà tư tưởng Hy Lạp đầu tiên) ra ánh sáng mới của vấn đề ý nghĩa của hữu thể. Nâng hiện tượng luận đến khả tính tối hậu của nó, hữu thể và thời gian (Sein und Zeit, 1927) làm cho nó, khác với Husserl, hướng về chính những tiền giả định của mình: những tiền giả định liên quan đến ý nghĩa của hữu thể và ý nghĩa của chân lý.

Như thế triết học Đức dường như hoàn tất trong ánh sáng của những con đường mở ra cho Heidegger, và nơi mà truyền thống siêu hình học (nhất là Đức, nhưng nguyên thủy từ Hy Lạp và cuối cùng là Tây phương) trở nên, một cách minh nhiên, là vấn đề cho chính nó. Đối với cuộc trung cầu này của

Heidegger về một khởi đầu mới, nó giúp cho tư tưởng có khả năng đối mặt với yếu tính của kỹ thuật, là cuộc trung cầu - trong một truyền thống khác - của ngữ pháp triết học, một cuộc trung cầu triết lý mà Ludwig Wittgenstein tự nhận sứ mệnh làm kẻ tiên phong đơn độc.

Trong một công trình rất khó tiếp cận và hầu như hoàn toàn là di tác, được viết theo một văn phong châm ngôn (style aphoristique) hay dưới hình thức những bút ký triết học đơn sơ (Bút ký triết học, Ngữ pháp triết học, Nhận xét về triết lý của tâm lý học, Nhận xét về những nền tảng của toán học v.v...). Tính giản ước nơi những công trình này, sau toan tính của bộ *Tractatus logico-philosophicus* (1921), đã phát một thế nguyện tối hậu và bí hiểm về sự nghèo khó siêu hình (faire un ultime et énigmatique vœu de pauvreté métaphysique). Tính độc đáo của công trình này, nó nhắm đến không gì khác hơn là sự phân biệt yếu tính của mọi vật, trình bày trong ngữ pháp của những trò chơi ngôn ngữ khác nhau của chúng ta, hẳn là được gợi hứng từ truyền thống phân tích Anh quốc do Bertrand Russell và G.E. Moore thiết lập vào đầu thế kỷ XX; nhưng những cội rễ của nó vẫn là từ truyền thống Áo-Đức về triết lý của lôgic và triết lý của ngữ pháp, nhất là qua công trình của Frege, ngay cả khi Wittgenstein làm mới lại nó toàn bộ, đoạn tuyệt triệt để với những mục tiêu của chủ nghĩa duy tâm phương pháp luận và với chủ nghĩa duy lôgic (logicisme) và cả với những mục tiêu của chủ nghĩa thực chứng lôgic (positivisme logique) của Câu lạc bộ thành Vienne.

Vào cuối thế kỷ hai mươi, mọi sự diễn ra như thể ba công trình trọng điểm của Husserl, của Heidegger và của Wittgenstein mà trong đó triết học bằng Đức ngữ đạt đến đỉnh cao, vẫn còn sau sự chấn thương sâu sắc của Đệ nhị thế chiến, chờ đợi những tiếp nối.

Gérard Guest.

DILTHEY

(1833 - 1911)

Môn sinh của Kuno Fischer và của Friedrich Trendelenburg ở Heidelberg, rồi tiếp theo là giáo sư ở Bâle (1866), ở Kiel, ở Breslau, cuối cùng ở Berlin (từ 1882), Wilhelm Dilthey khước từ cả thần học Tin lành lẫn chủ nghĩa Hegel đang thắng thế ở thời ông, dành cả đời mình cho suy tư - bên ngoài mọi viễn tượng nó chỉ có ý nghĩa bên trong một "tri thức tuyệt đối" nào đấy - nội tại tính của đời sống tinh thần vào thời gian và sử tính (historicité). Từ đó cái tên gọi "thuyết duy lịch sử" (historisme/historicisme) đôi khi được gán cho triết học của ông, với cái giá phải trả là những ngộ nhận trầm trọng. Chỉ có khách thể, có thể giới, đối với một ý thức và ở trong ý thức. Vậy mà ý thức lại gắn liền với chính vận động của đời sống, tâm lý cũng như lịch sử, đó là đời sống của tinh thần, và đời sống đó, do tính phản tư cốt yếu của nó, nên tự nó là kiến giải cho chính nó. Nhiệm vụ của triết học là "giải mình" (expliciter) - chứ không chỉ là "giải thích" (expliquer) - tính phản tư nội tại này của đời sống, luôn ưu tư về ý nghĩa của chính mình.

Tránh mọi "khuếch trương lạm dụng những khái niệm thoát thai từ những khoa học vật lý vào phạm vi của đời sống tinh thần và của lịch sử", đó phải là sự quan tâm thường trực về một nền tảng triết lý của các khoa học lịch sử về tinh thần. Đó cũng là nhiệm vụ mà Dilthey dành cả công sức trong mọi tác phẩm của ông. Triết lý của ông dựa trên một siêu hình học về sự sống và về tinh thần: nó mặc hàm một tường chú học (herméneutique) về những biểu hiện cực kỳ đa biệt của chúng. Nó cũng mặc hàm một thứ tương đối luận, hay ít ra một thứ viễn tượng luận (perspectivisme) về những "tầm nhìn thế giới"

(Weltanschauungen) mà bên ngoài chúng, yếu tính của triết học, theo Dilthey, không thể xảy ra, cũng không thể có ý nghĩa nào.

Tư tưởng của triết gia Wilhelm Dilthey, bên cạnh những tư tưởng của Jakob Burckhardt, của Max Weber, hay tâm lý học theo quan điểm thực nghiệm của Franz Brentano, sẽ có một ảnh hưởng sâu xa và quyết định, không chỉ trên nhân loại học, sử học, tâm lý học, và những khoa học nhân văn đặc trưng của Đức, mà còn trên tư tưởng triết lý Đức đương đại (E.Husserl, E.Cassirer, K.Jaspers, M.Heidegger, H.G.Gadamer v.v...)

THẾ GIỚI TINH THẦN (Le Monde de l'Esprit)_ 1911

Wilhelm Dilthey đã tập hợp dưới tựa đề này, vào năm cuối của đời mình, phần cốt yếu từ những khảo luận của ông liên quan đến triết lý về những khoa học của tinh thần (Geisteswissenschaften), được nhận định trong sự khác biệt cốt yếu mà chúng phải yêu sách đối với những môn học thuộc về những khoa học tự nhiên (Natur-wissenschaften). Trong số những khảo luận quan trọng nhất: những quyển liên quan đến nền tảng của các khoa học đạo đức và xã hội, như Những ý tưởng về tâm lý học mô tả và phân tích (1894) hay Góp phần nghiên cứu cá nhân tính (1895 - 1896), khảo luận về Nguồn gốc và sự phát triển của tường chú học (1900); cuối cùng là khảo luận về Tinh yếu của triết lý (1907) tự đề ra mục đích "nghiên cứu lịch sử về tinh yếu của triết lý", đưa nó vào bên trong một "tầm nhìn thế giới" nào đấy. Những khảo luận khác bàn về mỹ học, thi pháp, ngữ học, sự phạm v.v... Trong thế giới của tinh thần, vấn đề là lãnh hội một cách trung thành nhất có thể, chính vận động của sự sống trong tiến trình kiến giải nó.

Lý hội, kiến giải và tường chú học (Compréhension, interprétation et herméneutique).

Đời sống tinh thần nói chung - ý nghĩa lịch sử và ngữ học cần thiết cho việc hiểu quá khứ và cả cho việc hiểu những trạng thái tâm hồn xa lạ với những tâm trạng của chính ta, hiểu cái đặc thù và kinh nghiệm nội tại dưới mọi hình thức - không thể thuộc về phương pháp giải thích hay những giả thuyết liên quan đến một tiến trình nhân quả nào. Mà nó chỉ thuộc về - như mọi sự vật của đời sống - sự lý hội mà thôi; nghĩa là cũng thuộc về sự kiến giải trong một hướng đi chỉ có thể là theo cách "thông hiểu", "tường chú" để sánh bước nhịp nhàng với vận động của đời sống.

Chúng tôi gọi là lý hội cái tiến trình qua đó chúng ta biết được một cái bên trong nhờ vào những dấu hiệu được các giác quan chúng ta tri giác từ bên ngoài. Đó là sự quen dùng của ngôn ngữ, và bộ từ vựng tâm lý học cố định mà chúng ta rất cần, chỉ có thể được xác lập nếu như mọi tác giả bảo lưu đều đặn tất cả những thành ngữ đã được xác lập một cách vững chắc, phân minh và thích đáng để phục vụ đúng yêu cầu. Việc lý hội thiên nhiên - interpretatio naturae (1) - là một thành ngữ bóng bẩy. Còn lý hội đúng nghĩa là tiến trình qua đó chúng ta biết được cái gì về tâm linh nhờ vào những dấu hiệu khả cảm chúng là sự biểu thị của tâm linh (2).

Sự lý hội này đi từ việc hiểu được những tiếng bập bẹ của trẻ con cho đến hiểu được vở kịch Hamlet của Shakespeare hay bộ Phê phán lý tính thuần túy của Kant. Qua những khối đá cẩm thạch hay hoa cẩm chương, qua âm nhạc, những cử chỉ, lời nói và chữ viết, qua hành động, qua những cách quản lý kinh tế và những hiến chế, đó là một tinh thần nhân loại trao gửi đến chúng ta và đòi hỏi được kiến giải; và, trong mức độ mà nó tùy thuộc vào những điều kiện và những tài nguyên tổng quát của cách tri

thức này, tiền trình lý hội phải trình bày khắp mọi nơi những tính cách chung. Nó phải là đồng nhất xét về những nét căn bản. Chẳng hạn nếu tôi muốn hiểu Léonard de Vinci, tôi phải kiến giải những hành động, những bức tranh, những hình ảnh và những tác phẩm viết, và làm điều này một cách đồng nhất và tổng hợp.

Sự lý hội có những cấp độ khác nhau, chúng tùy thuộc trước tiên vào sự hứng thú. Nếu sự hứng thú có giới hạn thì việc lý hội cũng bị hạn chế. Chúng ta từng nghe nhiều lời giải thích với sự thiếu nhẫn nại đến thế nào! Chúng ta chỉ giữ lại từ đây một điểm mà chúng ta thấy có tầm quan trọng thực tiễn và chúng ta chẳng cần quan tâm tí nào đến đời sống nội tâm của người nói. Trái lại trong nhiều trường hợp khác, chúng ta lưu tâm quan sát từng biểu hiện nhỏ nhất trên khuôn mặt hay nơi toàn thân người đối thoại, hay bất kỳ một lời nào cho phép ta đi vào bên trong tâm hồn họ. Nhưng ngay cả sự chú ý kiên trì nhất cũng chỉ có thể trở thành một phương thức bình thường bảo đảm một mức độ khách quan kiểm soát được (3) khi sự biểu hiện đời sống được xác định và luôn luôn chúng ta có thể quay về chỗ đó.

Chúng tôi gọi là kiến giải một nghệ thuật như thế để thấu hiểu những biểu hiện đời sống được xác định một cách lâu bền.

Wilhelm DILTHEY, *Những nguồn gốc và sự phát triển củatrường chú học (1900).*

1. Thành ngữ này ngược về đến thời Trung cổ và còn được dùng ở thế kỷ XVII. Song song với việc kiến giải Kinh Thánh (interpretatio Sanctae Scripturae) thì phần kiến giải thiên nhiên (interpretatio naturae) giải thích những gì mà Galilée gọi là "quyển sách lớn của thiên nhiên".

2. Như vậy chiều kích của dấu hiệu và của thành ngữ là cốt yếu cho việc lý hội.

3. Sự đối lập mà Dilthey đưa ra giữa "lý hội" với "giải thích" không hề có nghĩa là bỏ lơ yêu cầu khách quan.

"Chúng ta giải thích thiên nhiên, chúng ta lãnh hội đời sống tâm lý" (Nous expliquons la nature, nous comprenons la vie psychique).*

Bản văn này giải thích sự phân biệt nổi tiếng mà Dilthey đưa vào, giữa phương pháp mà những khoa học về thiên nhiên đòi hỏi, nghĩa là giải thích (Erklren) và phương pháp duy nhất thích hợp cho các khoa học về tinh thần, cho vũ trụ của ý nghĩa là thể giới tinh thần - là phương pháp lý hội (Verstehen). Như vậy, tâm lý học phải cố tránh những giả thuyết giải thích, phải kiêng dè mọi khuếch trương lạm dụng những phương pháp của các khoa học vật lý vào lãnh vực đời sống tâm linh và lịch sử.

"Khoa học về tinh thần" có quyền xác định phương pháp của nó tùy theo đối tượng mang ra nghiên cứu. Những khoa học ấy phải đi từ các ý niệm phổ quát nhất trong phương pháp luận, rồi thử đem áp dụng các đối tượng riêng biệt và dần dần cấu tạo trong phạm vi cũng riêng biệt những phương pháp và nguyên tắc chính xác hơn, như trong trường hợp của khoa học về thiên nhiên. không phải vì ta đưa vào phạm vi kia những phương pháp của các nhà bác học đại danh mà ta tỏ ra là môn đồ chính tông của họ, nhưng vì ta thích nghi hoá cuộc tầm cứu cùng đối tượng của nó và xử sự đối với khoa học của ta như

các nhà bác học đối với khoa học của họ. Trước hết khoa học về tinh thần khác khoa học về thiên nhiên ở chỗ đối tượng của khoa học này là các sự kiện xuất hiện trước ý thức như những hiện tượng cô lập và ở ngoài, còn đối tượng của khoa học kia là các sự kiện trình diễn từ bên trong như một thực tại và một toàn bộ sống động độc sáng. Thành ra trong lý hoá và vạn vật học, sở dĩ có một hệ thống thiên nhiên, là nhờ những suy luận bổ túc các dữ kiện của kinh nghiệm bằng sự tổng hợp giả thuyết. Trái lại, trong khoa học về tinh thần, toàn bộ đời sống tâm lý đâu đâu cũng cấu tạo một dữ kiện nguyên thủy và căn bản. Về thiên nhiên, thì chúng ta giải thích; về đời sống tâm hồn, thì chúng ta hiểu biết. Vì những tác động thu hoạch, vì những cách biệt theo đó những cơ năng tâm lý, tức là những yếu tố riêng biệt của đời sống tâm thần, tổ hợp thành một toàn bộ, đều là những dữ kiện mà chúng ta biết được nhờ kinh nghiệm nội tâm. Ở đây, toàn bộ được sống cảm Là cái nguyên thủy; chỉ sau này, người ta mới phân biệt những phần cấu thành toàn bộ ấy. Thành thử những phương pháp theo đó chúng ta nghiên cứu đời sống tâm thần, lịch sử, và xã hội, rất khác những phương pháp đưa đến sự hiểu biết thiên nhiên. Do sự khác biệt mới trình bày, nhưng giả thuyết không đóng một vai trò đồng nhất trong tâm lý học và trong việc nghiên cứu thiên nhiên. Trong thiên nhiên, bất cứ mọi hệ thống nào cũng phát sinh ở giả thuyết; trong tâm lý học, chính hệ thống ấy là một dữ kiện nguyên thủy và bất biến của kinh nghiệm: đời sống chỉ xuất hiện như một toàn bộ (1). Vậy tâm lý học không cần dựa trên những ý niệm của suy luận để thiết lập một liên hệ tổng quát giữa những nhóm sự kiện tâm thần chính yếu.

Có khi cả một loại hiệu quả (2) xuất hiện như được xác định bởi tác động của những nguyên nhân bên trong thoát khỏi tầm ý thức. Đó là trường hợp khi những quá trình ý thức bị tái tạo hay chịu ảnh hưởng của toàn bộ tâm thần đã thu hoạch được mà ý thức không biết tới. Ngay cả khi đó, tâm lý học vẫn có thể dễ việc miêu tả và việc phân tích những quá trình ấy tòng thuộc hệ thống nhân quả trọng đại, tổng quát, mà kinh nghiệm bên trong cho phép thiết lập. Thế cho nên khi đề xuất một giả thuyết về nguyên nhân của những sự kiện tương tự, tâm lý học cũng không cần phải sáp nhập giả thuyết ấy vào nền tảng của nó (3). Phương pháp của tâm lý học hoàn toàn khác biệt phương pháp của các môn lý hoá.

Wilhelm DILTHEY, *Ý tưởng về một tâm lý học mô tả và phân tích*, t.149 - 150.

* Đức ngữ: *Die Natur erklren wir, das seelenleben verstehen wir.*

1. Ở đây nảy ra một câu hỏi: vậy tại sao sinh vật học lại không có thể theo cùng một quan niệm? Mặt khác, ngay trong lý học, phải chăng cái gì mà chúng ta được biết trước nhất, chính là một mớ hiện tượng đủ loại (cơ học, điện học, nhiệt học ...) tương chế lẫn nhau, mà chỉ sau này chúng ta mới cô lập hoá, bằng sự trừu tượng hoá? Đã thế, thì điều khác biệt cốt yếu ở chỗ nào?

2. *Effet* có khi là tác dụng: ở đây dịch là hiệu quả cho chính hơn.

3. Ý nói: giả thuyết, suy luận, ý niệm không nên coi là nền tảng của tâm lý học. Một trong những nguyên tắc căn bản của tâm lý học, là trước hết sống và xét đời sống bên trong; đời sống này chỉ xuất hiện như một toàn bộ.

FREGE

(1848-1925)

Là nhà toán học, Logic học và triết gia Đức, Gottlob Frege sinh năm 1848 ở Wismar. Ông học toán ở Goettingen, và ông sẽ chỉ dạy ở đó đến năm 1896 mặc dầu tính độc đáo và phong phú nơi quan điểm và những công trình của ông sẽ còn không được biết đến trong thời gian dài. Công trình của ông về Logic toán học khiến ông trở thành một trong những tổ sư khai môn của Logic học và toán học hiện đại.

Tác phẩm triết học của Frege là phân bình luận, có tính phản tư và giải minh, đôi khi suy niệm, về công trình logic toán học của ông. Nó là sự nổi điệu và hình thành phác thảo những đường nét ý nghĩa, về thực tại và về chân lý.

NHỮNG BÀI VIẾT LOGIC - TRIẾT HỌC (Écrits logico-philosophiques)

Những bài viết cơ bản nhất, trong đó Frege giải minh ý nghĩa những khái niệm trọng yếu của phép phân tích Logic về ngôn ngữ, luận về việc kiến giải mệnh đề và phán đoán bằng từ ngữ hàm số và luận chứng, và sự phân biệt dứt khoát giữa ý nghĩa của một dấu hiệu (nó có nghĩa là gì) và ám thị của nó (vật mà dấu hiệu chỉ và ý nghĩa quy về). Frege cũng phân biệt rất nghiêm xác, trong lòng mọi thành ngữ, giữa dấu hiệu, ý nghĩa và hàm thị. Cùng một sự vật, một đối tượng (thí dụ: sao Kim - Planète Vénus) có thể là hàm thị của hai chỉ danh khác nhau (sao Hôm hay sao Mai) chúng không diễn tả một cách hiển ngôn cùng một ý nghĩa. Còn về mệnh đề, nó được trình bày như thể diễn tả một hàm số $f(x)$ mà những quỹ tích luận chứng - ở đây là (x) - đã bão hoà bởi những dấu hiệu có hàm thị là những đối vật, trị của hàm đối với trị nào đấy của x thì không gì khác hơn là "đúng" và "sai". Nơi nào mà dấu hiệu của hàm số chỉ thị một khái niệm, dấu hiệu luận chứng chỉ thị một đối vật. Giá trị chân lý của mệnh đề là hàm của mệnh đề đó: như vậy nó là một đối tượng duy nhất trong loại của nó. Cái công cụ mạnh mẽ của phép phân tích Logic này làm đảo lộn mọi hữu thể học mà từ thời Aristote vẫn song hành với phép phân tích thuộc từ của mệnh đề và của phán đoán.

Chân lý là hàm thị, chứ không phải ý nghĩa của mệnh đề (L'vérité est la dénotation, et non pas le sens de la proposition)

Nếu như, trong mọi biểu tả của chúng ta, phải phân biệt chặt chẽ giữa dấu hiệu (Le signe), ý nghĩa (Le sens), và hàm thị (La dénotation) hay sự vật: đối vật hay khái niệm mà ý nghĩa của biểu tả quy về, thì cũng phải làm điều đó đối với chuỗi những dấu hiệu là chính mệnh đề, nghĩa là sự phát biểu của một phán đoán, có thể đạt giá trị chân lý (đúng/sai). Như vậy Frege phân biệt giữa "biểu tả" (expression) là mệnh đề", ý nghĩa "mà mệnh đề này diễn tả (đó là một tư tưởng) với đối tượng hay sự vật mà tư tưởng - do mệnh đề này diễn tả - quy về. Như vậy, hình như là cái đối tượng lạ lùng kia, cái sự vật độc nhất trong loại của nó, mà mọi mệnh đề (và mọi tư tưởng) quy về - dầu ý nghĩa của nó là gì - Thì không gì khác hơn là điều đúng/ điều sai (le vrai ou le faux). Và đó là lý do tại sao, thuộc từ "đúng là..." luôn được hàm ngụ và hiểu ngầm trong mọi mệnh đề của chúng ta và trong mọi tư tưởng của chúng ta.

Bây giờ chúng ta hãy tìm kiếm xem đâu là ý nghĩa và hàm thị của một mệnh đề khẳng định xét như một toàn thể. Nội dung của một mệnh đề như thế là một tư tưởng (1). Tư tưởng này phải chăng là ý nghĩa hay hàm thị của mệnh đề? Chúng ta hãy tạm chấp nhận rằng mệnh đề có một hàm thị. Nếu người ta thay thế trong mệnh đề một từ này bằng một từ khác có cũng hàm thị mặc dầu có một ý nghĩa khác, điều này sẽ không có ảnh hưởng gì trên hàm thị của mệnh đề. Nhưng người ta nhận thấy rằng tư tưởng chịu một sự sửa đổi; bởi vì tư tưởng chứa đựng trong mệnh đề: "sao Mai là thiên thể được chiếu sáng bởi Mặt

trời" thì khác với tư tưởng được chứa đựng trong: "sao Hôm là thiên thể được chiếu sáng bởi Mặt trời". Nếu một người nào đó không biết rằng sao Hôm cũng là sao Mai, anh ta có thể coi một trong hai tư tưởng này là đúng và tư tưởng kia là sai". Như vậy tư tưởng không thể là hàm thị của mệnh đề; đúng hơn phải nhìn ở đó ý nghĩa của mệnh đề. Nhưng lúc đó số phận của hàm thị là gì? Mà có cần phải đặt câu hỏi này không? Có lẽ là mệnh đề này, trong tính cách nó tạo thành một toàn thể, có một ý nghĩa nhưng lại chẳng có một hàm thị nào. Dầu sao, người ta vẫn có thể chờ đợi để gặp những mệnh đề thuộc loại này, hoàn toàn giống như có những thành phần của mệnh đề chứa những danh từ riêng không có hàm thị. Mệnh đề "Ulysse được đặt lên mảnh đất Ithaque trong trạng thái ngủ mê man" hiển nhiên là có một ý nghĩa, song rất đáng ngờ rằng cái tên Ulysse hiện diện ở đó song không chắc thực sự có một hàm thị hay không; từ đó cũng rất đáng ngờ rằng cả mệnh đề này có một hàm thị hay không.

Tuy nhiên có điều chắc chắn là nếu người ta nghiêm túc coi mệnh đề này là một mệnh đề đúng hay sai thì người ta gán, bằng động tác đó, một hàm thị cho danh từ Ulysse, thêm vào với ý nghĩa. Bởi vì thuộc từ được khẳng định hay phủ định từ hàm thị của danh từ này. Nếu người ta không thuận cho hàm thị, người ta cũng không thể gán cho nó hay tước đi khỏi nó một thuộc từ. Nhưng nếu người ta muốn gán nó vào tư tưởng thì sẽ là thừa khi đẩy sự phân tích đến hàm thị của danh từ; người ta có thể bằng lòng với ý nghĩa thôi cũng đủ. Nếu vấn đề chỉ là ý nghĩa của mệnh đề hay của tư tưởng không thôi, thì sẽ là vô ích khi bận tâm đến hàm thị của một phần trong mệnh đề, bởi vì nếu như người ta muốn xác định ý nghĩa của mệnh đề thì chỉ có ý nghĩa của phần này là cần xét đến, chứ hàm thị của nó thì chẳng cần chút nào. Tư tưởng vẫn đồng nhất dầu cho danh từ Ulysse có hay không một hàm thị. Nếu người ta tìm kiếm hàm thị của một phần trong mệnh đề, đó là dấu hiệu người ta công nhận một hàm thị cho mệnh đề hoặc là người ta tìm kiếm cho nó một hàm thị. Tư tưởng không có cùng giá trị đối với chúng ta khi mà một trong những phần của nó tỏ ra là khiếm khuyết hàm thị. Như vậy, điều chính đáng là không chỉ hài lòng với ý nghĩa của một mệnh đề mà ngoài ra còn phải tìm kiếm hàm thị của nó. Nhưng tại sao chúng ta lại muốn rằng mọi danh từ riêng phải có một hàm thị, thêm vào với một ý nghĩa? Tại sao tư tưởng lại chưa đủ đối với chúng ta? Chính là trong mức độ mà chân lý của nó có tầm quan trọng đối với chúng ta. Và đó không phải luôn luôn là trường hợp. Nếu người ta nghe một khúc hùng ca sử thi (épopée) thì ngoài những âm thanh đẹp của ngôn ngữ, chỉ riêng ý nghĩa những mệnh đề và những biểu tượng hay những tình cảm mà ý nghĩa này gợi lên cũng đủ bắt lấy sự quan tâm. Nếu muốn tìm kiếm giá trị chân lý của nó, người ta sẽ đánh mất đi nhã thú nghệ thuật vì sự khảo sát khoa học...

Chúng ta đã thấy rằng người ta luôn luôn có thể tìm kiếm đâu là hàm thị của một mệnh đề nếu người ta có thể xác định hàm thị của các phần trong mệnh đề đó. Đó là trường hợp, và luôn luôn là trường hợp, khi người ta muốn xác định giá trị chân lý của mệnh đề.

Như vậy chúng ta có khuynh hướng đồng hoá giá trị chân lý của một mệnh đề với hàm thị của nó. Bằng nhóm từ "giá trị chân lý của một mệnh đề", tôi muốn nói đến sự kiện là nó đúng hay sai. Không có giá trị chân lý nào khác. Tôi sẽ gọi một cách ngắn gọn hơn cái này là đúng và cái kia là sai. Mọi mệnh đề khẳng định, khi người ta xem xét hàm thị của những từ ngữ tạo ra nó, vậy là phải được coi như một danh từ riêng; hàm thị của nó, nếu có, là cái đúng hay cái sai. Hai đối tượng này sẽ được chấp nhận, dầu chỉ mặc nhiên bởi bất kỳ người nào tạo ra một phán đoán và coi cái gì là đúng ngay cả bởi một kẻ hoài nghi. Có thể dường như là quá tùy tiện hay võ đoán khi chỉ định giá trị chân lý đơn thuần chỉ là một trò lộng ngôn (un simple jeu verbal) mà không nên rút ra những hậu quả sâu xa. [...] Nhưng người ta đã có thể coi là hiển nhiên ít ra là điều này: rằng trong mọi phán đoán (2) - ngay cả đó là một phán đoán đương nhiên - thì cái bước đã vượt qua nó khiến chúng ta đi từ mức độ những tư tưởng đến

mức độ những hàm thị (của mục tiêu).

Gottlob FREGE, *Những bài viết Logic _ triết học*, t.108 - 110.

1. Tôi hiểu tư tưởng (Gedanke) không phải là hành vi, chủ quan suy tư mà là nội dung khách quan của nó nội dung đó có thể là sở hữu chung của nhiều chủ thể (chú thích của chính Frege)

2. Tôi cho là phán đoán không phải là sự lãnh hội đơn giản một tư tưởng mà là sự thừa nhận giá trị chân lý của nó (chú thích của chính FREGE)

Những đặc tính lạ lùng của chân lý (Étranges propriétés de la vérité)

Trong bản văn này, trích xuất từ những nghiên cứu Logic (Recherches Logiques) Frege nêu ra nghịch lý khi định nghĩa chân lý bằng những từ ngữ nói lên sự tương thích (en termes d'adéquation) giữa những biểu tượng và những sự vật. Trong những Bài viết di tác của ông, Frege đưa ra sự định thức sau đây về điều đó: "Hãy chấp nhận rằng người ta muốn nói: "Một biểu tượng là đúng khi nó tương thích với thực tại". Lúc đó người ta chẳng được gì. Bởi vì, để áp dụng tiêu chuẩn này, thì trong mỗi trường hợp nhất định, ta phải quyết định vấn đề là xét xem một biểu tượng nào đó có đúng là tương thích với thực tại hay không. Nói các khác: có sẽ đúng là biểu tượng tương thích với thực tại hay không. Như vậy ở đó có một cái vòng lẩn quẩn. Giải pháp cho nghịch lý này, theo Frege, hệ tại chỗ chấp nhận rằng chân lý của những hình ảnh và những biểu tượng đơn giản phải nhường bước cho chân lý theo nghĩa chặt chẽ: chân lý của những mệnh đề được phát biểu về chúng. Còn về các mệnh đề, lúc đó vấn đề chỉ là tìm hiểu xem ý nghĩa của chúng, có hay không cái đúng làm hàm thị (nó là một đối tượng duy nhất trong loại của nó.)

Từ "đúng" dưới góc cạnh ngữ học, là một từ định tính (qualificatif). Điều này mời gọi chúng ta hạn định sát sao hơn phạm vi của những gì người ta có thể phát biểu chân lý và ở đó, nói chung, có thể đặt vấn đề chân lý. Chân lý được nói lên bằng tranh ảnh, bằng biểu tượng, bằng những mệnh đề và tư tưởng. Điều đáng lưu ý là bảng liệt kê này tập hợp những sự vật nghe thấy được và cả những sự vật không thể được nhận ra bởi các giác quan. Và người ta dễ dàng kiểm chứng điều ấy. Một bức tranh trong tư cách nó là một vật được nhận ra bởi thị giác hay xúc giác nói cho chính xác nó có đúng hay không? Và một hòn đá, một chiếc lá, chúng chẳng đúng sao? Hiển nhiên người ta không gọi một bức tranh là đúng nếu không có một ý hướng ở đó. Bức tranh phải biểu thị một cái gì. Sự biểu thị cũng không được gọi là đúng nơi chính nó, nhưng nó phù hợp với một cái gì. Vậy người ta có thể phỏng chừng rằng chân lý hệ ở chỗ sự hoà hợp giữa bức tranh với đối tượng của nó. Một hoà hợp là một tương quan. Nhưng việc dùng từ "đúng" mâu thuẫn ở chỗ đó; đây không phải là một từ tương quan (2) và nó không cho ta một dấu chỉ nào về vật nào khác mà một đối tượng nhất định phải hoà hợp với. Nếu tôi không biết rằng một bức tranh nào đó được coi là biểu thị cho nhà thờ lớn ở Cologne, tôi không biết phải so sánh nó với cái gì để quyết định tính chân lý của nó. Một sự hoà hợp chỉ có thể toàn diện nếu những sự vật phải hoà hợp lại tương trùng, vậy là không phải có bản chất khác nhau. Nhưng điều cốt yếu ta cần nhận ra là sự vật thực và biểu thị là khác nhau về bản chất (3). Xét như thế không thể có hoà hợp hoàn hảo, và làm sao có được chân lý hoàn hảo. Như vậy tuyệt đối sẽ không có cái gì đúng, bởi vì cái gì chỉ mới đúng một nửa thì chưa phải là đúng. Chân lý không chấp nhận hơn hay kém. Tuy nhiên người ta lại không có thể bảo là có chân lý khi sự hoà hợp diễn ra dưới một quan điểm nào đó,

hay sao? Nhưng là quan điểm nào cơ chứ? Cần có cái gì để quyết định là một vật nào đó là đúng? Chẳng hạn phải tìm hiểu xem có đúng là một biểu tượng và một vật thực hoà hợp nhau dưới quan điểm đang được nói đến. Người ta sẽ lại chạm trán một lần nữa với một vấn đề cùng loại với vấn đề trước và trò chơi sẽ có thể tái diễn. Thế là người ta thất bại trong toan tính giải thích chân lý như là một sự hoà hợp. Nhưng mọi toan tính khác để định nghĩa hữu thể đúng (L' être vrai) thì cũng thất bại như vậy thôi. Một định nghĩa sẽ đề xuất vài nét đặc trưng của cái đúng và một sự vận dụng đặc thù vấn đề luôn luôn là tìm xem liệu có đúng là những nét đặc thù kia có được khảo sát đúng mức (4). Người ta lại quay vòng. Thế thì, dường như là nội hàm của từ "đúng" là duy nhất trong loại của nó và không thể định nghĩa.

Khi người ta bảo một bức tranh là đúng, người ta không phát biểu, nói cho chính xác, một đặc tính phù hợp với bức tranh này, tách riêng khỏi phần còn lại của sự vật. Trái hẳn lại, người ta luôn có một vật gì khác trong tầm nhìn, và người ta muốn nói rằng bức tranh này hoà hợp một cách nào đó, với vật đó. "Biểu thị của tôi hoà hợp với nhà thờ lớn ở Cologne" là một mệnh đề và vấn đề là chân lý của mệnh đề này (5). Điều mà người ta gọi một cách thiếu chính xác là chân lý của những bức tranh và những biểu tượng, như thế được quy về chân lý của những mệnh đề. Nhưng mệnh đề là gì? Một chuỗi âm thanh với một chút dè dặt, đó là chuỗi âm thanh này có một ý nghĩa và tuy vậy không vì thế mà khẳng định là mọi chuỗi âm thanh có ý nghĩa đều là một mệnh đề (6). Khi người ta định tính một mệnh đề là đúng chính là người ta nghĩ đến ý nghĩa của nó. Vậy dường như là cái mà người ta đòi hỏi là đúng hay sai, đó là ý nghĩa của mệnh đề. Ý nghĩa của một mệnh đề phải chăng là một biểu tượng? (7) Trong mọi trường hợp, đặc tính của chân lý không nằm trong sự hoà hợp của ý nghĩa với cái gì khác nếu không phải là vấn đề biệt tính (Le caractère distinctif) của hữu thể đúng được lặp lại đến vô tận (8).

GOTTLOB FREGE, *Những bài viết Lôgích - triết học*, t.171 - 173.

1. Chính sự chuyển đổi ý nghĩa là điều cần phải phòng ngừa ở đây.
2. Nghĩa là một hạn từ tương quan giữa hai hay nhiều đối tượng
3. Platon nhấn mạnh trên đặc tính cốt yếu này của hình ảnh (chẳng hạn trong các đối thoại *Cratyle* hay *Cộng hoà*)
4. Điều này lại tiên giả định sự khảo sát về một sự thích hợp tiên quyết.
5. Đây là chân lý theo nghĩa chặt chẽ.
6. Bởi vì còn phải có tham vọng muốn nói cái đúng.
7. Frege cho rằng không!
8. Như vậy chân lý phải có thể được đọc bất kể ý nghĩa của mệnh đề!

HUSSERL

(1859-1938)

Sinh tại Prossnitz, ở Moravie (thời đó thuộc đế quốc Áo - Hung), năm 1859, Edmund Husserl theo học tại các đại học Leipzig, rồi Berlin, nơi ông học các môn toán, vật lý, thiên văn và triết học. Tốt nghiệp Tiến sĩ triết học ở Vienne (1882) với một luận văn dành cho lý thuyết về phép tính các biến số, một thời làm phụ giảng cho nhà toán học Weierstrass ở Berlin ông quay lại Vienne từ 1883 để theo giảng khoá của Franz Brentano, rồi bảo vệ ở Halle, dưới sự hướng dẫn của Karl Stumpf, một luận văn công nhận năng lực dạy đại học, (mémoire d'habilitation): Về khái niệm con số - Những nghiên cứu tâm lý (1887). Giảng sư rồi giáo sư chính thức (1894) ở đại học Halle rồi ở đại học Göttingen từ 1901 đến 1916, sau đó ông được mời đến, để kế tục Heinrich Rickert, ở đại học Fribourg-en-Brisgau, ở đó đó ông đã giảng dạy cho đến khi ông rút lui, năm 1928. Martin Heidegger sẽ kế tục ông. Bị xoá tên khỏi danh sách những giáo sư thực thụ vào tháng 3 năm 1933 vì tổ tiên là người Do Thái, ông được phục hồi công tác trong thời gian Heidegger là viện trưởng (tháng tư năm 1933 - tháng hai 1934) nhưng rồi lại bị xoá tên bởi những kẻ cầm quyền Quốc xã vào năm 1936. Vị tổ phụ của hiện tượng học siêu nghiệm mất ở Fribourg-en-Brisgau, năm 1938, giữa lòng một thời kỳ ảm đạm của lịch sử châu Âu mà ông đã góp công rất nhiều để giải minh cuộc khủng hoảng: như một "cuộc khủng hoảng của lý tính" chưa từng có trước đây.

Chính từ một toan tính nhằm mô tả chính xác những hoạt động của ý thức chúng nâng đỡ những vận trù trong ý nghĩa và những tương quan Lôgic - toán học, mà Husserl dần bước trên đường của hiện tượng học trong Nghiên cứu Lôgic như là Tổng luận sơ bộ về Lôgic thuần túy. (Prolégo-mènes à la logique pure). Ở đó đã đặt vấn đề trở về với chính sự vật (revenir aux choses mêmes), nghĩa là với các hiện tượng, và trong trường hợp này là trở về với "những hiển nhiên nguyên thủy" (évidences originaires) của lôgic như là đích thân chúng tự bộc lộ (telles que se donnant elles mêmes en personne). Chính như thế mà trở thành khả hữu, bởi việc giản quy yếu tính (réduction eidétique), một thị kiến về các yếu tính trong một trực quan (phù hợp với "nguyên lý của các nguyên lý" của hiện tượng học; rồi một sự phân tích tinh tế những "hoạt động noétiques" - không còn phải là tâm lý, nhưng là có "ý hướng tính" (intentionnelles) và "ban tặng ý nghĩa" (donatrices de sens) - chúng nâng đỡ sự xuất hiện hiện tượng (l'apparition phénoménale) với tính cách là những "giao thể ý hướng" (corrélats intentionnels) - những noèmes - trong chính nội tại tính của ý thức. Sự khám phá ra ý hướng tính nội tại trong ý thức đến lượt nó lại mở ra khả tính cho sự giản quy hiện tượng học (réduction phénoménologique) như một cách "đặt vào trong dấu ngoặc" thế giới và "sự giản quy siêu nghiệm" (réduction transcendentale). Trong vận trù phương pháp này, Husserl đạt được khả tính làm xuất hiện trong tất cả trương độ của "cơ cấu ý hướng tính" toàn thể kinh nghiệm về thế giới khả hữu bên trong trường ý thức của "chủ thể siêu nghiệm" (sujet transcendantal) được quan niệm như ngã tuyệt đối (ego absolu) có thể thành đối tượng của một khoa học về ngã (égologie) và một "hiện tượng học về sự tạo thành ý nghĩa" (phénoménologie de la constitution du sens) mà quyển Những ý tưởng chủ đạo bắt đầu phác thảo từ 1913. Hiện tượng học, từ chỉ là một phương pháp, để tìm đường truy cập thế giới những yếu tính, trở thành một triết lý hiện tượng học, với cảm hứng siêu nghiệm (une philosophie phénoménologique d'inspiration transcendentale). Tiếp đó hiện tượng học siêu nghiệm nghiêng theo hướng một sự quay về với "thế giới của đời sống" ở đó dường như phải ngự trị một hoạt động tổng hợp và viễn đích luận (téléologique) còn trước mọi vận trù, chủ thể hay liên chủ thể, của một ý thức qui ngã tâm (conscience égologiquement centrée) mà chúng ta có thể ấn định cho nó.

Vào lúc lìa đời, Husserl để lại cả một "công trường rộng lớn", một "công xưởng khổng lồ" mà chưa một triết gia hiện đại nào, cho đến ngày nay, có khả năng dẫn dắt đi xa hơn.

NHỮNG NGHIÊN CỨU LÔGÍCH HỌC (Logische Untersuchungen - Recherches logiques) (1900 - 1901)

Những nghiên cứu lôgích học, tạo thành, trong hành trình triết học của Husserl, tác phẩm xuyên thấu (l'oeuvre de percée) nhờ đó cuối cùng mở ra trước mắt ông một "trường thám cứu hiện tượng luận độc đáo vô tận" (un inépuisable champ d'investigations phénoménologiques originales). Tác phẩm thực hiện một cuộc giải minh hiện tượng học (quan tâm đến mức tại suối nguồn trực quan nguyên thủy: những hiện tượng) về mọi khái niệm cơ bản được yêu sách theo cách là Tổng luận sơ bộ về lôgích thuần túy. Vấn đề là "trở về với chính sự vật" (revenir aux choses mêmes), nghĩa là với những "hiển nhiên đầu tiên" (évidences premières) của lôgích học với cái giá là một cuộc phê phán nghiêm khắc thuyết chủ tâm lý (psychologisme). Husserl bộc lộ rõ ràng ở điểm nào mà những chân lý lôgích còn tuyệt đối độc lập với những tiến trình tâm lý phức tạp mặc hàm trong sự lãnh hội hay tác động của chúng. Ông phân biệt nghiêm xác với những tiến trình này, những sống trải có ý hướng (les vécus intentionnels), những hành vi ban tạo ý nghĩa (les actes conférant la signification) và chính những ý nghĩa vốn tương hệ chặt chẽ với chúng trong hoạt động có ý hướng của ý thức.

Trong bốn quyển nghiên cứu chuyên sâu, những cơ cấu phức tạp của "ý hướng tính của ý thức" (l'intentionnalité de la conscience) được thăm dò lần đầu tiên với sự nghiêm xác như thế này (một sự nghiêm xác loại trừ mọi hình thức chủ tâm lý).

Ý hướng tính của ý thức (l'intentionnalité de la conscience)

Ở đây Husserl cung tiến lời tôn vinh rực rỡ cho Franz Brentano, người thầy mà ông vô cùng mến phục, vì ông này đã là người đầu tiên trong các triết gia cận đại, phân biệt rõ ràng giữa hiện tượng vật lý và hiện tượng tâm lý, và cũng nêu rõ nét yếu tính đặc trưng của những hiện tượng sau, đó là luôn vươn tới và hướng về một đối tượng nào đó, tuy rằng đối tượng đó lại nội tại (immanent) và tương hệ (corrélatif) chặt chẽ với chúng. Nét chung này cho mọi hiện tượng tâm lý, và những vị tiền sĩ thời Trung cổ đã gọi là "inexistentia intentionalis" tức là hiện hữu có ý hướng của một đối tượng nhất định ở bên trong tư tưởng (l'existence intentionnelle d'un objet donné à l'intérieur de la pensée), đó là ý hướng tính.

Việc nghiên cứu những mô thức khác nhau của hoạt động hay của đời sống có ý hướng của ý thức, của những cách thức khác nhau mà mọi ý thức đều có, với tính cách là thế, là "ý thức về một vật gì", mở ra cả một trường thám cứu cốt yếu (un champ essentiel d'investigations) cho hiện tượng học Husserl.

Đã đến lúc xác định yếu tính mà sự phân biệt được thực hiện bởi Brentano (1) đã thoáng thấy, giữa những tầng lớp khác nhau của những "trải nghiệm sống" (les vécus), đó là yếu tính tương ứng với khái niệm ý thức, theo nghĩa là hành vi tâm lý (acte psychique). Trong khi lấy sự quan tâm phân loại đó làm người hướng dẫn, Brentano về phần mình, đã thực hiện cuộc thám cứu liên quan đến đề tài đó trong hình thức một cuộc cấm mốc định giới đối chiếu (une délimitation comparative) của hai lớp chính của hiện tượng, đó là: những hiện tượng tâm lý và những hiện tượng vật lý. [...]

Từ hai xác định được đặt ra trước như thế, một cái chỉ định trực tiếp yếu tính của các hiện tượng hay là hành vi tâm lý. Sự xác định này thu hút sự chú ý nhân dịp bất kỳ ví dụ nào, và theo một cách không thể nhầm lẫn. Bởi vì trong tri giác, có cái gì đó được tri giác; trong biểu thị bằng hình ảnh, có cái gì đó được biểu thị bằng hình ảnh; trong phát biểu, có cái gì đó được phát biểu; trong tình yêu, có cái gì

đó được yêu; trong thù hận, có cái gì đó bị thù hận; trong ham muốn, có cái gì đó được ham muốn; và cứ như thế... Đó chính là điều cần được lãnh hội như điểm chung cho mọi ví dụ nêu trên, mà Brentano đã nhìn thấy khi ông tuyên bố: "Mọi hiện tượng tâm lý đều được đặc trưng bởi điều mà các nhà kinh viện ở thời Trung cổ đã gọi là nội hàm hiện hữu có ý hướng (l'in-existence intentionnelle) (2) của một đối vật"; điều mà về phần mình, chúng tôi sẽ định danh là - mặc dầu phải nhờ đến những thành ngữ không hề được miễn trừ khỏi sự lập lờ đa nghĩa - sự liên quan đến một nội hàm (la relation à un contenu); sự hướng về một đối vật (l'orientation sur un objet) - nhưng ở đây không nội tại (l'objectivité immanente) (3). Mọi hiện tượng tâm lý đều chứa đựng một cái gì như đối vật nơi chính nó, ngay cả nếu, trong vài trường hợp, không phải theo cùng một cách (4). Cách thức này trong mối tương quan của ý thức với một nội dung (để lấy lại thành ngữ mà Brentano rất thường dùng ở nhiều nơi khác) đó chính là, trong biểu tượng: cách thức biểu tượng; trong phán đoán: cách thức phán đoán, v.v... Việc thử sắp những hiện tượng tâm lý thành những biểu tượng, những phán đoán và những vận động của tâm hồn (những hiện tượng liên quan đến tình yêu và lòng thù hận), Brentano xác lập nó, như ta biết, trên việc nghiên cứu cách thức này của tương quan mà ông phân ra làm ba loại cơ bản khác biệt nhau (5) (những loại, cuối cùng, tự biệt hoá bằng nhiều cách khác nhau).

Vấn đề ở đây không phải là tìm hiểu xem người ta có coi sự phân loại những hiện tượng tâm lý bởi Brentano là thích đáng hay không, cũng không cả chuyện là người ta có thừa nhận, để xét đến tâm lý học trong toàn bộ của nó, ý nghĩa cơ bản mà tác giả thiên tài của nó yêu sách cho nó. Ở đây chỉ có một điều mà chúng tôi coi là quan trọng trong mắt mình: đó là có những sự đa dạng, cốt yếu và biệt loại, của tương quan có ý hướng, nói vắn tắt: của ý hướng (6) (một ý hướng tạo thành, nói theo cách mô tả, tính cách chủng loại của hành vi). Thực vậy, cách thức theo đó một biểu tượng đơn giản về tình trạng sự vật nhắm đến đối tượng của nó, là một cách thức khác hơn là cách thức của phán đoán - vốn coi tình trạng sự vật là đúng hay sai. Mọi cái khác, đến phiên nó, là cách thức phỏng đoán và nghi ngờ, cách thức của hy vọng và sợ hãi, của lạc thú và bất bình, của hấp dẫn và hiềm ó; những cái khác là những cách thức của quyết định về một hoài nghi thực hành (quyết định của ý chí trong trường hợp lựa chọn tùy ý); những cái khác nữa là những cách thức của sự xác nhận một ý hướng lý thuyết hay một ý hướng của ý chí. Và cứ thế tiếp diễn. Chắc chắn là, phần lớn những trải nghiệm sống phức tạp (des vécus complexes) và chính những ý hướng ở đó cũng thường rất phức tạp (7). Những ý hướng thuộc về những xúc cảm của tâm hồn chồng lên trên những ý hướng của biểu tượng hay của phán đoán và những tổ hợp khác cùng loại. Tuy nhiên, không nghi ngờ gì là, nếu chúng ta phân tích những phức tạp này, luôn luôn chúng ta sẽ đi tới những tính cách ý hướng nguyên thủy (des caractères intentionnels primitifs) chúng không chịu để cho ta giản quy, theo yếu tính mô tả của chúng, vào những trải nghiệm sống tâm lý loại khác; và cũng không nghi ngờ gì rằng nhất tính của loại miêu tả "ý hướng" (hay tính cách hành vi) trình bày những đa dạng đặc tính bắt nguồn từ trong yếu tính thuần túy của chủng loại, và chúng, do đó, được quyền ngồi chiếu trên, với tư cách của một tiên thiên(a priori), đối với kiện tính thường nghiệm (la facticité empirique). Vậy là có những loại và những tiểu loại, cốt yếu là đa tạp, của ý thức (8).

Edmund HUSSERL, *Những nghiên cứu lôgích*, t.366 - 369.

1. *Franz Brentano (1838 - 1917) triết gia Đức, tác giả quyển Tâm lý học từ quan điểm thường nghiệm. Husserl theo học vị thầy này ở Vienne từ 1883 đến 1886.*

2. *Inexistenz (inexistentia): hiện hữu nội tại nơi ý thức của một cái gì đó được bao hàm ở*

đó.

3. Nội tại nơi hoạt động của ý thức.

4. Câu dẫn rút ra từ Tâm lý học theo quan điểm thường nghiệm của F.Brentano.

5. Chính những cái vừa được nêu ra.

6. Hành vi của ý thức hướng về cái mà nó là ý thức, theo nghĩa "mọi ý thức luôn luôn là ý thức về một cái gì". (*toute conscience est toujours conscience de quelque chose*).

7. Nhiều cách thức ý hướng đan xen nhau ở đó.

8. Husserl, trong tất cả tác phẩm của ông, không ngừng phân tích chúng.

NHỮNG Ý TƯỞNG DẪN ĐẠO CHO MỘT HIỆN TƯỢNG HỌC THUẦN TÚY VÀ MỘT TRIẾT LÝ HIỆN TƯỢNG HỌC. (*Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*) - 1913.

Từ một dự án tổng thể đồ sộ của Những ý tưởng dẫn đạo cho một hiện tượng học thuần túy và một triết lý hiện tượng học, đích thân Husserl chỉ xuất bản, vào năm 1913, quyển đầu tiên, gồm một "Dẫn luận tổng quát vào hiện tượng học thuần túy". Phần đầu cắm mốc hạn định trường nghiên cứu liên quan đến những yếu tính; nó định thức "nguyên lý của những nguyên lý" của hiện tượng học: nguyên lý "quay về với chính những sự vật" (*le retour aux choses mêmes*) trong một "trực quan ban tặng nguyên thủy" (*intuition originairement donatrice*). Phần thứ thì được dành cho việc chuyển từ "thái độ tự nhiên" (đối với sự vật và thế giới) đến việc "đặt nó ra ngoài vòng theo phương pháp" (*mise hors circuit méthodique*) trong những cách thức khác nhau của việc "giảm quy hiện tượng luận" (*la réduction phénoménologique*). Phần thứ ba và phần thứ tư khảo sát những cơ cấu tổng quát nhất của ý_hướng_tính (*l'intentionnalité*) gắn liền với "trường ý thức thuần túy" - nhất là giao hồ giữa hoạt động "nên thơ" của ý thức (*l'activité poétique de la conscience*) và những đối tượng có ý hướng (*les objets intentionnels*) - mà Husserl gọi là những noèmes - chúng đáp ứng trong nội tại tính của ý thức, nhưng cũng trong sự tương quan nó nối kết ý nghĩa "noématique" với đối tượng hay sự vật siêu việt khỏi phạm vi có ý hướng của ý thức (kể cả trong trường của lý tính lý thuyết: phân tích tính hiển nhiên trí tuệ). Như vậy quyển sách chứa đựng, theo cách lập trình, tất cả những phân tích nó xây dựng chính khả tính khai triển, từ phương pháp hiện tượng luận, một triết lý hiện tượng học mang tầm định vị nền tảng phổ quát (*une philosophie phénoménologique de portée fondatrice universelle*).

Trực quán yếu tính (*Wesensschau* - *l'intuition des essences*)

Luôn luôn có thể đi từ một trực quán cá nhân (hay đặc thù: trực quan về sự vật này) đến một trực quán yếu tính (trực quán về yếu tính của vật đang được bàn đến), và chẳng trực quán đó có thể ít hay nhiều phù hợp (*adéquate*) hay bất phù hợp (*inadéquate*) (bởi vì yếu tính của sự vật vật chất, chẳng hạn, không tự hiển một cách phân biệt như yếu tính của hình tam giác hay yếu tính của con số). Vậy mà sự trực quán yếu tính này hay còn gọi là trực quán eidétique (từ tiếng Hy Lạp *ēidos*, vừa có nghĩa là mô thể đặc trưng, yếu tính và ý niệm, cũng có nghĩa là thị kiến) cho phép ta tiếp cận một loại hình đối

tượng ở một giới hạn khác hẳn những đối tượng thường nghiệm (đó là những đối tượng eidétiques), nhưng chúng cũng có thể được coi như được tặng dữ đích thân cho một trực quán sui generis (biệt loại). Một "khoa học về các yếu tính" như vậy là rất khả thi, nó mở ra cả một trường "khách quan tính" cho hiện tượng luận.

Về bất kỳ loại nào mà trực quán cá nhân có thể là, dù phù hợp hay không, nó đều có thể được chuyển hoá thành trực quán yếu tính; và cái sau, dầu phù hợp hay không, vẫn có tính cách của một hành vi ban tặng.

Điều đó có nội hàm thế này: yếu tính (eidos) là một đối tượng theo một kiểu mới. Y như dữ kiện của trực quán cá thể hay thực nghiệm là một đối tượng cá thể, cũng thế, dữ kiện của trực quán yếu tính là một yếu tính thuần túy.

Ở đây ta không chỉ có một sự tương đồng trên bề mặt, mà còn (có cả) một cộng đồng triệt để về tự tính. Trực quán yếu tính vẫn là một trực quán, y như cái đối tượng thâm áo vẫn là một đối tượng. Sự khái lược hoá những khái niệm tương liên, có gắn bó qua lại với nhau giữa trực quán và "đối tượng" không phải là một tùy hứng bất chợt, nhưng bị thúc bách một cách mãnh liệt bởi chính tự tính của các sự vật (1). Trực quán thực nghiệm, và đặc biệt là kinh nghiệm - là ý thức về một đối tượng cá thể, và như một trung gian thực nghiệm "đưa nó đến tình trạng dữ kiện": như sự nhận thức, đến tình trạng dữ kiện nguyên sơ, đến sự ý thức về việc nắm bắt đối tượng đó theo "một lối nguyên sơ", trong sở ngã tính nhục thể của nó (en son ipséité charnelle) (2). Vậy mà chính là theo cùng cách đó mà trực quán cốt yếu là ý thức về một cái gì đó, của một "đối tượng", một cái gì đó hướng tới cái mà vẻ thoáng hiện của nó được định hướng, một cái gì đó được ban tặng đích thân; nhưng cái mà sau đó có thể được "trình bày" trong những hành vi khác, được suy nghĩ một cách lờ mờ hay một cách minh bạch, được coi là chủ thể của những phán đoán đúng và sai - đúng theo cách mà mỗi "đối tượng" trong ý nghĩa tất yếu rộng mà từ này có trong lôgic hình thức.. Mỗi đối tượng khả dĩ, hay nói theo cách nhà lôgic học: mỗi chủ thể của những thuộc từ "khả dĩ đúng", quả thật có những phương cách riêng của chúng, chính do tư duy có tính tiên nghiệm trên hết, do chịu sự chi phối của tia nhìn nắm bắt nó dầu là trong những trình hiện của trực cảm, cuối cùng gặp nó trong "sở ngã tính nhục thể" của nó và "vin vào" nó. theo đó trực quán yếu tính là sự trực nghiệm, và nếu nó là sự thấu suốt theo cảm nhận súc tích (nhất) của thuật ngữ đó, và không phải duy chỉ, và khả dĩ mơ hồ, một sự biểu trưng, nó là một trực quán ban tặng nguyên sơ, sự nắm bắt yếu tính trong sở ngã tính "nhục thể" của nó. Nhưng, mặt khác nó là một trực nghiệm về một loại độc nhất và tân kỳ một cách cơ bản nhất là nếu người ta so sánh nó với những loại trực quán khác tương liên với các đối vật của những chủng loại khác, và nhất là so sánh với sự trực nghiệm theo cách cảm nhận hẹp hòi thông thường, nghĩa là, sự trực giác cái cá thể.

Không nghi ngờ gì nữa nó nằm trong cái tự tính bẩm sinh của trực quán yếu tính rằng nó phải dựa trên cái gì là một nhân tố chủ đạo của trực nghiệm cá thể, tức là sự hiện diện trực quan của sự kiện cá thể, dầu nó không được đặt ra như một thực tại. Cho nên nhất định rằng không trực quán yếu tính nào là khả dĩ mà không có tự do đối với việc định hướng vẻ thoáng hiện của một cái gì vào một pho bản và đối với việc định hình một minh họa; y như ngược lại, không trực nghiệm cá thể là sở dĩ mà không có cái sở năng tự do đối với việc thực hiện một hành vi tư tưởng và trong đó việc định hướng tia nhìn về một vật lên cái yếu tính tương ứng cái lấy chính nó làm ví dụ minh họa trong một cái gì đó trực quan một cách cá thể; nhưng điều đó không biến đổi sự kiện đó đến mức (thành) hai loại trực nghiệm khác biệt về nguyên lý, và theo những mệnh đề về cái loại ta vừa tạo nên, nó chỉ là các tương quan cốt yếu giữa

chúng nhằm công bố bản thân chúng. Theo đó, đối với các sự khác biệt cốt yếu của các trực nghiệm tương ứng với các tương quan cốt yếu giữa "tồn tại" (ở đây rõ ràng theo cách cảm nhận về bản thể cụ thể cá thể) và "yếu tính" giữa sự kiện và *ēdos*, khi truy đuổi những mối liên kết như thế, ta nắm bắt bằng trực quan cái yếu tính thuộc hiểu biết gắn liền với những thuật ngữ này, và từ đây đã được gắn liền một cách vững bền với chúng, và từ đó hết thảy mọi suy nghĩ có phần bí ẩn về bản chất và chủ yếu bám chặt vào các khái niệm *ēdos* (Ý niệm) hay yếu tính vẫn còn được tách rời một cách nghiêm ngặt.

Edmund HUSSERL, *Ý tưởng dẫn đạo cho hiện tượng học thuần túy...*

1. Nghĩa là bởi "nguyên lý của những nguyên lý" của hiện tượng học: trực quán, sự hiển nhiên.

2. Đặc tính của tri giác, đó là, trong tri giác sự vật tự ban tặng chính nó, nó thực sự hiện diện.

MỤC TỪ "HIỆN TƯỢNG HỌC" DO HUSSERL VIẾT CHO BỘ BÁCH KHOA THƯ ANH QUỐC.

Vào đầu những năm ba mươi của thế kỷ XX, những người chủ biên bộ Bách Khoa Thư Anh Quốc (Encyclopaedia Britannica) đã mời Husserl viết mục từ Phenomenology cho bộ bách khoa thư uy tín này nhằm trình bày những điểm cốt yếu nhất của hiện tượng học, một cách khái quát, cho đông đảo công chúng độc giả không chuyên.

Nhận thấy đây là một bài dẫn luận uy tín nhất - vì do chính người khai sáng trường phái viết ra - và lại tương đối sáng sủa, dễ tiếp cận nhất so với những gì đã được viết ra bởi Husserl - vốn thường rất "bí hiểm", như các bạn đã thấy qua hai bài trích văn trên đây, chúng tôi trích lại ở đây để bạn đọc tiện tham khảo.

Husserl giải thích rằng người ta có thể áp dụng phương pháp hiện tượng học không chỉ đối với những đối tượng của ý thức, nhưng đối với chính ý thức. Khi chúng ta thực hiện *epochè* (treo lửng phán đoán) đối với ý thức, chúng ta phát hiện được một cấu trúc bất biến: siêu ngã. Chúng ta cảm thấy rõ cái "tôi" và "chúng ta", giả thử cái "tôi" và "chúng ta" bị che đậy đối với người nào mà chúng hiện diện.

Tư tưởng của Husserl tiếp tục gây ảnh hưởng, Martin Heidegger đã sử dụng phương pháp hiện tượng học để khai triển hữu thể học của ông, và Jean Paul Sartre còn sử dụng phương pháp này để khai triển lối giải thích mang tính cách "hiện sinh" riêng của ông về ý thức. Maurice Merleau-Ponty tiếp thu và vận dụng sáng tạo phương pháp hiện tượng học nhiều hơn nữa. Husserl vẫn còn sống mãi thông qua những người đi theo ông.

HIỆN TƯỢNG HỌC

Hiện tượng học là một phương pháp triết học mô tả mới, mà từ những năm cuối cùng của thế kỷ trước, nó đã thiết lập được (1) một bộ môn triết học *a priori* (tiên nghiệm), có khả năng cung cấp nền tảng chắc chắn duy nhất để có thể xây dựng trên đó một khoa tâm lý học thực nghiệm, và (2) một nền triết học phổ quát, có thể cung cấp một hệ thống để duyệt lại một cách có phương pháp mọi khoa học.

1. Tâm lý học hiện tượng luận

Với tư cách là khoa học về "tâm linh" trong mối tương quan cụ thể của nó với thực tại không gian - thời gian, tâm lý học ngày nay có nội dung là bất cứ cái gì hiện diện trong thế giới như là "vị ngã"; nghĩa là "sống", nhận thức, suy nghĩ, mong ước v.v... hiện thể, tiềm thể và tập quán. Và khi tâm linh được biết đến như một giai tầng nào đó của sự hiện hữu, phù hợp với con người và loài vật thì có thể coi tâm lý học như một ngành của nhân chủng học và động vật học. Nhưng loài vật trong thiên nhiên là một phần của thực tại vật chất, và khoa học tự nhiên lại liên quan đến thực tại vật chất. Do đó, phải chăng đã đủ rõ ràng khi phân cách tâm linh khỏi vật chất để thiết lập một tâm lý học song song với khoa học tự nhiên? Vậy để có được những khái niệm căn bản về tâm linh và hầu hết những khái niệm thuộc về tâm-sinh lý, chúng ta buộc phải thực hành nghiên cứu tâm lý thuần túy bên trong những giới hạn.

Nhưng trước khi xác định vấn đề thuộc về tâm lý học vô hạn, chúng ta phải biết chắc những đặc điểm của kinh nghiệm tâm lý và dữ kiện tâm linh mà kinh nghiệm đó cung cấp. Tự nhiên chúng ta chuyển sang những sự kiện ngay trước mắt mình. Nhưng chúng ta không thể khám phá được tâm linh trong bất cứ sự kiện nào, ngoại trừ một "suy tư", hoặc xuyên tạc về thái độ bình thường. Chúng ta có thói quen tập trung vào các vấn đề, tư tưởng và giá trị của tầm quan trọng, và không tập trung vào "tác động của kinh nghiệm" tâm linh mà qua đó, chúng ta thấu hiểu được những yếu tố đó. "Tác động" này được bộc lộ nhờ một "suy tư"; và chúng ta có thể thực hành suy tư dựa trên từng kinh nghiệm. Thay vì quan tâm đến tự thân các vấn đề, giá trị, mục đích, tính thiết thực v.v..., chúng ta quan tâm, đến những kinh nghiệm chủ quan mà trong đó chúng "xuất hiện". Những "sự xuất hiện" này chính là các hiện tượng, mà bản chất là "ý thức về" đối tượng của chúng, thật hoặc không thật. Ngôn ngữ chung nắm bắt ý nghĩa này của "thực tại", nghĩa là tôi suy nghĩ về điều gì đó, tôi sợ hãi điều gì đó v.v... Tâm lý học hiện tượng được lấy tên từ "hiện tượng", liên quan đến khía cạnh tâm lý, và người ta mượn chữ "cố ý" từ kinh viện để biểu thị đặc điểm của hiện tượng chủ yếu "có liên quan". Tất cả ý thức đều "cố ý"/ "có ý hướng".

Trong ý thức không suy tư, chúng ta "nhắm đến" các đối tượng, chúng ta "ý muốn nói" tới chúng, và suy tư bộc lộ đây là một quá trình đặc thù nội tại của mọi kinh nghiệm, mặc dù chúng biến đổi vô tận về hình thái. Ý thức về điều gì đó chính là có điều đó trong ý thức một cách cố ý nghĩa. Mỗi hiện tượng đều có cấu trúc cố ý riêng của nó, sự phân tích tỏ ra là một hệ thống luôn luôn - mở rộng của những thành phần cố ý và vô tình có liên quan đến nội cách riêng biệt. Chẳng hạn nhận thức về hình khối bộc lộ một khái niệm phức tạp và tổng hợp: một sự biến đổi liên tục trong "về bên ngoài" của hình khối, tùy theo những sự khác biệt về quan điểm mà từ đó chúng ta nhìn thấy nó, và những khác biệt tương ứng trong "phối cảnh", và tất cả những khác biệt giữa "mặt trước" mà chúng ta thực sự nhìn thấy và "mặt sau" mà chúng ta không nhìn thấy, do đó, nó vẫn còn tương đối "không xác định được", tuy nhiên, người ta cũng vẫn cho rằng nó hiện hữu. Việc quan sát "hướng chuyển động" của những "khía cạnh bên ngoài" này và cách thức tổng hợp của chúng chứng tỏ rằng tự thân mỗi giai đoạn và khoảng cách đã là một sự "ý thức về" điều gì đó, tuy nhiên, theo cách này, với những giai đoạn mới liên tục mở ra, vào bất cứ lúc nào, toàn bộ ý thức không bị thiếu đi tính đơn nhất tổng hợp, và trên thực tế, đó là sự ý thức về một và cùng một đối tượng. Cấu trúc cố ý của một chuỗi nhận thức phải phù hợp với một kiểu nào đó, nếu phải nhận thức bất cứ đối tượng vật chất nào như thể nó ở đó! Và, nếu chúng ta trực giác thấy cùng một đối tượng theo những dạng thức khác, nếu nó được tưởng tượng, ghi nhớ, hoặc sao chép, thì tất cả những hình thái cố ý của nó tái hiện, mặc dù đã được thay đổi đặc điểm

từ những hình thái trong nhận thức cho phù hợp với những dạng thức mới của chúng. Sự thật tương tự như vậy đối với từng loại kinh nghiệm tâm linh. Phán đoán, đánh giá, theo đuổi, đây cũng là những kinh nghiệm có ý nghĩa trong ý thức về những phán đoán, giá trị, mục đích và ý nghĩa, nhưng cũng vậy, đây là những sự kiện hoà lẫn với mộ hướng chuyển động cố ý, mỗi sự kiện phù hợp với kiểu chuyển động nhanh của riêng nó.

Công việc tìm hiểu tâm lý học hiện tượng là sự quan sát có hệ thống với các kiểu cách và hình thái của kinh nghiệm cố ý, và biến đổi cấu trúc của chúng thành những ý định yếu tính, do đó chúng ta học hỏi được thể nào là bản chất của tâm linh, và hiểu biết được hữu thể của tâm hồn.

Rõ ràng giá trị của những nghiên cứu này sẽ mở rộng ra bên ngoài nét đặc thù nơi tâm hồn của nhà tâm lý. Bởi vì đời sống tâm linh có thể bộc lộ cho chúng ta không chỉ trong ý thức về bản ngã, nhưng cũng bộc lộ trong ý thức của chúng ta về những tha ngã, và chính nguồn kinh nghiệm sau này dành cho chúng ta còn nhiều hơn cả một sự lập lại về điều mà chúng ta tìm thấy trong ý thức của mình về bản ngã, bởi vì nó thiết lập được sự khác biệt giữa "bản ngã" và "tha ngã" mà chúng ta cảm nghiệm được, và bày tỏ cho chúng ta những đặc điểm của "cuộc sống - xã hội". Và hơn nữa từ đó, nhiệm vụ đổ dồn vào tâm lý học. Bởi vì đời sống tâm linh có thể bộc lộ cho chúng ta không chỉ trong ý thức về bản ngã, nhưng cũng bộc lộ trong ý thức của chúng ta về những tha ngã, và chính nguồn kinh nghiệm sau này dành cho chúng ta còn nhiều hơn cả một sự lập lại về điều mà chúng ta tìm thấy trong ý thức của mình về bản ngã, bởi vì nó thiết lập được sự khác biệt giữa "bản ngã" và "tha ngã" mà chúng ta cảm nghiệm được, và bày tỏ cho chúng ta những đặc điểm của "cuộc sống - xã hội".. Và hơn nữa từ đó, nhiệm vụ đổ dồn vào tâm lý học trong việc bộc lộ những ý định bao gồm "cuộc sống - xã hội".

Các cách giản lược hiện tượng luận về tâm lý và yếu tính

Tâm lý học hiện tượng phải quan sát kinh nghiệm của bản ngã về chính mình, và từ đó đưa đến kinh nghiệm về các hữu thể khác và xã hội; khi làm như vậy, bản ngã có thể được giải thoát khỏi mọi sự pha trộn tâm-sinh lý, nhưng dù sao điều này vẫn chưa rõ ràng. Liệu người ta có thể tiếp cận được một kinh nghiệm thực sự thuần túy cả bản ngã và những dữ kiện thuần túy tâm linh chẳng? Điều này thật khó, ngay cả từ khi khám phá của Brentano về sự cố ý, với tư cách là đặc điểm cơ bản của tâm linh, đã làm cho các nhà tâm lý không nhận ra được những khả năng của tâm lý học hiện tượng. Nhà tâm lý nhận thấy rằng ở khắp mọi nơi, ý thức của mình về bản ngã hoà lẫn với kinh nghiệm "bên ngoài" và những thực tại không thuộc về tâm linh. Bởi vì điều mà chúng ta cảm nghiệm như là từ bên ngoài không thuộc về "nội tại" cố ý, mặc dù kinh nghiệm của chúng ta về nó lại tùy thuộc vào điều đó như là một kinh nghiệm từ bên ngoài. Nhà hiện tượng học sẽ chỉ ghi nhận những hiện tượng và thuần túy hiểu biết về "đời sống" của riêng mình, nên ông phải thực hành epochè. Ông phải ức chế từng "luận điểm" khách quan bình thường, và không cùng chia sẻ phán đoán nào liên quan đến thế giới khách quan. Tự thân kinh nghiệm sẽ giữ lại được điều gì là kinh nghiệm về một cái nhà, về cơ thể này, về thế giới này nói chung, trong dạng thức đặc trưng của nó. Bởi vì người ta không thể diễn tả được bất cứ kinh nghiệm cố ý nào, ngay cả mặc dù kinh nghiệm đó "viễn vông", một phán đoán thuộc loại như vậy, mà không mô tả yếu tố có trong kinh nghiệm, theo đúng nghĩa đen của từ này, chính là đối tượng của ý thức.

Như chúng ta nói, sự treo lủng (epochè) toàn diện của chúng ta đặt thế giới vào trong ngoặc, loại trừ thế giới đang đơn giản ở đó khỏi phạm vi của chủ thể, bằng cách trình bày thay vào đó cái thế giới nào đó mà chúng ta đã cảm nghiệm, nhận thức, ghi nhớ, phán đoán, suy nghĩ, đánh giá v.v..., theo đúng

nghĩa đen của từ này, cái thế giới được "đặt trong ngoặc". Không phải là thế giới hoặc bất cứ thành phần nào của thế giới xuất hiện, nhưng là "cảm thức" về thế giới. Để hưởng được kinh nghiệm thuộc về hiện tượng, chúng ta phải rút lui từ những đối tượng đã được thừa nhận trong trạng thái tự nhiên, đến nhiều dạng thức thuộc về "vẻ bên ngoài" của chúng, đến những đối tượng đã được "đặt trong ngoặc".

Sự biến đổi thuộc về hiện tượng học thành những hiện tượng, thành tâm linh thuần túy được thúc đẩy nhờ hai bước: (1) epochè mang tính cách hệ thống và căn bản của từng "luận điểm" được khách quan hoá trong một kinh nghiệm, đã thực hành cả hai dựa trên sự quan tâm đến những đối tượng đặc trưng và dựa trên toàn bộ não trạng, (2) sự nhận ra, hiểu biết và diễn tả thành thạo những "vẻ bên ngoài" đa dạng của đối tượng không còn là những "đối tượng", nhưng là những "tính đơn nhất" của "cảm thức". Sao cho cách diễn tả theo hiện tượng học sẽ bao gồm hai phần, diễn tả thuộc về "lý trí" (noe) hoặc "đang trải qua" và diễn tả thuộc về "noematic" (noema) hoặc "đã trải qua". Kinh nghiệm theo hiện tượng học là kinh nghiệm duy nhất có thể được gọi một cách chính xác là "thuộc về nội tại" và không có giới hạn nào cho việc thực hành kinh nghiệm. Và như một sự "đóng ngoặc" cái khách quan tương tự, việc diễn tả điều này "xuất hiện" ("noema" trong "noesis"), chúng ta có thể thực hiện việc diễn tả đó dựa trên "cuộc sống" của tha ngã mà chúng ta cho là chính bản thân mình, phương pháp "biến đổi" có thể được mở rộng từ kinh nghiệm của con người về người khác. Hơn nữa, xã hội mà chúng ta cảm nghiệm trong ý thức nói chung có thể được biến đổi không chỉ thành những phạm vi cố ý của ý thức cá nhân, nhưng nhờ phương tiện là một sự biến đổi nhận thức nội tại, xã hội còn được biến đổi thành những phạm vi cố ý liên kết với những phương tiện này, nghĩa là tính đơn nhất thuộc về hiện tượng học của cuộc sống xã hội. Từ đó, khi đã mở rộng, khái niệm tâm lý về kinh nghiệm nội tại tiếp cận được phạm vi đầy đủ của nó.

Nhưng để tạo nên một "tâm hồn" người ta còn sử dụng nhiều hơn cả tính đơn nhất của "cuộc sống có mục đích" đa dạng, với phần bổ sung không thể tách rời thuộc về "cảm thức - những tính đơn nhất của cuộc sống. Bởi vì từ cuộc sống cá nhân, "bản ngã - chủ thể" không thể phân cách được, nó tồn tại với tư cách là bản ngã đồng nhất hoặc "điểm cực" đối với những mục đích đặc trưng, và những "thói quen" phát xuất từ những mục đích cụ thể, thì "nhận thức nội tại" được coi như một "xã hội" của "các bản vị", những người chia sẻ một cuộc sống có ý thức.

Tâm lý hiện tượng học có thể được thanh lọc khỏi từng yếu tố tâm-sinh lý và tâm lý theo từng kinh nghiệm, nhưng khi được thanh lọc như vậy, tâm lý hiện tượng học vẫn không thể giải quyết được "những vấn đề của thực tế". Bất cứ phạm vi gần gũi nào đều có thể được coi như có liên quan đến "yếu tính" (eidos) của tâm lý hiện tượng học, chúng ta có thể coi nhẹ mặt thực sự của các hiện tượng, và sử dụng chúng chỉ như là những "ví dụ". Chúng ta sẽ bỏ qua các tâm hồn cá thể và xã hội, để học hỏi a priori những hình thái "khả hữu" của chúng. Luận đề của chúng ta sẽ mang tính cách "lý thuyết", khi quan sát sự bất biến thông qua sự hay thay đổi, khi vạch trần lãnh vực tiêu biểu của cái a priori. Sẽ không có "kiểu" hiện hữu nào thuộc tâm linh mà chúng ta không biết. Hiện tượng học tâm lý phải dựa vào hiện tượng học yếu tính.

Chẳng hạn, hiện tượng học về tri giác các vật thể sẽ không giải thích về những nhận thức đang thực sự xảy ra, hoặc những nhận thức mà có thể chúng ta mong đợi xảy ra, những giải thích về "cấu trúc bất biến", từ đó, không một nhận thức nào đối với vật thể, một lần hoặc kéo dài, có thể thấu hiểu được. Sự giản quy hiện tượng học bộc lộ những hiện tượng của kinh nghiệm nội tại hiện thực; sự giản quy yếu

tính bậc lộ những hiện tượng của các hình thái cơ bản đang chế ngự sự hiện hữu của tâm linh.

Ngày nay, con người đòi hỏi rằng tâm lý theo kinh nghiệm sẽ phải phù hợp với tính chính xác mà khoa học tự nhiên hiện đại yêu cầu. Do đã từng dựa trên kinh nghiệm mơ hồ, quy nạp, nên khoa học tự nhiên có được đặc tính hiện đại đối với hệ thống các hình thái a priori, người ta có thể "nhận thức" được tự nhiên, mà những bộ môn riêng biệt của nó, hình học thuần túy, những quy luật của sự chuyển động, thời gian v.v... đã đóng góp vào. Những phương pháp của khoa học tự nhiên và tâm lý học khá rõ ràng, nhưng giống như khoa học tự nhiên, tâm lý học chỉ có thể tiếp cận được "tính chính xác" nhờ sự hợp lý hoá đối với "yếu tính".

Với tính chất a priori, bất cứ tâm lý học đầy đủ nào đều phải nghiên cứu về tâm-sinh lý, tính cách a priori này không thuộc về hiện tượng học, bởi vì nó tùy thuộc không ít vào yếu tính của sinh lý, hoặc tùy thuộc nhiều hơn vào bản chất hữu cơ riêng biệt.

2. Hiện tượng học siêu nghiệm

Có thể nói hiện tượng học siêu nghiệm phát xuất từ Descartes, và tâm lý học hiện tượng phát xuất từ Locke, Berkeley và Hume, mặc dù ban đầu, tâm lý học hiện tượng không phát triển như một phương pháp hoặc một bộ môn để phục vụ tâm lý học, nhưng để đóng góp vào việc giải quyết vấn đề tiên nghiệm mà Descartes đã đặt ra. Luận đề được lời xác nhận trong tác phẩm *Méditations* (Các suy niệm) vẫn còn thống trị nền triết học mà luận đề đã khởi xướng. Có thể nói rằng tất cả thực tại, như đã tiếp diễn, và toàn thể thế giới mà chúng ta nhận thức là hiện hữu, chỉ hiện hữu như là nội dung những lời phản kháng của chúng ta, đã bị phê phán qua những lời phê phán của chúng ta, hoặc may mắn lắm, đã được chứng tỏ nhờ sự hiểu biết của chúng ta. Chúng ta biết rằng chúng đủ cung lực để kích động tất cả những vấn đề hợp lý hoặc bất hợp lý thuộc về sự siêu nghiệm. Trước hết, "Hoài Nghi" của Descartes vạch trần "chủ thể siêu nghiệm", và "Ego Cogito" (Tôi suy tư) của ông là cách trình bày đầu tiên của công trình này về nhận thức. Nhưng *Mens* (Tinh thần) siêu nghiệm của Descartes đã trở thành "Tinh thần Con người" mà Locke thực hiện để khai thác; và sự khai thác của Locke lại biến thành một tâm lý học thuộc về kinh nghiệm nội tại. Từ khi Locke nghĩ rằng tâm lý học của ông có thể bao quát được những vấn đề siêu nghiệm, ông đã bắt đầu công trình của mình với sự thích thú, ông trở thành người sáng lập ra một nền triết học tâm lý nguy tạo vẫn còn tồn tại, bởi vì con người không phân tích được nhận thức của họ về "tính cách chủ quan" thành ý nghĩa hai mặt của tính cách này. Một khi vấn đề siêu nghiệm đã thực sự được nêu lên, thì lưỡng ý của sự "chủ quan" lại trở nên rõ ràng, và thiết lập được tâm lý học hiện tượng để giải quyết một nghĩa của từ này, và hiện tượng học siêu nghiệm giải quyết nghĩa kia.

Tâm lý học hiện tượng đã được a priori đưa ra trong mục này, bởi vì bộ môn này phần nào tạo ra một bàn đạp đối với triết học, và so với triết học siêu nghiệm, tâm lý học hiện tượng lại phần nào gần gũi hơn với thái độ chung. Ở cả hai lãnh vực yếu tính và kinh nghiệm của nó, tâm lý học là một khoa học "thực chứng" trong "thái độ tự nhiên" đối với thế giới và trước thế giới, tâm lý học đã cổ vũ vì nền tảng của tất cả những luận đề thuộc tâm lý học, trong khi kinh nghiệm siêu nghiệm lại khó nhận ra, bởi vì nó "siêu việt" và hoàn toàn "không thuộc về thế giới". Chúng ta vẫn có thể tiếp cận được tâm lý học hiện tượng từ bất cứ ngành khoa học xác thực nào, mặc dù bộ môn này tương đối mới, và hoàn toàn mới đến mức nó sử dụng phép phân tích ý niệm; và một khi đã tiếp cận được bộ môn này, nó chỉ đòi hỏi phải sử dụng lại cơ cấu chính thức của một dạng thức chặt chẽ hơn, để vạch trần những hiện tượng

siêu việt.

Nhưng người ta không hoài nghi rằng có thể triển khai hiện tượng học siêu nghiệm một cách độc lập với toàn bộ tâm lý học. Sự phát hiện ra hai tính cách tương đối của ý thức về lời xác nhận việc thực hành cả hai sự biến đổi. Nơi những thực tại của sinh vật, sự biến đổi tâm lý không đạt tới mức vượt quá tâm linh, bởi vì tâm lý học phục vụ sự hiện hữu đích thực, và ngay cả lãnh vực yếu tính của tâm lý học vẫn bị hạn chế những khả năng đối với các thế giới đích thực. Nhưng vấn đề siêu nghiệm sẽ bao gồm toàn bộ thế giới và mọi khoa học của thế giới, để "hoài nghi" tất cả. Thế giới "phát xuất từ" chúng ta, và Descartes hướng dẫn con người nhận ra và đạt được tầm ảnh hưởng quen thuộc của nó. Ý nghĩa tổng quát của thế giới, và ý nghĩa rõ ràng của những sự kiện trong thế giới, là điều gì đó mà chúng ta ý thức được bên trong cuộc sống nhận thức, trình bày, suy nghĩ, đánh giá, và vì thế, đây là điều gì đó "được hình thành" trong một số nguồn gốc chủ quan.

Thế giới và thuộc tính của nó tồn tại như nó vẫn tồn tại, "trong nó và vì chính nó", cho dù xảy đến là tôi hoặc chúng ta ý thức được nó hay không. Nhưng bạn hãy một lần để cho thế giới tổng quát này bộc lộ "về bề ngoài" của nó trong ý thức với tư cách là thế giới. Từ đó, một khi thế giới, sự hiện hữu của nó và cách thức nó hiện hữu liên quan đến tính cách chủ quan, thì thế giới mang một chiều kích mới, nó trở nên hoàn toàn không thể thấu hiểu được, "có vấn đề". Vì thế, đây là vấn đề siêu nghiệm; sự kiện thế giới "tạo nên diện mạo của nó", sự kiện thế giới "tồn tại vì chúng ta" chỉ có thể đạt được ý nghĩa của nó một cách "chủ quan", đó là sự kiện gì? Chúng ta có thể gọi thế giới là "nội tại", bởi vì nó liên quan đến ý thức, nhưng làm thế nào mà cái thế giới khá "tổng quát" này, hữu thể "nội tại" của nó lại lơ mờ như thể ý thức trong đó nó "hiện hữu" được sắp xếp để xuất hiện trước mặt chúng ta trong sự đa dạng của những khía cạnh "đặc biệt", kinh nghiệm nào đảm bảo với chúng ta rằng đây là những khía cạnh của một thế giới độc lập, tự hiện hữu? Vấn đề này cũng đụng chạm đến từng thế giới "lý tưởng", chẳng hạn như thế giới của con số thuần túy, và thế giới của "tự thân những chân lý"? Và không một sự hiện hữu, hoặc cách thức hiện hữu nào, lại ít có thể hoàn toàn nhận thức được so với sự hiện hữu của bản thân chúng ta. Tự thân mỗi người, trong ý thức của mỗi người, thế giới có giá trị, và chúng ta, với tư cách là con người trong xã hội, tự thân chúng ta tùy thuộc vào thế giới. Vậy thì phải chăng chúng ta phải tự đề cập đến bản thân mình, để đạt được một ý nghĩa thực tế, một hữu thể thực tế? Về mặt tâm lý học, để được gọi là con người, phải chăng chúng ta là chủ thể của cuộc sống tâm linh, và trở nên những chủ thể của một cuộc sống tạo nên một thế giới siêu việt, mặc dù chúng ta trở nên siêu việt đối với chính mình và đối với toàn thể thế giới? Khi có thể cảm nhận được tính cách chủ quan tâm linh như chính tự thân tính cách này dưới sự biến đổi theo tâm lý học - hiện tượng học, và được xử lý một cách thấu niệm, thì cái "tôi" và "chúng ta" thuộc về mục tiêu hằng ngày có thể thiết lập được một nền tâm lý học - hiện tượng. Vì thiếu từ ngữ, một lần nữa, chúng ta chỉ có thể gọi chủ thể tính siêu nghiệm là "bản thân tôi", "bản thân chúng ta", nên chúng ta không thể tìm thấy chủ thể tính siêu nghiệm này bằng thái độ tâm lý hoặc khoa học tự nhiên, vì chủ thể tính siêu nghiệm không hề góp phần vào thế giới khách quan, nhưng tự thân cuộc sống ý thức chủ quan này, mà trong đó có thế giới và tất cả những gì thuộc về thế giới, đều được tạo nên vì "chúng ta", vì "tôi". Thật vậy, vì là con người, nên chúng ta đang hiện hữu trong thế giới, do đó chúng ta là những "diện mạo" đối với chính mình, "chúng ta" đã tạo nên một phần diện mạo đó, "chúng ta" đã làm nên những bộ phận của ý nghĩa. "Tôi" và "chúng ta" mà chúng ta hiểu rõ hàm ý tiềm ẩn là "tôi" và "chúng ta" mà những diện mạo đó "hiện diện".

Đối với tính cách chủ quan siêu nghiệm này, kinh nghiệm siêu nghiệm đem lại cho chúng ta phương pháp trực tiếp. Giống như kinh nghiệm tâm linh cũng như kinh nghiệm siêu nghiệm đã được thanh lọc

nhờ một sự biến đổi. Có thể coi sự biến đổi siêu nghiệm như là một sự thanh lọc nào đó thuộc về tầm quan trọng của tâm lý học. Vũ trụ được đưa đến một phạm vi xa hơn nữa. Do đó, "đóng ngoặc" không chỉ bao gồm thế giới, mà còn bao gồm cả những "tâm hồn" trong thế giới nữa. Nhà tâm lý học biến đổi thế giới có giá trị bình thường thành chủ thể tính của "các tâm hồn", đây là một phần của cái thế giới và các tâm hồn cư ngụ. Về mặt tâm lý, nhà hiện tượng học siêu nghiệm biến đổi thế giới đã được thanh lọc thành thế giới siêu nghiệm, mà hầu hết chủ thể tính thông thường đều tạo nên và củng cố thế giới và "các tâm hồn" của nó.

Tôi không còn nghiên cứu những kinh nghiệm nhận thức của mình nữa, đó là những kinh nghiệm - tưởng tượng, những dữ kiện tâm lý mà kinh nghiệm tâm lý của tôi bộc lộ; tôi học hỏi cách nghiên cứu kinh nghiệm. Tôi không còn quan tâm đến sự hiện hữu của mình nữa. Tôi quan tâm đến cuộc sống có mục đích, thuần túy, trong đó những kinh nghiệm thực sự về mặt tâm linh của tôi đã xảy ra. Bước này gây ra vấn đề siêu nghiệm tới mức độ thực sự của nó (hữu thể siêu nghiệm được định nghĩa như là phẩm chất của ý thức). Chúng ta phải nhận ra rằng tương đối tính đối với ý thức không chỉ là một phẩm chất thực sự thuộc về thế giới của chúng ta, nhưng từ nhu cầu thấu niệm, đây còn là phẩm chất của từng thế giới mà chúng ta có thể nhận thức được. Với sự tự do tưởng tượng, chúng ta có thể biến đổi thế giới thực sự của mình và chuyển hóa nó thành bất cứ thế giới nào khác mà chúng ta có thể tưởng tượng, nhưng cùng với thế giới, chúng ta cũng buộc phải biến đổi chính mình nữa và chúng ta không thể biến đổi chính mình, trừ phi bên trong những giới hạn được mô tả cho chúng ta nhờ bản chất của chủ thể tính. Mỗi người phải mãi mãi trở nên một thế giới như chúng ta có thể cảm nghiệm được, hãy thay đổi thế giới khi chúng ta có thể chứng tỏ dựa trên bằng chứng thuộc về những lý thuyết của chúng ta và sống bằng thực tiễn của mình. Chúng ta có thể thấu niệm được vấn đề siêu nghiệm. Những kinh nghiệm tâm lý, những nhận thức, tưởng tượng của tôi và những thứ tương tự như vậy vẫn còn là như vậy về mặt hình thức và nội dung, nhưng bây giờ, tôi lại nhận thấy chúng như là những "cấu trúc" bởi vì cuối cùng, tôi đang đối diện với cấu trúc cơ bản của ý thức.

Giống như từng vấn đề khác có thể hiểu được, rõ ràng vấn đề siêu nghiệm phát xuất từ phương tiện là giải pháp của nó từ một giai tầng hiện hữu, bao hàm và ở bên ngoài phạm vi điều tra của nó. Lãnh vực này không là gì khác ngoài chủ thể tính trần trụi của ý thức nói chung, trong khi lãnh vực điều tra vẫn còn không ít hơn từng phạm vi có thể được gọi là "khách quan", mà chúng ta có thể xem xét trong tổng thể, và ở căn nguyên của nó, đó là lãnh vực cuộc sống ý thức. Vậy thì không ai có thể đưa ra cách giải quyết đúng đắn đối với vấn đề siêu nghiệm bằng tâm lý học hiện tượng - thấu niệm, mà không sa vào điệp nguyên luận (*petitio principii*) bởi vì "chủ thể tính" và "ý thức" của tâm lý học không phải là chủ thể tính và ý thức mà chúng ta sẽ nghiên cứu. Sự biến đổi siêu nghiệm đã thay thế cho sự biến đổi theo tâm lý học. Trong vị trí của "tôi" và "chúng ta" siêu nghiệm bao hàm trong tính cách cụ thể thuộc ý thức siêu nghiệm. Nhưng mặc dù cái "tôi" siêu nghiệm không phải là cái "tôi" của tôi theo tâm lý học nhưng nó vẫn không được coi như một cái "tôi" thứ hai, bởi vì nó không tách rời khỏi cái "tôi" của tôi theo tâm lý học, theo ý nghĩa thông thường của sự phân cách, hơn là nó liên kết với cái tôi đó theo ý nghĩa thông thường của sự liên kết.

Nhờ sự thay đổi thái độ, bất cứ lúc nào kinh nghiệm siêu nghiệm về bản ngã đều có thể được chuyển thành kinh nghiệm về bản ngã theo tâm lý học. Do đó, khi chuyển từ thái độ này sang thái độ kia, chúng ta ghi nhận được một sự "đồng nhất" nào đó về bản ngã. Điều mà tôi nhìn thấy nhờ sự phản ánh tâm lý như là sự cụ thể hoá-bản ngã, hoặc chúng ta cũng có thể nói, như là được sự thể hoá nhờ cái "tôi" siêu nghiệm. Chúng ta chỉ có thể nhận ra rằng điều làm cho các lãnh vực kinh nghiệm thuộc về siêu nghiệm

và tâm lý trở nên song song chính là sự "đồng nhất" về mặt ý nghĩa của chúng, và điều giúp phân biệt được chúng chỉ là sự thay đổi thái độ, để nhận ra rằng hiện tượng học siêu nghiệm và tâm lý cũng sẽ song song với nhau. Dưới epochè chặt chẽ hơn, chủ thể tính tâm lý được biến đổi thành chủ thể tính siêu nghiệm, và chủ thể tính - nội tại tâm lý biến thành chủ thể tính - nội tại siêu nghiệm. Chính chủ thể tính - nội tại siêu nghiệm là nền tảng cụ thể, cuối cùng, từ đó, tất cả ý thức siêu nghiệm, bao gồm tất cả những gì thực tại trong thế giới, phát xuất từ ý nghĩa hiện hữu của nó. Bởi vì tất cả sự hiện hữu khách quan đều chủ yếu "tương đối", và có được bản chất của nó nhờ ở tính đơn nhất của mục tiêu, được thiết lập tùy thuộc vào những quy luật siêu nghiệm, tạo ra ý thức với thói quen thuộc về niềm tin và sức thuyết phục của nó.

Edmund HUSSERL, *Mục từ Phenomenology trong Encyclopaedia*

Britannica, 1932.

CUỘC KHỦNG HOẢNG CỦA CÁC KHOA HỌC CHÂU ÂU VÀ HIỆN TƯỢNG HỌC SIÊU NGHIỆM (La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale) - 1935-1937

Các bản thảo quyền Krisis... (Cuộc khủng hoảng) dựa trên những nghiên cứu bắt đầu từ 1923 và những Bài giảng có tựa đề Triết học đệ nhất cho chúng ta một ý tưởng; chúng cung cấp nguyên liệu cho cuộc hội thảo ở Vienne mà Husserl công bố vào các ngày 7 và ngày 10 tháng năm, 1935, dưới tựa đề: "Triết học trong cuộc khủng hoảng của nhân loại Châu Âu" (La philosophie dans la crise de l'humanité européenne) và là một trong những phần bổ sung cho bộ Krisis. Chỉ có hai phần đầu của tác phẩm xuất hiện vào lúc sinh thời của Husserl, trong tạp chí Philosophia (Belgrade, 1936).

Tác phẩm truy vấn về nguồn gốc của cuộc khủng hoảng trầm trọng mà ý tưởng triết học về lí tính, như là nền tảng của một cộng đồng phổ quát khả hữu (tức nhân loại), đang trải qua trong thời hiện đại, một ý tưởng từ buổi bình minh của triết học Hy Lạp cho đến chủ nghĩa nhân văn của thời Phục Hưng, từ thời cổ điển đến thời Khai sáng, đã từng là sợi chỉ dẫn đường cho văn minh Châu Âu. Ông chỉ ra rằng nguồn gốc của "cuộc khủng hoảng của nhân loại Châu Âu" ở thế kỉ XX phải được tìm kiếm trong chính những thành công của tính thuần lí khoa học, tính thuần lí ấy đã bị đưa đến chỗ rơi vào trong lập trường khách quan, không chịu nhìn ra chủ thể tính nguyên thủy của những suối nguồn ý nghĩa của chính mình. Những suối nguồn ý nghĩa này nằm trong nền tảng của một thế giới được sống trước mọi khoa học, và Husserl mời gọi ta suy tư lại dưới cái tên "thế giới của đời sống" (Lebenswelt - Le monde de la vie). Chỉ có như thế mà một thế giới nguyên thủy mới được lãnh hội - trong đó chỉ một nhân loại xứng đáng với tên gọi này mới có thể có ý nghĩa - và nơi đó tinh thần mức từ suối nguồn những tài nguyên tối hậu cho mình.

Vừa là chúc thư triết học (le testament philosophique) của một nhà tư tưởng đang nhìn thấy vừa ló ra ở Châu Âu những dấu hiện đầu tiên của sự man rợ, tác phẩm cuối cùng của Husserl, còn tạo thành - như cái phụ đề của nó chỉ rõ, "một dẫn nhập vào triết học hiện tượng luận".

Cuộc khủng hoảng của những khoa học Châu Âu và tinh thần triết lí (La crise des sciences européennes et l'esprit de la philosophie).

Lí tưởng về khách quan tính của lí tính, đặc trưng nơi các khoa học về thiên nhiên, đã có khuynh hướng - cùng với đà tiến bộ của các khoa học này và việc làm chủ kỹ thuật mà chúng mang lại cho con người trên những sự vật - bất lãnh vực của những khoa học tinh thần cũng phải phục tùng. Cái khuynh hướng xâm lấn này sẽ đưa đến chủ nghĩa tự nhiên khách quan (le naturalisme objectiviste) nó nằm ở trung tâm của cuộc khủng hoảng lí tính chưa từng có (une crise de la raison sans précédent) và nó tác động nặng nề đến ý tưởng - nổi lên từ tinh thần triết lí Hy Lạp - về "nhân loại Châu Âu", mà sứ mệnh có tính phổ quát. Do đó mà ở đây Husserl phóng ra lời kêu gọi, thúc giục con người Châu Âu bị đe dọa bởi sự man rợ, hãy nhận thức với dũng khí, trong cơn khốn khó của thời đại, về những nguy cơ mà việc khách quan hoá tinh thần khiến nó phải trải qua. Để làm điều đó phải ý thức lại, một cách sáng suốt hơn bao giờ hết, về những gì mà các khoa học về thiên nhiên, cũng như các khoa học tinh thần, tiền giả định một kinh nghiệm nguyên thủy hơn về thế giới kinh nghiệm về một "tầm nhìn thế giới theo tinh thần" (une vision du monde selon l'esprit), nó cũng là tầm nhìn về thế giới của sự sống. Đó có lẽ là sứ mệnh của hiện tượng học siêu nghiệm, người thừa kế chính đáng của tinh thần triết lí.

Khoa toán học về thiên nhiên hẳn là một kỹ thuật đáng khâm phục: trong đó người ta thực hiện những phép qui nạp với một tính hiệu quả, một sự tương tự và xác suất, một sự chính xác và khả năng tiên liệu về phép tính mà người ta không có thể, ngay chỉ là nghi ngờ, trước đó. Với tính cách là thành tựu, thì đó là một khúc khải hoàn của tinh thần nhân loại. Tuy nhiên, xét về tính thuần lí nơi những phương pháp và những lí thuyết của nó, thì đó là một tính thuần lí hoàn toàn tương đối. Thực vậy, ngay từ đầu nó đã tiền giả định khởi điểm nền tảng và có tính nguyên tắc, mà chính bởi đó mọi tính thuần lí thực sự lại thiếu mất. Do chính sự kiện là trong việc xác lập chủ đề của khoa học (la thématique de la science) thì thế giới - chung quanh có tính trực quan (le monde - ambiant intuitif), cái yếu tố thuần chủ quan, đã bị lãng quên hoàn toàn, và chính chủ thể, kẻ đang thực hiện công trình, cũng bị lãng quên: và vậy là nhà bác học không bao giờ trở thành chủ đề ở đó. (Do vậy, từ quan điểm này, tính thuần lí của các khoa học chính xác chỉ hiện diện ở đó trong sự sắp hàng tính thuần lí nó là tính thuần lí của những Kim tự tháp Ai Cập) (2).

Đúng là từ Kant (3), chúng ta có sẵn một tri thức luận riêng của chúng ta, và, đàng khác, còn có tâm lí học ở đó, nó, trong những cao vọng của mình muốn đạt đến tính chính xác như những khoa học về thiên nhiên, đã rất muốn trở thành khoa học phổ quát và nền tảng của tinh thần. Tuy nhiên, hy vọng của chúng ta về một tính thuần lí thực sự, về một cuộc "vén mây mù để thấy trời xanh" trong lãnh vực này, tiếc thay, ở nơi này cũng như khắp mọi nơi khác, đều rơi vào tình trạng vỡ mộng thảm thương. Những nhà tâm lí học chỉ nhận thấy rằng, cả họ, với tư cách là những nhà bác học đang thực hiện công trình ở đó, lẫn thế giới của sự sống ở chung quanh họ, đều không vươn đến bình diện của cái vốn là chủ đề của họ. Họ không nhận ra rằng, ở đó, tất yếu họ đã tiền giả định ngay từ đầu trong tư cách con người, lập thành cộng đồng, từ thế giới chung quanh và từ thời gian lịch sử vốn là của họ, dầu chỉ là trong ý chí của họ muốn tự cho mình là chân lí tự thân (la vérité en soi), một chân lí có giá trị tuyệt đối cho tất cả và từng mỗi người. Từ lập trường khách quan của nó (4), tâm lí học không thể lấy tâm hồn là chủ đề, nghĩa là chính cái tôi, kẻ hành động và cảm thụ, trong tất cả ý nghĩa vốn riêng thuộc cốt yếu về nó. Tâm lí học rất có thể khách thể hoá kinh nghiệm sống về sự đánh giá, về ước muốn, bằng cách cho chúng thuộc về đời sống thân xác, và từ đó xử lí chúng theo phương pháp qui nạp; nhưng tâm lí học có thể làm như thế đối với những cứu cánh, những giá trị, những qui phạm, được chăng? Nó có thể lấy lí trí làm chủ đề, coi như đó chỉ là một năng hướng, được chăng? Đó sẽ là hoàn toàn mất tầm nhìn khi lập trường khách quan, với tính cách là đưa vào công trình phân của người tìm kiếm đang cố gắng tự khép mình vào những qui phạm thực sự, lại vẫn còn tiền giả định chính những qui phạm đó; và rằng

lập trường khách quan vậy là không thể được diễn dịch từ những sự kiện, bởi vì khi làm như vậy, những sự kiện đã được nhắm đến như là những chân lí, chứ không phải như là những biểu tượng thuần túy tưởng tượng (5). Và chẳng, người ta tiên cảm rõ tất cả những khó khăn mà người ta sẽ gặp phải; thế là nổ ra cuộc xung đột về chủ nghĩa tâm lí (6). Tuy nhiên khi xô ngã công trình xây dựng nền tảng tâm lí cho các qui phạm, và trước tiên là những qui phạm liên quan đến chân lí tự thân, người ta vẫn chưa làm được gì đáng kể. Luôn luôn hơn nữa, người ta nhận thấy sự cần thiết của một cái cách đối với toàn bộ tâm lí học hiện đại. Nhưng cái mà người ta chưa hiểu ra tí gì ở đó, đó là, nếu nó thất bại, là do chính lập trường khách quan của nó và rằng đơn giản là nó chưa tiếp cận được hữu thể riêng biệt của tinh thần (*l'être propre de l'esprit*); nói vắn tắt: tách rời tâm hồn được quan niệm một cách khách quan, và kiến giải lại hữu-thể-trong-cộng-đồng (*l'être-en-communauté*) theo cách tâm sinh lí, là đi lạc đường. Tất nhiên là tâm lí học đã không phí công vô ích; nó đã đưa ra ánh sáng nhiều qui tắc thường nghiệm chúng vẫn có giá trị theo quan điểm thực tiễn. Nhưng tuy nhiên nó vẫn chẳng mấy tí là một tâm lí học hiện thực, như là việc thống kê đạo đức, và những hiểu biết chẳng hề kém giá trị (so với những hiểu biết của tâm lí học) tuy vậy vẫn không vì thế mà trở thành một khoa học đạo đức (7) [...]

Tinh thần và duy chỉ tinh thần, là hiện hữu nơi tự thân và cho tự thân, chỉ có nó chủ trì chính mình và có thể, bằng sự chủ trì riêng đó, và chỉ trong đó, có thể được xem xét theo cách thực sự thuần lí, theo thể cách như chân lí và theo nội dung như hoàn toàn khoa học (8).

Trái lại, còn về cái gì chạm đến thiên nhiên trong chân lí vốn là chân lí của nó giữa lòng những khoa học về thiên nhiên thì nó chỉ chủ trì chính mình ở bề ngoài thôi, nó chỉ được mang đến tri thức thuần lí trong những khoa học về thiên nhiên. Bởi vì thiên nhiên thực sự, theo nghĩa những khoa học về thiên nhiên, đó vẫn còn là cái gì mà tinh thần tạo ra trong cuộc tìm kiếm thiên nhiên; điều này lại tiền giả định khoa học về tinh thần. Cũng lại chính tinh thần, phù hợp với yếu tính của nó, có khả năng vận dụng tri thức về chính mình, và, với tư cách là tinh thần khoa học, một tri thức khoa học về chính mình; và điều đó theo kiểu lặp lại nhiều lần. Vậy là chỉ giữa lòng tri thức nó có tính thuần túy của những khoa học tinh thần mà nhà khoa học thoát khỏi sự phản bác là che giấu với chính mình cái gì mà chính ông ta hoàn tất (9). Đó là lí do tại sao, về phía những khoa học tinh thần, thật là sai lầm khi đi vào cạnh tranh với những khoa học thiên nhiên để đòi sự bình đẳng về quyền lợi. Khi chịu nhận nhượng những khoa học về thiên nhiên rằng tính khách quan của chúng có giá trị như là có sự chủ trì riêng, thì chính các khoa học tinh thần đã rơi vào lập trường khách quan. Trong mọi trường hợp, như ngày nay chúng đã mang hình dáng đó, trong sự đa dạng của các bộ môn, chúng đã bị tước mất đi tính duy lí tối hậu, hiệu thực mà chỉ tầm nhìn về thế giới theo tinh thần có thể đem lại. Chính sự thiếu thốn này, ở mọi nơi, của một tính thuần lí đích thực (10), nó chính là cội nguồn của sự thiếu sáng sủa, đã trở thành không chịu đựng được, ở đó con người thấy mình thành chủ đề cho chính hiện hữu và những bồn phận vô tận của mình. Và những bồn phận này được kết hợp chặt chẽ thành một bồn phận duy nhất: Chỉ khi nào tinh thần trở về từ cái cách ngây thơ mà nó hướng về ngoại giới để quay về với chính mình, và ở lại đó, bên mình và thuần túy bên mình, thì nó mới có thể tự đủ cho chính mình (11) [...]

Hãy tập hợp những tư tưởng mà trong đó những nhận định của chúng ta đặt nền tảng. Cuộc khủng hoảng của tồn tại Châu Âu (*La crise de l'existence européenne*) mà ngày nay người ta thường nói đến, cuộc khủng hoảng mà vô số triệu chứng suy đồi của đời sống đã nói lên, không phải là một định mệnh u ám cũng không phải là một thứ số mệnh khôn dò; trái lại cuộc khủng hoảng đó trở nên trong suốt và hoàn toàn hiểu được trên tấm màn phong của cái chỉ có thể được đưa ra ánh sáng theo cách triết lí: viễn đích luận về lịch sử Châu Âu (*la téléologie de l'histoire de l'Europe*) (12). Tuy nhiên cái mà cuộc

hoài nghi này tiền giả định, đó là hiện tượng "Châu Âu" trước đây đã được lãnh hội cho đến trung tâm của hạt nhân yếu tính của nó. Để có thể quan niệm cái gì đã làm nên mọi nghịch đảo yếu tính (13) của cuộc khủng hoảng trong thời hiện tại, ta phải làm việc để phác thảo nên khái niệm Châu Âu như là hệ tại trong viễn đích luận lịch sử về những mục đích vô hạn của lí tính (la téléologie historique des buts infinis de la raison); phải chỉ ra thế giới Châu Âu đã được sinh ra từ những ý tưởng của lí tính, nghĩa là từ tinh thần triết học, như thế nào. Lúc đó, cuộc khủng hoảng có thể hiện ra rõ ràng như là thất bại hiển nhiên của chủ nghĩa duy lí (l'échec manifeste du rationalisme). Nhưng nền tảng của sự chao đảo này của một nền văn hoá thuần lí không nằm trong yếu tính của chủ nghĩa duy lí mà chỉ trong sự ngoại tại hoá của yếu tính này: trong cái cách mà chủ nghĩa duy lí sa lầy vào chủ nghĩa tự nhiên và chủ nghĩa khách quan.

Cuộc khủng hoảng của tồn tại châu Âu chỉ có thể có hai lối thoát: Hoặc là sự suy tàn của châu Âu trong quá trình vong thân/ phóng thể (l'aliénation) khiến cho nó trở thành xa lạ với ý nghĩa thuần lí của đời sống vốn là của nó, sự rơi vào trong hận thù của tinh thần và tình trạng man rợ; hoặc là sự phục hưng của châu Âu từ tinh thần triết học, trong hùng tâm dũng chí của lí trí dứt khoát vượt qua chủ nghĩa tự nhiên. Nguy cơ lớn nhất đối với châu Âu là nỗi chán chường. Chúng ta hãy sát cánh để đánh bại cái nguy cơ của những nguy cơ này trong tư cách là "những người châu Âu tốt lành" (14): với sự dũng cảm mà ngay cả một cuộc đấu tranh vô tận cũng không hề làm chùn bước; và lúc đó chúng ta sẽ thấy từ lò lửa huỷ diệt mà sự thiếu niềm tin ném chúng ta vào, từ những hòn than hồng mà ngọn lửa tuyệt vọng phủ lên - sự tuyệt vọng về sứ mệnh mà Phương Tây phải đảm đương đối với nhân loại, từ đồng tro tàn của nỗi chán chường lớn lao kia, một con Phượng hoàng, sẽ phục sinh, con Phượng hoàng của đời sống tâm linh mới, của nguồn cảm hứng tinh thần mới, vật bảo đảm cho một tương lai xán lạn lâu dài cho nhân loại: bởi vì chỉ có tinh thần là bất tử.

Edmund HUSSERL, *"Cuộc khủng hoảng của nhân loại châu Âu*

và triết học" trong Cuộc khủng hoảng của các khoa học châu Âu và hiện tượng siêu nghiệm.

- 1. Do sự kiện là điều tiền giả định đó còn chưa được phản tư, chưa được tra vấn.*
- 2. Nguyên lí chủ quan (tâm hồn nhân loại, nội tại tính) bị lãng quên, ngay cả bị phủ nhận.*
- 3. Xem Kant: Phê phán lí tính thuần tuý.*
- 4. Ở đây được hiểu là: thái độ coi những sự kiện nhân văn như là những đối vật khách quan.*
- 5. Vậy là chủ nghĩa khách quan phán đoán trước về chính bản tính của chân lí.*
- 6. Chủ nghĩa tâm lí mà Husserl đánh đổ, giản quy tư tưởng vào một tiến trình tâm lí thuần tuý kiện tính (un processus psychique purement factuel)*
- 7. Việc nghiên cứu khách quan những phong tục không vì thế mà trở thành đạo đức học.*

8. Theo nghĩa một khoa học triết lí (chứ không phải khách quan) về tinh thần.
9. Bởi vì công trình của tinh thần phản ánh chính nơi đó, một cách minh nhiên.
10. Một thứ tính thuần lí nó đáp ứng trong một tinh thần triệt để triết lí (*esprit de radicalité philosophique*).
11. So sánh quan niệm này về tinh thần với quan niệm của Hegel trong *Hiện tượng học tinh thần* (1807).
12. Ý tưởng lí tính triết học, mà theo Husserl, điều hướng viễn đích luận lịch sử từ thời các triết gia Hy Lạp.
13. Cũng có nghĩa là sự suy đồi của yếu tính Châu Âu.
14. Thành ngữ này là của Nietzsche.

SCHELER

(1874-1928)

Sinh năm 1874 ở Munich, cha là tín đồ Tin lành và mẹ Do thái, Max Scheler cải đạo sang Công giáo ở tuổi mười lăm. Ở Berlin, ông theo học Carl Stumpf (một trong những người thầy của Husserl) và của Georg Simmel (một trong những người thành lập xã hội học Đức; ông còn theo học Wilhelm Dilthey mà triết học về những thế giới quan (*Weltanschauungen*) sẽ gợi cảm hứng thường xuyên cho ông. Sau khi nhận học vị tiến sĩ, vào năm 1901, ở Halle rồi ở Göttingen, ông làm quen với Edmund Husserl mà ông học tập bộ Những nghiên cứu lôgích. Trong khoảng từ 1910 đến 1919 ông xuất bản những công trình lớn, đặc biệt là quyển Chủ nghĩa hình thức trong đạo đức học và đạo đức học thực chất về những giá trị (1913). Những năm 1915-1917 xuất hiện những tiểu luận về ý nghĩa của chiến tranh (Thần Chiến tranh, Chiến tranh và Tái thiết...) Vấn đề những giá trị, nằm ở trung tâm của tác phẩm, vào năm 1919, còn cho ra những khảo luận về Sự đảo lộn những giá trị.

Năm 1922, Max Scheler bỗng dưng có thái độ xa cách đối với Công giáo. Những bài viết của thời kì cuối được dành cho "xã hội học kiến thức" mà ông góp phần tạo dựng truyền thống, nhất là truyền thống Đức: Những hình thức kiến thức và xã hội (1926). Max Scheler chết sớm, năm 1928, khi ông vừa mới được bổ nhiệm ghế giáo sư triết học xã hội ở Đại học Frankfurt.

Tư tưởng của Max Scheler phóng tác tự do phương pháp của Husserl về "trực quán eidétique" và về trực quán yếu tính, đến một thứ trực quán biệt loại về các giá trị và về nhân vị. Ông biến sự giản quy hiện tượng luận thành một sự treo lủng ý chí, cùng những thành kiến, duy trí hay duy khoa học, chúng ngăn cản việc tiếp cận trực quán, cảm xúc và giá trị về nhân vị và về những giá trị, và đến vũ trụ của đồng cảm - giữa những nhân vị cũng như giữa những con người và Thượng đế (trong tính yêu Thiên chúa), cuối cùng với những tương quan giữa nhân vị và cộng đồng trong đời sống xã hội (tất cả những phân tích của Scheler có nợ trong một số nét đối với Bergson, mà Scheler ngưỡng mộ).

Những công trình của Max Scheler mở ra một trường thám cứu đáng kể cho hiện tượng luận về kinh nghiệm đạo đức.

CHỦ NGHĨA HÌNH THỨC TRONG ĐỨC LÍ VÀ ĐỨC LÍ THỰC CHẤT VỀ CÁC GIÁ TRỊ (Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs)

Trong quyển sách cô đọng và khó đọc này, Max Scheler đối nghịch lại chủ nghĩa hình thức trong đức lí, được đưa đến cực điểm trong phân tích, pháp của Kant về lí tính thực tiễn (học thuyết về "bốn phạm" và về "khảng quyết mệnh lệnh"), ý tưởng về một đức lí thực chất của những giá trị, đức lí này được xây dựng trên một chất liệu đầu tiên, trên một nội dung tiên thiên, có trước mọi hình thức "nghĩa vụ bắt buộc". Ngược lại với những tiền giả định của chủ nghĩa hình thức, một đức lí gồm những giá trị không vì thế mà chỉ là một thứ đạo đức thuần kinh nghiệm hay theo tha luật (hétéronome), thiếu tự chủ, đặt cơ sở trên một hệ thống tiên thiên các giá trị (une hiérarchie a priori des valeurs) - từ cái đáng yêu thích đến cái hữu ích và cái cao thượng, rồi đến cái "chân", "thiện", "công chính", cuối cùng là cái "thiêng liêng" (le sacré) và trên giá trị riêng của nhân vị, nó cho phép việc đánh giá "về phương diện đức lí" những hành vi, theo "trực quan cảm xúc" (l'intuition émotionnelle) mà chúng chứng tỏ đối với cái tiên thiên có hệ thống của các giá trị.

Mệnh lệnh đạo đức được xây dựng thành chân lí trên chính hữu thể của các giá trị (L'impératif moral se fonde en vérité sur l'être même des valeurs)

Nếu cái gì phải hiện hữu, hay phải được thực hiện lại chưa hiện hữu, làm thế nào một cái gì không hiện tồn lại có thể đặt nền tảng cho nghĩa vụ? Phải chăng lúc đó nghĩa vụ được tạo ra từ đó sẽ đặt nền tảng giá trị của cái gì được chỉ định bởi đó? Với câu hỏi ấy, Max Scheler trả lời rằng lập luận này chỉ đúng ở bề ngoài: những khái niệm giá trị (les concepts de valeurs/ les concepts axiologiques) không thể có được từ sự trừ tượng hoá thuần tuý các sự vật hay từ những cách ứng xử thường nghiệm thực tế chúng tạo thành một giới những hiện tượng không thể giản quy và biệt loại, chế định một tương quan giữa con người và mọi hữu thể thực sự khả hữu. Chỉ một tương quan như thế mới có thể "làm ra nghĩa vụ".

Chống lại nguyên lí cho rằng mọi nghĩa vụ được xây dựng trên một giá trị (chứ không phải là ngược lại) (1) người ta có thể nại ra sự tồn tại của cái "phải là", hay cái lẽ ra đã là" của những nội dung chúng không hề hiện hữu (hay chưa hiện hữu) và do đó, không thể có một giá trị nào. Lời phản bác này hình như giới hạn phát biểu giá trị học (l'énonciation axiologique) (2) vào lãnh vực hiện tồn (l'existant) mà không đặt lời-phát-biểu-về-cái-phải-là (l'énonciation-du-devoir-être) vào cùng chung một hạn định. Nhưng cái lí luận chỉ đúng bề ngoài này thật ra là vô giá trị. Bởi vì sẽ là sai khi cho rằng phát biểu giá trị học chỉ nhắm đến những đối tượng thật sự hiện tồn, mặc dầu nó cũng có thể nhắm đến những đối tượng như thế. Như chúng tôi đã chỉ ra trong chương đầu của sách này, những khái niệm giá trị học không hề được rút ra bằng cách trừ xuất từ những sự vật, những con người, những cách ứng xử có tính cụ thể và thường nghiệm, hay từ những yếu tố trừ tượng, không hiện tồn tự thân, của những sự vật này nhưng đó là những hiện tượng có tồn tại riêng (3) được lãnh hội độc lập một cách rộng rãi, so với tính đặc thù nội dung của chúng, so với tính hiện thực hay lí tưởng của hiện hữu chúng và chúng hoàn toàn tương dung với tính không tồn tại (theo nghĩa kép của từ này, nghĩa là trên bình diện thực tế hay trên bình diện lí tưởng) của những cái nâng đỡ chúng. Đó là lí do tại sao người ta có thể gán ghép một giá trị vốn có một thực tính thực sự cho một nội dung không thực sự hiện tồn.

Rằng con người tài năng này, chứ không phải kẻ vô tài bất tướng kia, phải là bộ trưởng, đó là một cơ cấu - hiện thực (une structure - réelle) nó có một giá trị, ngay dầu con người tài năng đó không làm bộ trưởng. Và chỉ theo tư cách của giá trị này mà con người này "phải là" bộ trưởng. Mọi nhiệm thể (devoir - être) được xây dựng trên một giá trị theo loại này, giá trị được coi là khả thi, so với một hữu thể - thực sự (4). Chỉ trong viễn tượng này mà người ta có thể nói về "nhiệm thể lí tưởng" (devoir être idéal) và đem đối lập với nó cái nhiệm thể kia, được coi như, trong tương quan với một ý muốn khả hữu nhằm thực hiện nội dung của nó...

Trong khi mà giá trị không chỉ bao hàm cái hiện tồn và cái không hiện tồn, mà con gồm cả bước chuyển từ tình trạng không tồn tại (của giá trị) đến tồn tại (của giá trị độ) (giá trị của chính nghĩa vụ) nghĩa vụ lí tưởng giới hạn vào những nội dung hiện tồn và không hiện tồn và được xây dựng trên một bước chuyển như thế. Và từ đó tính chất phái sinh và hạn định của nhiệm thể càng hiển lộ. Hegel đã chỉ ra rằng một đức lí, chẳng hạn như của Kant, được xây dựng trên khái niệm nghĩa vụ và ông nhìn thấy ở đó hiện tượng nguyên thủy của đức lí, không bao giờ có thể nhận ra vũ trụ thực sự của những giá trị đạo đức, và rằng trong mức độ mà cái nội dung bắt buộc của một nghĩa vụ được thực hiện, nghĩa là trong mức độ mà một mệnh lệnh, một chỉ định, một quy phạm, chẳng hạn thế, được thực hiện trong một hành vi ứng xử, thì nội dung của chúng thôi còn là tình cảnh thực tế mang tính đạo đức (5).

Max SCHELER, *Chủ nghĩa hình thức trong đức lí và đức lí*

thực chất về các giá trị, t.201-204.

1. Một nguyên lí mà đức lí thực chất lấy làm của mình.
2. Nghĩa là liên quan đến các giá trị và sự đánh giá.
3. Luận đề căn bản của "đức lí thực chất về các giá trị".
4. Một cách đặt công thức khác cho cùng luận đề căn bản đó.
5. Xem Hegel, *Hiện tượng học tinh thần*, và *Những nguyên lí của triết học pháp quyền*.

JASPERS

(1883-1969)

Đầu tiến sĩ y khoa, lúc đầu phụ giảng về tâm bệnh học ở Heidelberg, Karl Jaspers làm cho độc giả biết đến bởi công trình *Tâm liệu pháp tổng quát* (Allgemeine Psychopathologie) xuất hiện năm 1913 đến 1921, thời kì trong đó ông xuất bản bộ *Tâm lí học về các thế giới quan* (Psychologie der Weltanschauungen - 1919). Ngay từ thời kì này tư tưởng ông đã chịu ảnh hưởng bởi tác phẩm của Wilhelm Dilthey, rồi bởi hiện tượng luận của Husserl.

Giáo sư triết học ở Heidelberg từ 1921, ông bị tước mất ghế Giáo sư vào năm 1937 cho đến khi chế độ quốc xã sụp đổ. Ông trở lại công việc giảng dạy năm 1945, nhưng rời Heidelberg (và nước Đức) từ 1948, để giảng dạy ở Bâle và mất ở đó năm 1969.

Những xác định lập trường của Karl Jaspers về những vấn đề chính trị của thời đại chúng ta (chế độ quốc xã, bom nguyên tử, việc thống nhất nước Đức) đăng kí vào trong lôgích của một thứ triết học về tồn sinh, được nuôi dưỡng bởi tinh thần của Nietzsche và của Kierkegaard (mà ông mượn ý niệm tồn sinh), gợi hứng phóng khoáng từ Dilthey và từ Husserl - và có lẽ cả, hơn là ông nói ra, từ Heidegger, nơi phân phân tích phổ sinh (analytique existentielle) trong bộ Hữu thể và Thời gian của ông này. Triết lí của ông đi trước, khá xa, trào lưu được gọi là chủ nghĩa hiện sinh Pháp (nhưng với một giọng điệu rất khác).

Sự trình bày đầy đủ triết học của ông cốt yếu được chứa đựng trong bộ ba quyển xuất hiện năm 1932 dưới cái tựa đề đơn giản Philosophie, công trình trong đó Jaspers dành một chỗ rộng rãi cho khái niệm rất riêng của ông, khái niệm "niềm tin triết lí" (Der philosophische Glaube - La foi philosophique).

Phản tư về những giới hạn của kiến thức và của mọi ngành khoa học, chúng không cho phép bắt kì một hữu thể học khách quan xác định nào, cũng như về sự bất lực của các ngành khoa học nhân văn để làm cho con người trở thành đối tượng của một thứ nhân loại học, triết học về tồn sinh phải thăm dò theo cách "hội thông" (compréhensive) chứ không phải theo cách "giải thích" (explicative) những khả tính đa phức của tồn sinh, chạm trán với kinh nghiệm về những hoàn cảnh - giới hạn - là những kinh nghiệm về tính hữu hạn, khi đó những hoàn cảnh giới hạn hiện ra như là bao nhiêu những dấu hiệu và những tượng số áo bí của Siêu việt thể (của Hữu thể, của Bao dung thể).

TRIẾT HỌC (Philosophie) -1932

Ba quyển sách của công trình quan trọng này khai triển toàn bộ triết học về tồn sinh của Karl Jaspers. Tính liên tiếp của chúng không hề có tham vọng làm thành hệ thống; nó vạch lại hành trình suy niệm như một khai tâm vào kinh nghiệm tinh thần.

Quyển I được dành cho Định hướng trong thế giới: phân tích hệ thống các khoa học, những giới hạn của chúng, nhằm đem lại cho thế giới một hình ảnh hợp nhất và bao dung, về cách mà các khoa học có thể hành xử việc định hướng trong thế giới và tự khép lại trên chính mình (trong chủ nghĩa thực chứng hay trong chủ nghĩ duy tâm), làm có cho sự xuất hiện của triết học và của thế giới quan.

Quyển II hoàn toàn dành cho việc Khai minh tồn sinh: nó nghiên cứu những nghịch luận (antinomies) của hữu thể - tự thân, những khó khăn gắn liền với sự cảm thông, sử tính như là biểu hiện không thể khách quan hoá của tồn sinh, ý chí và tự do, tồn sinh chạm trán với thử thách của những hoàn cảnh giới hạn (Grenzsituation) như cái chết, nỗi đau khổ, thất bại, tranh đấu, phạm tội, cũng như những bộ mặt của khách quan tính đó là Nhà nước và Xã hội.

Quyển cuối cùng trình bày về một Siêu hình học về những tương quan hiện sinh với Siêu việt thể, rồi toan tính một cuộc khai tâm vào việc kiến giải những dấu hiệu và những tượng số của Siêu việt thể, đọc ra ngay cả trong kinh nghiệm về những hoàn cảnh giới hạn (nhất là trong thất bại). Chính kinh nghiệm về tính hữu hạn và tính bất toàn - sự tiêu tán dần dà của thực tại thường nghiệm và của tồn sinh - hiện ra như là "tượng số quyết định của Siêu việt thể" (le chiffre décisif de la transcendance).

Hiện sinh và những hoàn cảnh - giới hạn (L'Existence et les situations-limites)

Người ta không thể nào, trong một tia nhìn, ôm trọn toàn bộ hữu-thể-trong-hoàn-cảnh (l'être-en-situation). Ngay cả con người có khả năng tự nâng lên cao (trong một vận động gợi nhớ đến "sự giản qui hiện tượng luận" của Husserl) đến vị thế của một thứ "khán giả vô tư" (un spectateur désintéressé) đối với chính cuộc đời mình và mọi hoàn cảnh, thì "bước nhảy" này (một khái niệm của Kierkegaard) cũng chỉ mới chuẩn bị cho con người một bước nhảy thứ nhì qua đó con người đối diện - trên cách thức của phản tư, của sự "khai minh tồn sinh" - với những hoàn cảnh-giới hạn (Grenzsituation) mà không một tồn sinh khả hữu nào có thể trừu xuất: nỗi đau khổ, sự thất bại, sự va chạm, thân phận tử vong v.v... Nhưng những hoàn cảnh - giới hạn chỉ thực sự được sống như thế với cái giá của một bước nhảy thứ ba sẽ cho phép chúng ta tiếp cận một tiến trình đặc dị sản sinh từ giữa lòng cuộc đời. Nằm trong tiến trình đó, tôi không còn một quan tâm cá nhân, thường nghiệm, hữu hạn nhưng là một quan tâm vô hạn: tồn sinh, từ tiềm thể mà nó là trước cuộc khai tâm vào ba bước nhảy này, trở thành tồn sinh hiển thể. Triết học về tồn sinh của Karl Jaspers là một lời mời gọi tham dự cuộc trải nghiệm khắt khe về những giới hạn (expérience des limites).

Mặc dầu ở trong thế giới, tôi có thể tự đặt mình đối diện với mọi vật. Nếu tôi không muốn hoà nhập vào thế cuộc đảo điên, tôi vẫn có khả năng vừa tại thế vừa ly thế (j' ai la possibilité d'être à la fois dans le monde et à l' extérieur de lui) bao lâu mà, không phải như một chủ thể hiện sinh, mà bởi tư tưởng, tôi vươn tới điểm Archimède (1) từ đó tôi thấy và biết cái gì đang hiện hữu. Với một sự độc lập đáng ngạc nhiên ngay dầu nếu nó trống rỗng, tôi tự đặt mình đối diện với chính cuộc sống thường nghiệm của mình như một cái gì xa lạ. Với tư cách là chính tôi, tôi lại như ở ngoài cuộc đời mình, và, từ đó, tôi thâm nhập vào thế giới để định hướng tôi trong đó, không chỉ như là hữu thể hiện sinh, nhắm đến những mục tiêu đặc thù trong những hoàn cảnh của riêng tôi, mà với tính cách là chính tôi để biết tất cả và cái toàn thể, một hiểu biết tự đủ cho nó.

Như thế tôi chinh phục hữu thể riêng tư của mình trong cô đơn tuyệt đối. Tất cả mọi chuyện diễn ra trong thế giới đều có vấn đề, tất cả và kể cả đời sống thường nghiệm của tôi bị đắm tàu, và tuy thế tôi vẫn đứng bên ngoài thế giới, đối diện với chính mình, như một hòn đảo bé tí teo giữa đại dương mênh mông, từ đó tôi nhìn thấy thế giới không mục đích, như trong một không khí di động, rơi vào trong vô tận vô biên. Không có gì thực sự quan trọng với tôi, nhưng tôi nhìn tất cả với ý thức về kiến thức của tôi, là chỗ dựa chắc chắn cho tôi. Trong tính toàn cầu này của hữu thể tôi đóng kính trong chính nó, tôi là ý chí muốn biết trong phổ quát tính của nó. Tôi xem xét một cách kiên quyết cái gì có tính tích cực, cái gì mà tôi nhìn nhận như là có giá trị, tìm thấy trong kiến thức đó sự chắc chắn cho hữu thể tôi.

Sự cô đơn cốt yếu của kẻ, ở bên ngoài mọi hoàn cảnh, gắn bó với kiến thức phổ quát thì giống như tia nhìn thuần túy nhìn thấy khắp nơi trừ ra chính mình và chẳng hề gặp tia nhìn nào khác (2). Nơi anh ta, trong niềm cô đơn của hữu thể tự thân, anh ta tồn tại như một hữu thể tự giản quy vào một điểm, không có nội dung nào khác hơn là sự bình an của tia nhìn mình. Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae (3).

Niềm cô đơn này không dứt khoát; nó chứa đựng trong nó một khả tính khác. Nó là tia nhìn của một chủ thể thường nghiệm tìm trong khả tính kia một bước nhảy thứ nhất để ra khỏi chính mình. Nó không được thực sự tìm thấy ở một điểm bên ngoài, nó chỉ tìm con đường dẫn tới đó và trong khi dự tưởng bằng tư duy việc đi trọn con đường này, nó chuẩn bị cho một trở về lại trong lòng thế giới. Thực vậy, tiếp theo bước nhảy đầu tiên này ra khỏi thế giới, dầu sao tôi vẫn còn là một chủ thể thường nghiệm (4) trogn hoàn cảnh với tư cách là tồn sinh tiềm thể, mà không hững hờ vô cảm với thực tại. Hữu thể tự

thân đơn độc trở thành một kiến thức mà trong đời sống thường nghiệm, thực sự mở tôi ra với những hoàn cảnh - giới hạn; nó chỉ có thể là tia nhìn thuần túy trong những khoảnh khắc thoáng qua. Với tư cách là tồn sinh tiềm thể ẩn mình trong sự đều đặn đơn độc của hữu thể vươn ra khỏi chính mình như trong một hạt mầm, nó thực hiện bước nhảy thứ nhì về hướng khai minh. Bởi tiến trình triết lí, những hoàn cảnh giới hạn mà nó đã bỏ rơi, định hình rõ đối với nó như là xa lạ; chúng là bao nhiêu những khả thể đạt tới nó trong yếu tính nơi hữu thể của nó. Đối với tôi, thế giới không chỉ là một đối tượng của kiến thức mà tôi có thể, hứng hờ, vô cảm, để mặc nó như hiện trạng, nhưng nơi thế giới có hữu thể thân thuộc với tôi và tôi chịu tác động.

Sự vắng mặt của nỗi sợ phát sinh từ sự vượt qua tính trạng bất lực mù quáng trong đời sống thường nghiệm (5) trở thành nguyên nhân của nỗi sợ đối với điều quan trọng trong đời sống và được đặt thành vấn đề trong những hoàn cảnh giới hạn.

Sau toan tính chinh phục một kiến thức ở bên ngoài mọi hoàn cảnh, tôi lại coi hoàn cảnh của tôi là đối tượng và tôi khám phá rằng có những hoàn cảnh (6) mà tôi không thể thực sự bước ra khỏi và chúng, trong toàn bộ, vẫn còn là không trong suốt đối với mắt tôi. Chỉ khi mà những hoàn cảnh hoàn toàn trong suốt đối với tôi thì tri kiến đó mới giúp tôi thoát ra khỏi chúng. Khi tôi chưa chế ngự được chúng bằng tri thức của mình, tôi chỉ có thể lãnh hội chúng bằng hiện sinh mà thôi (7). Lúc đó, hữu-thể-của-thế-giới mà tôi có thể tách rời ra nhờ tri kiến của tôi như một chiều kích đặc thù của hữu thể, được cách ly đối với tôi khỏi hiện sinh mà không một tia nhìn nào có thể đặt vào khoảng cách và tôi chỉ có thể hiện hữu hay không hiện hữu. Chúng ta đã thấy điều ấy khi tìm cách tự định hướng mình trong thế giới. Thế giới không khép kín; quá khứ lịch sử mà tôi xuất thân từ đó không trở thành một toàn thể; ta không thể tự kiến tạo một hình ảnh về vương quốc những hiện sinh; tính đa phức của cái đúng chỉ có thể được nhìn nhận như là tính đa phức bởi tri kiến, nhưng chỉ trở nên khả cảm đối với tự thân của một hữu thể đúng (8); cũng thế người ta không thể ôm trọn bằng một tia nhìn hữu-thể-trong-hoàn-cảnh (l'être-en-situation). Bước nhảy nhờ đó người ta vượt từ nỗi cô đơn của ngã chủ thể tri thức đến ý thức về tồn sinh tiềm thể của nó đưa đến, không phải là tính hiệu lực của tri kiến, mà là sự khai minh những hoàn cảnh giới hạn với tính mờ đục của chúng.

Tuy nhiên sự khai minh những hoàn cảnh - giới hạn bởi tư tưởng - với tính cách là phản tư khai minh (réflexion éclairante), chưa phải là thực hiện tồn sinh (réalisation existentielle). Khi chúng ta đối trị về phương diện lí thuyết những hoàn cảnh - giới hạn, chúng ta chỉ làm điều đó, với tư cách hiện sinh - vốn chỉ tồn tại trong hiện diện lịch sử của nó, chứ không phải từ khoảng cách, trong sự thanh thản của phản tư - nhưng với tư cách tồn sinh tiềm thể, sẵn sàng cho bước nhảy, nhưng chưa phải là đang nhảy. Đối với sự phản tư này hãy còn thiếu hoàn cảnh vừa thực vừa hữu hạn, đó là cơ thể cho sự biểu hiện của tồn sinh. Nó treo lửng thực tại tác động của chủ thể và chỉ là trạng thái tiềm thể (virtualité). Dầu chưa là tồn sinh, nhưng nó quan trọng cho tồn sinh bởi nó còn hơn là một phương cách hiện thể hoá một cách khách quan những hoàn cảnh nhất định. Điều gì mà nó làm cho tôi biết chuẩn bị cho điều gì mà tôi có thể là, và tôi chỉ đạt đến tri kiến này khi lãnh hội cái gì là tồn sinh tinh mật (l'existence ponctuelle); nhưng những gì tôi biết nhờ vào phản tư triết lí, không vì thế mà tôi đã là cái đó.

Những hoàn cảnh giới hạn tự phô bày một cách khách quan như là dữ kiện đối với con người; nhưng chúng chỉ thực sự trở thành những hoàn cảnh - giới hạn do bởi một tiến trình khác thường được tạo ra giữa lòng sự sống qua đó tồn sinh tự bảo đảm và nó đánh dấu hình thức sự biểu hiện của nó. Ngược lại với những gì người ta có thể thực hiện trong một hoàn cảnh hữu hạn, và nó vẫn là đặc thù, một trường

hợp trong tình trạng tổng quát, sự hiện thể hoá trong hoàn cảnh - giới hạn liên quan đến toàn bộ tồn sinh, một cách độc nhất, bất khả tư nghị. Tôi không quan tâm nữa đến những hoàn cảnh đặc thù trong cõi hữu hạn với tư cách là sinh vật cá thể, tôi mang đến những hoàn cảnh - giới hạn của đời sống thường nghiệm, với tư cách là tồn sinh, một quan tâm vô hạn. Đó là bước nhảy thứ ba, và là bước nhảy thực sự qua đó "tồn sinh tiềm thể trở thành tồn sinh hiện thể" (l'existence virtuelle devient l'existence en acte).

Karl JASPERS, *Triết học*, t.423-426.

1. *Tham chiếu, điểm Archimède trong Cogito của Descartes.*
2. *Ở đây người quan sát có thể nói là tự đặt mình vào quan điểm của Sirius.*
3. *"Dầu thế giới có sụp đổ tan tành thành bao mảnh vụn thì tiếng động tận thế kia cũng chẳng hề làm cho ông xao xuyến chút nào" (Horace).*
4. *Chủ thể của kinh nghiệm sống.*
5. *Đời sống mà chúng ta trải nghiệm.*
6. *Những hoàn cảnh giới hạn.*
7. *Nghĩa là bằng cách sống trải chúng.*
8. *Trong hoàn cảnh cụ thể này từ đó cái đúng được cảm nhận.*
9. *Chính là một thứ "epochè" của Husserl nhưng trong tầm mức hiện sinh.*

Đâu là cốt yếu của triết lí (Quelle est l'essence de la philosophie?)

Theo nguyên ngữ Hy Lạp danh từ "philosophos" (triết gia) được đặt ra để đối lập với danh từ "sophos" (bác học) nghĩa là triết gia yêu mến hiểu biết, trái lại bác học sở hữu kiến thức. Nghĩa ấy ngày nay vẫn còn, nghĩa là bản chất triết lí là truy tầm chân lí, chứ không phải chiếm đoạt chân lí. Ngay cả những trường hợp triết lí biến thành giáo điều, thành kiến thức công thức, chung cục hoàn bị, có thể truyền bá bằng giáo khoa được. Vì triết lí là một cuộc hành trình, nên với triết lí, tra vấn thắc mắc thường quan trọng hơn giải đáp. Hơn nữa mỗi giải đáp còn để ra nhiều thắc mắc mới.

Như thế, hành trình là số kiếp con người trong trần gian. Nhưng chính cuộc hành trình ấy lại đem đến cho con người nguồn an ủi vô tận. Hơn nữa, trong những giây phút thiêng liêng, nhờ đó con người còn được hoàn toàn toại nguyện. Nhưng toại nguyện ở đây không phải như khi thu lượm được một kiến thức đích xác hay như khi chấp nhận một tín lí, hoặc khi tuyên xưng đức tin. Trái lại, ở đây, toại nguyện là khi trong trần thế này con người thấy thực hiện được ý nghĩa của một con người đã nhận được ánh sáng của sự Hữu soi cho. Bắt gặp được ánh sáng sự Hữu ấy trong một cảnh ngộ đặc biệt nào đó trong cuộc sống, đó chính là ý hướng của mọi cố gắng triết lí.

Tóm lại, hành trình luôn mãi tìm tòi hay được an ủi toại nguyện trong những giây phút thiêng liêng

cũng không phải những định nghĩa của triết lí. Vì triết lí không đứng trên hay ngang hàng với cái gì cả. Triết lí cũng không do cái khác phát sinh. Trái lại, triết lí chỉ là triết lí bằng thực hiện. Triết lí là cái gì có thể qua kinh nghiệm mới hiểu được. Nhờ kinh nghiệm người ta mới nhận thấy rằng: triết lí vừa là thể hiện tư tưởng linh động vừa là suy tư về tư tưởng linh động ấy hay triết lí vừa là hành động vừa là thái độ giải thích cho hành động.

Tóm lại, chỉ nhờ kinh nghiệm bản thân, mỗi con người mới nhận thức được đâu là bản chất triết lí ở đời.

Ngoài những điều trên còn cần tới những phương thức khác để diễn tả ý nghĩa của triết lí. Nhưng không một phương thức nào diễn tả nổi ý nghĩa ấy và cũng không một phương thức nào trội vượt cả. Ngày xưa, theo đối tượng, thì người ta định nghĩa triết lí là biết được vấn đề thần minh và nhân loại, hay biết được sự hữu theo tính cách là sự hữu. Theo mục đích, thì triết lí được coi là học để biết sống và biết chết hay triết lí là biết dùng tư tưởng để tìm hạnh phúc hoặc để thành thần. Sau cùng theo nội dung, người ta định nghĩa triết lí là lối biết vượt lên trên mọi lối biết, là nghệ thuật vượt lên trên mọi nghệ thuật, hay đúng hơn, là môn học không bị hạn hẹp vào một địa hạt riêng biệt nào cả.

Ngày nay, muốn trình bày ý nghĩa triết lí, người ta có thể dùng những phương thức sau đây:

Triết lí là muốn nhìn thấy sự Hữu nguyên thủy, là muốn lí hội được sự Hữu ấy nhờ sự tự phản tỉnh của tôi với tôi mỗi khi tôi suy tư bằng phản tỉnh.

Hay triết lí là mở đường cho mỗi cá nhân tiến sâu vào bao dung thể, hay triết lí là dám đối thoại với người khác bằng một tinh thần chiến đấu huynh đệ về bất cứ vấn đề gì.

Hay triết lí là phải có tinh thần minh mẫn không biết mệt mỏi hay chán nản, cả những khi phải chạm trán với những con người vô cùng xa lạ chỉ muốn khép kín, chỉ muốn từ khước.

Tóm lại, triết lí là đường dẫn con người về trọng tâm, nơi đây họ mới nhận thức được chính họ trong khi dần thân vào cuộc đời.

Triết lí vĩnh cửu (Philosophia perennis)

Như thế đã rõ, dưới hình thức một vài tư tưởng đơn giản và hấp dẫn, triết lí xuất hiện với bất cứ ai, kể cả con nít. Tuy nhiên việc suy diễn triết lí đòi hỏi phải cố gắng liên li, và phải bắt đầu lại luôn mãi mới hy vọng đạt tới hình thức một hệ thống hợp thời. Chính nhờ đó triết lí đã xuất hiện trong những sáng tác của những đại triết gia và dưới hình thức âm vọng trong các tác phẩm của triết gia trung bình. Dưới hình thức nào cũng được, ý thức phải cố gắng triết lí ấy không thể nào mai một đi được, bao lâu con người còn là con người.

Nhưng không phải ngày nay triết lí mới bị công kích kịch liệt đến như thế. Từ ngàn xưa người ta đã lên án toàn diện triết lí như một đồ thừa thừa và nguy hại: Triết lí làm gì? Có cứu nguy được ai không?

Với những tín điều võ đoán, Giáo hội bài xích triết lí, cho rằng triết lí dẫn loài người xa Thiên Chúa, mê hoặc và ghì con người lại với trần gian, tác hại họ bằng những lí thuyết không đâu. Chính trị độc tài cũng chỉ trích rằng: các triết gia không lo gì việc xây dựng, cải tạo xã hội, chỉ mãi miết giải thích trần

gian bằng những lí thuyết vắn vơ. Tóm lại, cả hai tổ chức trên đều đồng thanh chửi triết lí là một nguy hại như: triết lí làm rối trật tự, cổ vũ tự do cá nhân và đề cao cảm hờn bạo động. Triết lí lường gạt con người, làm cho họ xa lìa bốn phận sống của họ. Giáo hội với sức mạnh hấp dẫn của thế giới bên kia căn cứ vào Thiên Chúa mặc khải hay chính trị với quyền lực thế tục, cả hai đều muốn huỷ diệt triết lí.

Ngoài ra triết lí còn tỏ ra bất lực trước những nhu cầu cấp bách và thực dụng hằng ngày. Thalès, nhà triết học cổ Hy Lạp bị cô đầy tớ mĩa mai khi ông sẩy chân sa giếng vì nhìn mây gió. Cô gái tự hỏi: không hiểu ông hiền triết này lo chuyện gì xa xôi mà vụng về sống đến thế?

Nếu bị công kích như thế, đáng lí ra triết lí phải tự biện hộ. Nhưng không thể, vì triết lí không dễ xướng ra được một chứng cứ vụ lợi nào để bảo đảm lí do tồn tại của mình cả. Trái lại, triết lí chỉ tồn tại là vì bao giờ trong con người cũng tiềm chứa những khả năng triết lí rất hồn nhiên. Những khả năng ấy lại chỉ bênh vực một lập trường vô vị lợi, không tính toán hơn thiệt, mà chỉ chú trọng tới con người là con người. Và nó cũng biết rằng: triết lí sẽ tồn tại mãi mãi bao lâu còn có con người trên mặt đất. Chính những chủ nghĩa thù địch với triết lí lại cũng biện hộ cho triết lí. Vì những chủ nghĩa ấy cũng phải được suy diễn thành hệ thống triết lí sao cho thích hợp với những chuẩn đích thực tiễn, tuy đó chỉ là những căn bã của triết lí, nếu xét theo những kết quả họ nhằm. Vì thế chính những chủ nghĩa ấy lại biện hộ cho sự cần thiết bất khả kháng của triết lí. Nghĩa là luôn luôn con người cần triết lí.

Nhưng triết lí không thể đấu tranh, không thể tự biện minh mà triết lí chỉ có thể cảm thông. Triết lí không dễ kháng khi bị phủ nhận, không tự đắc khi được tán dương. Nhưng trên một bình diện cộng đồng nơi sâu thẳm của lòng người, mỗi cá nhân đều cảm nghiệm được triết lí cả.

Đã từ hai ngàn rưỡi năm nay, một nền triết lí cao siêu, có hệ thống mạch lạc đã xuất hiện ở Tây Phương, ở Trung Hoa cũng như ở Ấn Độ. Đó là một truyền thống vĩ đại được kí thác cho chúng ta như một di sản tinh thần. Tuy khác nhau về những môn phái triết lí cũng như về những mâu thuẫn, những tranh biện xung khắc, nhưng chúng ta vẫn nhận thấy rằng căn bản vốn có một cái gì độc nhất mà không ai có thể sở hữu được, nhưng bất cứ một suy tư triết lí chính đáng nào cũng đều phải quy hướng vào đấy: đó là triết lí nhất quán và vĩnh cửu (*Philosophia perennis*). Vậy, để suy tư triết lí của chúng ta được minh xác và đạt tới được cốt yếu, chúng ta luôn luôn phải quay về với căn bản truyền thống ấy.

Karl JASPERS, Triết học nhập môn (*Einführung in die Philosophie*), bản dịch của Lê Tôn Nghiêm.

HEIDEGGER

(1889-1976)

Ở tuổi mười tám, khi còn là một chàng tú tài trẻ măng, Heidegger nhận được món quà là tác phẩm của Franz Brentano mang tựa đề Ý nghĩa đa phức của tại thể nơi Aristote. Từ đó cuộc đời Martin Heidegger hoà quyện khắng khít với cuộc vạ lí trường hành trên con đường tư tưởng, mang tên "con đường tư tưởng Heidegger", được cấm mốc, sau nhiều năm học hành (thần học và triết học ở Đại học Fribourg-en-Brisgau), bởi việc khởi thảo kiên trì và việc xuất bản những bài viết, khảo luận, hội thảo cũng như những giáo trình giảng dạy ở các đại học Fribourg-en-Brisgau (1919-1923), Marburg/ Lahn (1923-1928), rồi trở lại Fribourg (ở đó ông được mời về để kế nhiệm Husserl sau một thời gian ngắn làm trợ giảng cho ông này và ông dạy ở đó từ 1928 cho đến 1944). Tính độc đáo triết lí rất sắc sảo trong việc giảng dạy của ông, rồi việc xuất bản quyển Hữu thể và Thời gian (1927) tạo cho ông, ngay

từ thời điểm đó, thành triết gia lừng danh nhất nước Đức. Quan tâm đến việc phục hưng - giữa lòng một thời kì đen tối của lịch sử nước Đức, và theo gương Fichte và Humboldt - một thứ Đại học thực sự, được xây dựng theo một nguyên lí định hướng triết học, trong tinh thần của Hữu thể và Thời gian, một định hướng sẽ đi mức ở suối nguồn Hy Lạp của truyền thống Châu Âu và, bằng cách đó, có thể đối kháng lại làn gió chướng của một thứ tinh thần tàn phá và những cơn sóng dâng tràn của "chủ nghĩa hư vô Châu Âu". Tháng 4 năm 1933 Heidegger chấp nhận chức Viện trưởng Đại học Fribourg do các đồng nghiệp bầu lên. Đây là thời kì đang lên của chủ nghĩa quốc xã, nhưng điều đó không ngăn cản Heidegger thường xuyên phản đối những khía cạnh ý thức hệ của thuyết chủ sinh học (biologisme) và thuyết phân biệt chủng tộc (racisme), cũng như phản đối, từng ngày, trong sức mình, mọi biện pháp chống Do thái của các sinh viên và giới cầm quyền quốc xã. Nhưng rồi thấy không yên, mà dứt khoát không thể thoả hiệp với bọn họ, Heidegger đành từ chức vào tháng Giêng năm 1934. Khúc đoạn đau buồn này sẽ đánh dấu suốt đời triết gia, mà nhiều tư liệu, thuộc về tiểu sử tự thuật và triết học, chỉ ra một cách hiển nhiên là ông đã tự trách mình về chuyện này một cách cay đắng; và chẳng ông đã công khai phê phán, ngay từ những năm 1934-1935, thuyết chủ sinh học, thuyết chủng tộc, và tính chất tội phạm của chủ nghĩa quốc xã. Nhưng năm 1945, khi chế độ quốc xã sụp đổ, ông vẫn bị cấm dạy (trong khi nhiều môn đệ của ông đã nhìn thấy trong việc giáo huấn của ông một hình thức "đề kháng tinh thần" thường trực đối với chế độ), Heidegger chỉ được gọi đi dạy lại vào năm 1951, với tư cách là giáo sư thực thụ, song hành với điều vẫn luôn luôn là chuyện cốt yếu đối với ông: đi đến tận cùng con đường tư tưởng, làm việc để chuẩn bị cho khả tính của một bắt đầu mới, đối với con người hiện đại, bị phơi bày cho thử thách "hư vô chủ nghĩa" đến cùng cực và những nguy cơ trầm trọng riêng của thời đại kỹ thuật toàn cầu.

Tư tưởng của Heidegger tiên báo một đột biến sâu sa trong lịch sử tư tưởng và xuyên suốt chiều dài của truyền thống lịch sử siêu hình học, từ những người Hy Lạp cho đến ngày nay.

HỮU THỂ VÀ THỜI GIAN (Sein und Zeit - Être et Temps) -1927.

Hữu thể và Thời gian (1927) là một trong những cuốn sách trọng yếu đánh dấu những thời đoạn kịch tính của lịch sử siêu hình học. Trong tác phẩm này Heidegger tự đề ra sứ mệnh là đánh thức dậy mọi quan tâm đối với "vấn đề hữu thể" (la question de l'être) liên quan đến ý nghĩa của hữu thể, con đường phương pháp duy nhất có vẻ khả thi là phương pháp hiện tượng học (vấn đề là mô tả hữu thể xuất hiện như thế nào) và tường chú học (vấn đề là kiến giải cách mà hữu thể mang lấy ý nghĩa). Vậy mà, một hữu thể, trong tất cả những hữu thể, luôn luôn có một thuận ý và hội thông về ý nghĩa của hữu thể, một ý nghĩa ít nhiều mặc nhiên (implicite) và cần được "minh nhiên hoá" (expliciter). Hữu thể đặc thù đó chẳng gì khác hơn là chính kẻ duy nhất tự đặt vấn đề hữu thể: hữu thể người. Vậy là ta phải tự đặt nhiệm vụ mô tả và phân tích cách thức hiện hữu (le mode d'être) của hữu thể người, vốn nằm ở chính nền tảng của mọi thuận ý và kiến giải về ý nghĩa của hữu thể. Vậy mà, cách thức hiện hữu của hữu thể người không hề là thực tại của sự vật hay của đối tượng, mà là cách thức hiện hữu của khả tính: của tồn tại trong thời gian của một hiện thể (étant) nó cốt yếu là một tồn thể (existant), mà đặc tính là tự quy về (theo cách thức của "dự phóng", của hữu-hướng-đến" (l'être-à) và của "hữu-tại-đấy" (l'y-être) thể giới (như là hiện-hữu-trong-thế-giới) với chính mình, với người khác, với tự do, với chân lí, với sử tính và với hữu hạn của chính mình (xao xuyên và hữu-thể-hướng-tử); tất cả điều ấy trên cách thức của "ưu tư" và với yêu cầu trả lời trước chính mình về tính đích thực hay không đích thực của mình. Việc phân tích tồn thể người, trong Hữu thể và Thời gian chưa bao giờ là một cứu cánh tự thân, tầm mức của nó chẳng phải là tầm mức của một thứ nhân loại học, mà là của một hữu thể học nền tảng.

Đó là lí do tại sao từ chủ chốt trong Hữu thể và Thời gian: das Dasein (l'être-le-là: tại thể) được Heidegger dùng chỉ, đối với tồn tại người, tình trạng hữu thể học (le statut ontologique) của chính con người: tình trạng của hữu thể, trong tất cả mọi tại thể khác, phải đảm đương và "hiện hữu tại đây" - nghĩa là làm nơi chốn, làm "thời gian và nơi chốn hữu thể học" nơi duy nhất có thể xảy ra (về phương diện thời gian) sự biểu lộ (hiện tượng học) và kiến giải (tường chú học) của ý nghĩa và của chân lí của hữu thể.

** Chú thích của Người dịch.*

Về Heidegger, chúng tôi (P.Q.Đ) dịch tiểu sử, những tiểu tựa, giới thiệu, tiểu dẫn và chú thích theo quyển *Philosophes & Philosophie* (của Morichère và nhóm tác giả). Còn những trích văn từ quyển *Sein und Zeit* thì chúng tôi mượn bản dịch (trực tiếp từ nguyên tác Đức ngữ) của dịch giả Trần Công Tiến (với lời giới thiệu của Giáo sư Lê Tôn Nghiêm, một trong những vị thầy cũ của chúng tôi ở Đại Học Văn Khoa Sài Gòn)

Dẫn nhập vào vấn đề ý nghĩa của hữu thể (Introduction à la question du sens de l'être)

Làm thế nào để khơi dậy, ngay giữa lòng thế kỉ XX, âm vang - có vẻ như bị át giọng, bị làm cho tắt tiếng suốt theo dòng lịch sử triết học - của câu hỏi tự ngàn xưa về ý nghĩa của hữu thể? Làm thế nào để đánh thức sự quan tâm của người hiện đại đối với điều từng làm cho Platon và Aristote thao thức băn khoăn, và có lẽ vẫn còn chưa được sáng tỏ chút nào, trong khi mà chúng ta lại chẳng còn chút ưu tư nào nữa: ý nghĩa của hữu thể? Ở đây, tự đặt mình vào bốn phận phải đạt tới điều đó, Heidegger phân tích những tiên giả định và những thành kiến chính liên quan đến hữu thể, chúng làm cho chúng ta bị cám dỗ không còn muốn đặt vấn đề một chút nào về đề tài này.

§1. Sự cần thiết của một lập lại minh nhiên câu hỏi về hữu thể.

Câu hỏi nên trên ngày nay đã rơi vào quên lãng, mặc dù thời đại chúng ta kể như là tiến bộ việc lại chấp nhận "siêu hình học". Tuy thế người ta tin tưởng rằng người ta thoát khỏi những cố gắng của một *giganto-machia peri tês ousias* (1) phải lại đốt sáng lên. Câu hỏi được nói ở trên tuy vậy không phải là một câu hỏi độc đoán. Nó đã đưa lại hơi thở cho việc khảo cứu của Platon và Aristotes (2), thực ra cũng dễ từ đó câm nín đi - xét như là câu hỏi chủ đề của khảo cứu thực sự. Cái mà hai người đã thủ đắc được còn được duy trì, xuyên qua nhiều lạc hướng và "tu chỉnh", cho tới "luận lí học" của Hegel (3). Và cái mà trong trước kia, trong cố gắng cao nhất của tư tưởng, đã chinh phục được cho các hiện tượng, dù mạnh mún và sơ khởi, đã từ lâu trở thành tầm thường.

Nhưng không chỉ có thế. Một giáo điều đã được xây dựng trên căn bản của những khởi điểm Hy Lạp nhằm giải thích hữu thể: không những nó tuyên bố rằng câu hỏi về ý nghĩa của hữu thể là thừa mà hơn nữa còn chuẩn nhận việc bỏ câu hỏi đó đi. Người ta nói: "hữu thể" là ý niệm tổng quát nhất và trống rỗng nhất. Xét như thế nó chống lại mọi nỗ lực nhắm định nghĩa nó. Ý niệm tổng quát nhất và bởi đó bất khả định nghĩa này cũng không đòi hỏi một định nghĩa. Mỗi người dùng nó thường trực và đã hiểu nó có nghĩa gì. Vì thế cái, mà xét như là cái ẩn dấu đã đưa triết lí cổ điển vào trong bất an và giữ lại trong đó, trở thành một hiển nhiên sáng như ban ngày, thế nào mà kẻ nào còn tra vấn về nó nữa, kẻ đó bị kết án phạm một lỗi lầm nguyên tắc.

Đề bắt đầu khảo cứu này chúng ta không thể đi vào một cuộc tranh luận chi tiết về những thiên kiến thường trực xây dựng và nuôi dưỡng sự dũng cảm đối với tra vấn về hữu thể. Chúng bắt rễ trong chính hữu thể học cổ điển. Rồi hữu thể học này - xét về căn bản từ đó nảy sinh các ý niệm hữu thể học (4) nền tảng, liên quan đến sự xứng đáng của việc chứng tỏ và hoàn thành các phạm trù (5) - đến lượt nó lại chỉ được giải thích cách đầy đủ dưới sự hướng dẫn của một câu hỏi về hữu thể đã được làm sáng tỏ và đã được trả lời trước. Vì thế chúng tôi muốn hướng dẫn cuộc tranh luận với những thiên kiến này chỉ đủ rộng để qua đó "sự cần thiết của một lập lại câu hỏi về ý nghĩa của hữu thể được nhìn thấy. Những thiên kiến này có ba:

1. "Hữu thể" là ý niệm "tổng quát nhất": *to on esti katholou malistra panton* (6). *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit* (7). "Một sự am hiểu về hữu thể đã luôn hàm chứa trong tất cả những gì chúng ta lĩnh hội được nơi hiện vật". Nhưng "tổng quát tính" của "hữu thể" không phải là tổng quát tính của nhân loại. "Hữu thể" không bao gồm lãnh vực cao nhất cả hiện vật, trong phạm vi lãnh vực này được nối kết cách ý niệm theo loại và giống: *oule to on genos* (8). Tổng quát tính của hữu thể "vượt lên trên" tất cả tổng quát tính của loại. "Hữu thể", theo sự chỉ danh của hữu thể học trung cổ, là một "siêu việt thể" (9). Nhất tính của "cái tổng quát" siêu việt (10) này, đối nghịch với phức thể tính của các ý niệm thực thể cao nhất, đã được Aristoteles nhận biết như là nhất thể tính của tương tự (11). Với khám phá này Aristoteles, khi hoàn toàn dựa vào sự đặt vấn đề hữu thể học của Plato, đã đặt một căn bản hoàn toàn mới cho vấn đề hữu thể. Cũng chắc chắn ông đã không làm sáng tỏ sự u tối của các tương quan phạm trù (12). Hữu thể học trung cổ đã tranh luận rất nhiều về vấn đề này, nhất là trong trường phái Thomas và Scotus (13) mà đã không tiến đến một sáng tỏ nền tảng nào. Và cuối cùng khi Hegel xác định "hữu thể" như là "cái trực tiếp bất định" và đặt xác định này ở nền tảng của mọi cấu nghĩa phạm trù sau này của "luận lý học" của ông, ông vẫn ở cùng trong hướng nhìn với hữu thể học cổ điển, chỉ có điểm ông đã loại bỏ vấn đề nhất tính của hữu thể chống lại với phức tính của các phạm trù thực thể đã được Aristoteles đặt ra. Theo đó nếu người ta nói rằng "hữu thể là ý niệm tổng quát nhất, thì điều đó không có nghĩa là nó rõ ràng nhất và không cần bàn luận thêm nữa. Ý niệm "hữu thể" đúng hơn là ý niệm tăm tối nhất.

2. Ý niệm "hữu thể" thì bất khả định nghĩa. Đó là điều người ta kết luận từ tổng quát tính cao nhất của nó. Và điều đó đúng, nếu *definitio fil per genus proximum et differentiam specificam* (14). "Hữu thể" thực ra không được quan niệm như là hiện vật; *enti non additur aliqua natura* (15). "Hữu thể" không thể được xác định thế nào mà hiện vật được gán làm thuộc tính cho nó. Hữu thể không được suy diễn cách định nghĩa từ các ý niệm cao hơn cũng không được quy nạp từ các ý niệm thấp hơn. Nhưng có phải vì thế hữu thể không đưa lại một vấn đề nào không? Không thể như thế; từ đó người ta chỉ có thể kết luận: "hữu thể" không là cái gì đó giống như hiện vật (16). Chính vì thế dù chính đáng trong lĩnh vực nào đó, cách thể thông thường xác định hiện vật - "định nghĩa" của luận lý học cổ truyền, một luận lý học có nền tảng nơi hữu thể học cổ điển (17) - không thể áp dụng cho hữu thể được. Sự bất khả định nghĩa hữu thể không loại bỏ câu hỏi về ý nghĩa của nó, trái lại nó còn đòi hỏi chính câu hỏi này.

3. "Hữu thể" là một ý niệm hiển nhiên. "Hữu thể" được dùng trong mọi tri thức, phát biểu, trong mỗi thái độ đối với hiện vật, trong mỗi thái-độ-đối-với chính mình, và kiểu nói "hữu thể" được am hiểu ở đó "không hơn nữa", mỗi người đều hiểu những câu "trời thì xanh", "tôi thì vui vẻ" và những câu giống như thế. Tuy nhiên sự am hiểu trung bình này chỉ chứng tỏ một bất am hiểu. Nó biểu lộ rằng một bí nhiệm tiên thiên nằm trong mọi thái độ và hữu qui về hiện vật xét như là hiện vật. Việc chúng ta đã sống trong một am hiểu về hữu thể và đồng thời ý nghĩa của hữu thể bị che phủ trong tăm tối bày tỏ sự

cần thiết tuyệt đối của việc lập lại câu hỏi về ý nghĩa của "hữu thể".

Sự kêu gọi tới hiển nhiên tính trong lĩnh vực các ý niệm nền tảng của triết học và nhất là khi xét đến ý niệm "hữu thể" là một việc làm đáng nghi ngờ, trừ khi "cái hiển nhiên" và chỉ nó, "những phán đoán bí mật của lý trí chung" (Kant) phải trở nên và phải ở lại làm đề tài minh nhiên của phân tách ("công việc của triết gia").

Nhưng sự khảo xét các thiên kiến này đồng thời làm sáng tỏ không những rằng thiếu câu trả lời cho câu hỏi về hữu thể mà còn làm sáng tỏ rằng chính câu hỏi thì tầm tối và vô chiều hướng, lập lại câu hỏi hữu thể như thế muốn nói: trước nhất một lần khai triển đầy đủ việc đặt câu hỏi.

Martin HEIDEGGER, *Hữu thể và Thời gian*, §1, tr.2-4.

1. *"Cuộc luận chiến giữa những người khổng lồ về vấn đề yếu tính" mà Platon nói đến trong đối thoại Biện giả (Le Sophiste)*
2. *Trong những đối thoại lớn về hữu thể học của Platon như: Biện giả, Parménide, Philèbe, Théétète, hay trong Siêu hình học của Aristote.*
3. *Hegel: Khoa học lôgích.*
4. *Hữu thể học (ontologie) là ngành triết học nhằm nói lên "hữu thể" là gì hay cái gì thực sự hiện hữu.*
5. *Những nghĩa chính của động từ "être" (là, thì, ở, bị...) trong những cách thức khác nhau của việc gán một thuộc từ cho một chủ từ.*
6. *Hữu thể là ý niệm tổng quát nhất (Aristote, Siêu hình học)*
7. *Một sự am hiểu về hữu thể đã luôn hàm chứa trong tất cả những gì chúng ta lãnh hội được nơi hiện vật (Thánh Thomas d' Aquin, Tổng luận thần học).*
8. *"Hiện thể không phải một loại" (Aristote, Siêu hình học)*
9. *Một hạn từ siêu việt mọi loại (transcendens) theo nghĩa từ thời trung cổ.*
10. *Cái tổng quát siêu việt (un transcendental): theo nghĩa thời Trung cổ.*
11. *Nhất tính của những ý nghĩa khác nhau của từ "hữu thể" do ở chỗ mọi nghĩa này được hiểu, bất chấp tính đa dạng, bằng "tương tự" (par analogie), bằng quy chiếu về một nghĩa trong số đó: yếu tính (cái làm cho một vật hiện hữu chính là yếu tính của vật đó).*
12. *Những cái liên quan đến các phạm trù*
13. *Những trường phái liên quan đến thánh Thomas d' Aquin (1225-1274) và Duns Scot*

(1270-1308).

14. Định nghĩa tiến hành theo cách chỉ ra giống và sự khác biệt về loài (Đặc ngữ kinh viện, rút ra từ lôgích học của Aristote).
15. Đối với hiện thể (nói chung) không gán cho bản tính xác định (Đặc ngữ kinh viện)
16. "Hữu thể" (Être) không phải là một vật gì, thể này hay thể kia: đó không phải là một "hiện thể" đặc thù (un étant particulier)
17. Trong Siêu hình học của Aristote và biện chứng pháp của Platon.

* Trong "Hữu thể và Thời gian", bản dịch của Trần Công Tiến, từ *Logique* được dịch là *Luận lí học* (theo cách dịch chung của các giáo sư, các nhà nghiên cứu triết học miền Nam trước năm 1975) thay vì *Lôgích học*.

Cơ cấu tường chú học của vấn đề hữu thể (La structure herméneutique de la question de l'être).

Trong bản văn này mọi vận động của tư tưởng đem lại sợi chỉ dẫn đường cho những thám cứu liên quan đến ý nghĩa của hữu thể, được phác hoạ ra. Những thám cứu này, được bộc lộ ở đó, phải có tính tường chú học, nghĩa là chúng phải được đưa vào trong một viễn tượng, không hẳn là của tri thức, mà là của kiến giải (inter prétation; Hy Lạp: hermèneûa). Theo viễn tượng này, cái mà chúng ta cảm thấy nhu cầu kiến giải ý nghĩa phải đã được hiểu trong một mức độ nào đó. Tra vấn về ý nghĩa của hữu thể như vậy đã giả định rằng chúng ta đã có một sự thông hiểu nào đó: vậy là - đầu chỉ là để cho chúng ta có thể đặt vấn đề ý nghĩa của hữu thể, chúng ta đã phải hiểu về một vấn đề nào đấy, đầu chỉ là theo cách mặc nhiên, vấn đề là gì. Do vậy, kẻ mà phải tra vấn về đề tài này, vậy là chẳng ai khác hơn là "cái tại thể mà chúng ta đặt vấn đề, lại chính là chúng ta". Từ đó phát sinh sự cần thiết của một kiến giải toàn diện về hiện hữu người (une interprétation intégrale de l'existence humaine).

Câu hỏi về ý nghĩa của hữu thể phải được đặt ra. Nếu nó là một hay đúng hơn là câu hỏi nền tảng, thì chính tra vấn như thế đòi hỏi sự thông suốt thích hợp. Vì thế chúng ta phải bàn luận vấn đề cơ cấu tổng quát của một câu hỏi để rồi từ đó có thể bày tỏ rõ ràng câu hỏi hữu thể như là một câu hỏi đặc biệt.

Mọi tra vấn là một tìm kiếm. Mọi tìm kiếm có được một hướng đi có trước từ cái được tìm kiếm. Tra vấn là một tìm kiếm nhằm tri thức hiện vật trong hiện hữu và yếu tính của nó. Tìm kiếm nhằm tri thức có thể trở thành khảo cứu như là xác định khi khai triển đối tượng của câu hỏi. Tra vấn xét như là tra vấn về... có cái được tra vấn về nó. Mọi tra vấn về... một cách nào đó là tra vấn nơi... Ngoài cái được tra vấn về một cái được tra vấn thuộc về tra vấn. Trong câu hỏi khảo cứu, nghĩa là đặc biệt lí thuyết, cái được tra vấn về phải được xác định và được nâng lên hàng ý niệm. Trong cái được tra vấn về xét như cái được nhắm tới đích thực hàm chứa cái được tra xét, cái tra vấn nhắm tới. Chính tra vấn, xét như là thái độ của một hiện vật, của kẻ tra vấn, cũng có đặc tính hữu riêng tư của nó. Một tra vấn có thể được hoàn thành như là "chỉ-tra-vấn-thể-thôi" hoặc như là đặt câu hỏi rõ ràng. Đặc tính riêng biệt của tra vấn này nằm trong việc tra vấn trước nhất trở nên trong suốt theo tất cả các đặc tính cấu tạo được đề cập ở trên của câu hỏi.

Câu hỏi về ý nghĩa của hữu thể phải được đặt ra. Để như thế chúng ta bắt buộc phải bàn luận câu hỏi này theo mỗi thành phần cơ cấu nêu trên.

Xét như là tìm kiếm, tra vấn đòi hỏi một hướng chiều đi trước từ cái được tìm kiếm. Như vậy một cách nào đó ý nghĩa của hữu thể phải có thể đạt tới đối với chúng ta. Chúng ta được chỉ cho biết rằng: chúng ta luôn luôn di động trong lòng một am hiểu hữu thể. Chính từ am hiểu này sinh câu hỏi minh nhiên về ý nghĩa của hữu thể và khuynh hướng tiến tới ý niệm hữu thể này. Chúng ta không biết "hữu thể" có nghĩa gì. Nhưng ngay khi chúng ta tra vấn "hữu thể là gì", chúng ta đã ở trong sự am hiểu nào đó về tiếng "là" mà chúng ta không thể xác định cách ý niệm tiếng "là" này có nghĩa là gì. Chúng ta lại cũng không biết chân trời (1) từ đó chúng ta phải lĩnh hội và xác định ý nghĩa. Sự am hiểu hữu thể trung bình và mơ hồ là một sự kiện.

Sự am hiểu hữu thể này có thể còn rất trôi nổi, lẫn lộn và di động rất gần với giới tuyến của một tri thức ba hoa đơn thuần - bất xác tính của am hiểu hữu thể luôn luôn đã sẵn có chính là một hiện tượng tích cực cần được soi sáng. Tuy nhiên soi sáng này không nên là khởi điểm cho mọi khảo cứu về ý nghĩa của hữu thể. Giải thích về hữu thể trung bình chỉ tìm được sợi dây hướng dẫn cần thiết trước nhất với ý niệm hữu thể đã được hình thành. Từ sự sáng tỏ của ý niệm và cách thể am hiểu rõ ràng của ý niệm chúng ta sẽ xoá bỏ được cái gì nhắm chỉ sự am hiểu hữu thể tăm tối hay không được làm sáng tỏ, và những cách thể khả thể và thiết yếu của việc làm tăm tối hay ngăn cản việc làm sáng tỏ rõ ràng ý nghĩa hữu thể.

Hơn nữa các lí thuyết và các ý kiến cổ truyền có thể thâm nhiễm sự am hiểu hữu thể trung bình và mơ hồ, thể nào mà các lí thuyết này vẫn không khai mở ra như là các nguồn suối của sự am hiểu đang chế ngự. - Cái được tìm kiếm trong câu hỏi về hữu thể không hoàn toàn không được biết đến, mặc dù trước nhất tuyệt đối không được lãnh hội.

Cái được tra hỏi (2) về của câu hỏi đang khai triển là hữu thể, nghĩa là cái xác định hiện vật như là hiện vật, cái nhờ đó hiện vật, dù có thể được bàn luận tới như thế nào, đã luôn luôn được am hiểu. Chính hữu thể của hiện vật không "là" hiện vật. Bước đầu tiên của triết học trong sự am hiểu vấn đề hữu thể không nằm trong việc mython tina diêgeithai, "tường thuật một huyền thoại" (3) nghĩa là không xác định hiện vật như là hiện vật trong nguồn gốc của nó nhờ một hiện vật khác làm như là hữu thể có đặc tính của một hiện vật khả thể. Theo đó hữu thể, xét như là cái được tra vấn về, đòi hỏi một cách thái bày tỏ riêng chính yếu phân biệt với sự khám phá hiện vật. Cũng thế cái được tra xét (4) ý nghĩa của hữu thể, đòi hỏi một ý niệm tính riêng cũng chính yếu tách khỏi các ý niệm trong đó hiện vật đạt được xác định tính đầy ý nghĩa của nó.

Xét như là hữu thể là cái được tra vấn về và hữu thể là hữu thể của hiện vật, chính hiện vật trở thành cái được tra vấn (5) của câu hỏi hữu thể. Hiện vật này sẽ được tra vấn về hữu thể của nó. Nhưng để có thể

Bày tỏ một cách không sai lầm những đặc tính hữu thể của nó, hiện vật trước tiên về phía nó phải được đạt tới như là nó là trng chính nó (6). Câu hỏi hữu thể, xét theo cái được tra vấn của nó, đòi hỏi sự thủ đắc và chắc chắn có trước về cách thể đạt tới hiện vật cách chính đáng. Nhưng chúng ta gọi là "hiện có" nhiều cái và theo nhiều ý nghĩa khác nhau. Hiện vật là tất cả cái chúng ta nói đến, tất cả cái chúng ta nghĩ đến, tất cả cái chúng ta tương giao với cách này hay cách khác, hiện có cũng là những cái và cách thể chúng ta là. Hữu thể nằm trong hiện hữu và trong yếu tính, trong thực thể tính, trong bản thể

tính, trong tồn tại, trong giá trị, trong hiện thể, trong "có". Trong hiện vật nào cần phải đọc ý nghĩa của hữu thể, trong hiện vật nào sự khai lộ (7) của hữu thể khởi phát? Phải chăng khởi điểm có thể đọc đoán, hay một hiện vật nào sẽ có ưu thế trong việc khai triển câu hỏi hữu thể? Hiện vật nào là hiện vật mẫu và trong ý nghĩa nào nó có ưu thế (8)?

Nếu câu hỏi về hữu thể phải được minh nhiên đặt ra và phải được hoàn thành trong tính trong suốt của nó, thì một khai triển câu hỏi này theo những giảng giải cho tới giờ, đòi hỏi một cắt nghĩa cách thái nhìn hữu thể, am hiểu và lãnh hội cách ý niệm ý nghĩa, đòi hỏi việc sửa soạn khả thể chọn lựa đúng đắn hiện vật mẫu, đòi hỏi khai triển cách thể đạt tới hiện vật này cách trung thực. Hay nhìn, hiểu và quan niệm, chọn lựa, đạt tới là những thái độ cấu tạo của câu hỏi và bởi đó là những cách thái hữu của một hiện vật xác định, của hiện vật mà chính chúng ta, những người tra vấn, luôn là. Sự khai triển câu hỏi hữu thể như vậy muốn nói: làm trong suốt một hiện vật - hiện vật đặt vấn đề - trong hữu thể của nó. Tra vấn của câu hỏi này, xét như là một cách thái hữu của một hiện vật, chính yếu được xác định từ cái được tra vấn về trong hiện vật - từ hữu thể. Hiện vật này, mà chính chúng ta luôn là và mà ở trong số các hiện vật khác có khả thể hữu của tra vấn, được chúng ta gọi là hiện thể (9). Việc đặt câu hỏi minh nhiên và trong suốt về ý nghĩa của hữu thể đòi hỏi một cắt nghĩa đầy đủ đi trước về một hiện vật (hiện thể) xét về hữu thể của nó.

Martin HEIDEGGER, *Hữu thể và Thời gian*, §2, t.5-7.

1. *Hữu thể và Thời gian sẽ chỉ ra rằng chân trời đó là thời gian.*
2. *Chính đối tượng mà câu hỏi đặt ra.*
3. *Không kể một câu chuyện/ một huyền thoại (như Hésiode ghi lại trong quyển Théogonie, một phổ hệ của chư thần).*
4. *Đó là: nghĩa của cái từ đó là gì*
5. *Đó là: hiện thể mà ta phải trao lời để tra vấn nó nhân ý nghĩa của hữu thể.*
6. *Như phương pháp hiện tượng luận đòi hỏi chính điều đó.*
7. *Xem chú thích số 1 nơi bài "Hiện thể và tiền giả định về chân lí" sau đây.*
8. *Cái "hiện vật mẫu" (étant exemplaire) đó, sẽ là Dasein, là "l'être-le-là" (hiện thể).*
9. *Về Dasein xin xem lại phần dẫn nhập và chú thích về Hữu thể và Thời gian.*

"Hiện thể", chủ đề của phân tích phổ sinh và điểm then chốt của hữu thể học trong Hữu thể và Thời gian (L'être-le-là, thème de l'analytique existentielle et clé de l'ontologie d' Être et Temps)

Ở đây Heidegger trình bày những nét cơ cấu đặc trưng nhất của hiện thể mà cách thực hiện hữu không gì khác hơn là xuất hiện (existence): cách thức hiện hữu của hữu thể người. Đó là một cách thức hiện

hữu không thể giản quy vào những loại hiện hữu giống như của mọi hiện thể khác. Con người có một cách thức hiện hữu độc nhất trong thể loại của nó. Cách thức hiện hữu rất đặc thù đó là cách thức của Dasein, của hiện-hữu-ở-đó, được gọi thế bởi vì nó có cách thức hiện hữu là phải hiện hữu ở đó (Da) nơi duy nhất có thể xảy ra (trong thời gian) sự khải lộ những sự vật của thế giới, về tha nhân và về tự thân. Những chiều kích hiện hữu chính của hiện thể là: 1) hiện hữu, trong đó gồm cả, một cách nghịch lý, yếu tính của nó; và, bởi đó: 2) ngã tính thường trực (l'à-chaque-fois-mienneté) của một hiện hữu trong đó luôn luôn đến lượt tôi phải trả lời bằng chính khả tính của tôi, dầu đó là theo cách trung thực hay không trung thực. Cách thức hiện hữu lạ lùng đó, bất định và đặc thù, sẽ được khảo cứu trong toàn bộ quyển sách trong mọi hình thái cụ thể của nó, là cái làm cho hữu thể người, tự bao giờ và mãi mãi, đối với chính mình, vẫn vừa gần gũi nhất, lại vừa xa xôi nhất.

Chính chúng ta luôn là hiện vật được đặt ra cho công việc phân tích. Hữu thể của hiện vật này luôn là hữu thể của tôi. Chính hiện vật này trong hữu thể của nó tương giao với hữu thể của nó. Như là hiện vật của hữu thể này hiện vật này luôn được giao phó cho hữu thể riêng tư của nó. Chính hữu thể là cái mà chính hiện vật này luôn liên hệ tới. Đặc tính này của hiện thể đưa tới hai điểm:

1. "Yếu tính" của hiện thể này nằm trong phải-hữu của nó. Yếu tính (essentia) của hiện vật này phải, nếu cách tổng quát có thể nói như thế, được quan niệm từ hữu thể của nó (esistentia) (1). Chính công việc của hữu thể học là bày tỏ rằng nếu chúng ta chọn tiếng hiện hữu để chỉ hữu thể của hiện vật này, tiếng này không có và không thể có ý nghĩ hữu thể học của từ ngữ cổ truyền existentia; existentia trên bình diện hữu thể học có nghĩa như là hữu-bản-hữu (2), một cách thể hữu chính yếu không xảy ra với hiện vật có tính cách hiện thể. Để tránh mọi lẫn lộn chúng ta luôn dùng kiểu nói có tính cách giải thích bản-vật-tính thay cho existentia và danh riêng tiếng hiện hữu chỉ xác định hữu thể của hiện thể.

"Yếu tính" của hiện thể nằm trong hiện hữu của nó (3). Theo đó những đặc tính có thể được trình bày nơi hiện vật này không phải là những "tính chất" bản hữu của một hiện vật bản hữu "xem ra" là thế, nhưng luôn là những cách thể phải hữu khả thể của hiện thể và chỉ như thế thôi (4). Như vậy nhan đề "hiện thể" mà chúng ta dùng chỉ hiện vật này, không diễn tả yếu tính của nó, như bàn, ghế, cây, nhưng diễn tả hữu thể của nó.

2. Hữu thể mà hiện vật này trong hữu thể của nó liên hệ với luôn là hữu thể của tôi. Như vậy hiện thể trên bình diện hữu thể học không bao giờ được lãnh hội như là trường hợp hay mẫu mực của một loại hiện vật như là bản vật. Hữu thể của bản vật này (5) thì "dừng dung" với nó, đúng hơn, bản vật "là" thể nào mà hữu thể của nó không thể dừng dung hay không dừng dung với nó. Phù hợp với của tôi tính của hiện thể việc bản tới hiện vật này luôn hàm chứa nhân vật đại danh từ: "tôi là", "anh là".

Và hiện thể luôn là hiện thể của tôi trong cách thể phải là thể này hay là thể khác. Hiện vật, mà trong hữu thể của nó liên hệ tới hữu thể này, tương quan với hữu thể của nó như là với khả thể riêng tư nhất của nó. Hiện thể luôn là khả thể của nó và nó không "có" khả thể đó chỉ như là một bản vật có tính chất. Và vì hiện thể chính yếu luôn là khả thể của nó, hiện vật này trong hữu thể của nó có thể "chọn lựa" chính nó, chinh phục được chính nó, nó có thể đánh mất nó hay không bao giờ chinh phục được hay chỉ chinh phục được cách bề ngoài của nó. Nó chỉ có thể đánh mất hay không còn có thể chinh phục chính nó trong phạm vi theo yếu tính của nó có thể trung thực, nghĩa là thích nghi hoá yếu tính này. Hai cách thái hữu này, trung thực tính và bất trung thực tính - những kiểu nói này được chọn thuận tuý vì lý do từ ngữ - đặt nền tảng trong việc hiện thể cách tổng quát được xác định bởi của-tôi-tính. Nhưng bất trung thực tính của hiện thể không hề có nghĩa mà hữu thể "ít hơn" hay một mức độ hữu thể

"thấp hơn". Trái lại bất trung thực tính có thể xác định hiện thể theo cụ thể tính đầy đủ nhất của nó trong hoạt động bị kích thích, lý thú, thỏa mãn của nó.

Hai đặc tính vừa được phác họa của hiện thể: một hàng ưu thế của "existentia" trước essentia và rồi của-tôi-tính đã bày tỏ rằng một phân tách hiện vật này được đặt ra trước một lãnh vực hiện tượng riêng biệt. Hiện vật này không và không bao giờ có cách thể hữu của bản vật trong lòng thể giới. Như vậy nó cũng không được đặt ra làm chủ đề trong cách thể người ta tìm thấy bản vật. Con đường đúng đắn đạt tới hiện vật chủ đề thì ít hiển nhiên đến nỗi việc xác định con đường này là một thành phần chính yếu của phân tách hữu thể học về hiện vật này. Khả thể đưa tới am hiểu của hiện vật này thành công hay thất bại với việc hoàn thành con đường tiến tới hiện vật này. Dù phân tích có thể còn rất tạm thời, nó đã luôn luôn đòi hỏi một khởi điểm đúng đắn có bảo đảm.

Martin HEIDEGGER, *Hữu thể và Thời gian*, §9, t.41-44.

- 1. Nghĩa là từ hiện hữu của nó, nhưng không phải theo nghĩa của sự kiện hữu thể đơn thuần: theo nghĩa hiện hữu trong thời gian.*
- 2. Sự kiện đơn giản có mặt ở đó với tư cách đối vật.*
- 3. Từ đó phát sinh công thức của Sartre: Hiện hữu đi trước yếu tính (l'existence précède l'essence).*
- 4. Những cách thể hiện hữu của hiện thể không phải là những đặc tính mà nó có, mà là những khả tính mà nó "là"*
- 5. Đó là hiện-thể-đó-trước-mặt (l'étant-là-devant).*

"Hiện thể" và tiền giả định về chân lý (L'être-le-là et la présupposition de la vérité)

Hiện thể, mà cách thể hiện hữu hệ tại chỗ phải hiện hữu ở đó, nó cho ra một kinh nghiệm mang thời tính về sự xuất hiện, hay biểu hiện của các sự vật, thì bởi chính sự kiện đó (ipso facto) bị phơi bày, hay "khai mở" cho sự khải lộ của các sự vật. Theo nghĩa này, mọi hiện hữu người vận động, ít hay nhiều minh nhiên, trong một kinh nghiệm về chân lý mà nó có thể tự mở ra bằng tất cả "khai lộ tính" (Erschlossenheit - Ouverture) như là cho chính sự khải lộ của các sự vật (đó là "alètheia" của các triết gia Hy Lạp). Chính theo nghĩa này mà hiện thể, trong tư cách đó và do từ chính yếu tính của nó (nghĩa là hiện hữu trong thời tính) vận động thoải mái trong "tiền giả định về chân lý": tiền giả định theo đó, dầu nó biết hay không, là "có chân lý"

Như là được cấu tạo bởi khai lộ tính (1), hiện thể chính yếu ở trong chân lý. Khai lộ tính là một cách thể hữu chính yếu của hiện thể. "Có" chân lý chỉ trong phạm vi và bao lâu hiện thể là. Hiện vật chỉ được khám phá khi và chỉ khi khai lộ bao lâu hiện thể cách tổng quát là. Các định luật của Newton (2), nguyên tắc mâu thuẫn (3), chân lý tổng quát chỉ chân bao lâu hiện thể là. Trước khi hiện thể là và sau khi hiện thể không là nữa, không có chân lý, vì chân lý xét như là khai lộ tính, sự khám phá và sự được khám phá, khi đó không thể là. Trước khi những định luật của Newton được khám phá (4), chúng không "chân"; như thế không phải là chúng giả hay đúng hơn trở nên giả khi cách hiện vật học không

một sự chứng được khám phá nào có thể có nữa (5). "Sự giới hạn này" cũng không bao hàm một hạ giá chân hữu của "các chân lý".

Việc những định luật của Newton không đúng hay sai trước ông không có nghĩa là hiện vật (6) mà chúng bày tỏ đã không có trước đó. Nhờ Newton những định luật trở nên đúng, với chúng hiện vật trong chính nó có thể được đạt tới đối với hiện thể. Khi được khám phá hiện vật (7) bày tỏ ra như đã là trước đó. Cách thái hữu của "chân lý" là để khám phá như thế.

Việc có "những chân lý vĩnh cửu" chỉ có thể được minh chứng thoả đáng nếu người ta thành công trong việc bày tỏ rằng hiện thể đã và sẽ là trong mọi vĩnh cửu. Bao lâu còn thiếu chứng cứ này, câu nói vẫn còn là một quyết đoán tưởng tượng mà hợp pháp tính của nó không có được bởi việc nó là "niềm tin" chung của các triết gia.

Mọi chân lý, phù hợp với cách thể hữu chính yếu thuộc loại hiện thể của nó, thuộc về hữu thể của hiện thể (8). Phải chăng tính cách thuộc về này có nghĩa như: mọi chân lý đều chủ quan? Chắc chắn không, nếu người ta giải thích "chủ quan" như là "được đặt trong sở thích của chủ thể". Vì khám phá, theo ý nghĩa riêng tư nhất của nó, rút phát triển ra khỏi những sở thích "chủ quan" và mang hiện thể khám phá ra trước chính hiện vật. Và chỉ vì "chân lý", xét như là khám phá, là một cách thể hữu của hiện thể, nó có thể được rút ra khỏi sở thích của hiện thể. Cả "phổ quát tính" của chân lý thuần túy bắt rễ nơi việc hiện thể có thể khám phá và giải thoát hiện vật trong chính hiện vật. Chỉ như thế hiện vật này trong chính nó có thể bó buộc mọi phát biểu có thể có về nó, nghĩa là mọi bày tỏ nó ra. Phải chăng chân lý, được hiểu đúng đắn, bị đụng chạm ít nhất bởi việc nó cách hiện vật học chỉ có thể có trong "chủ thể" và nảy sinh và biến mất với hữu thể của chủ thể này.

Từ cách thể hữu được quan niệm cách hiện hữu của chân lý, ý nghĩa của sự giả thiết chân lý cũng có thể được am hiểu. Tại sao chúng ta phải giả thiết rằng có chân lý? "Giả thiết" có nghĩa là gì? "Phải" này và "chúng ta" muốn nói gì? "Có chân lý" muốn gì? "Chúng ta" giả thiết chân lý, vì "chúng ta", đang ở trong cách thể hữu của hiện thể, ở "trong chân lý". Chúng ta không giả thiết nó như một cái gì "ở ngoài" và "bên trên" chúng ta mà chúng ta giao hảo với bên cạnh "các giá trị" khác. Chúng ta không giả thiết "chân lý", nhưng chính chân lý cách hữu thể học tổng quát làm cho có thể có việc chúng ta có thể là như thể chúng ta "giả thiết" một cái gì đó. Chỉ chân lý làm cho cái gì đó như sự giả thiết có thể có (10).

"Giả thiết" muốn nói gì? Hiểu cái gì đó như là nền tảng của hữu thể của một hiện vật khác. Am hiểu như thế về hiện vật trong những tương quan hữu thể của nó chỉ có thể có trên nền tảng của khai lộ tính, nghĩa là của hữu-khám-phá của hiện thể. Giả thiết "chân lý" như vậy có nghĩa là hiện chân lý như là cái gì đó hiện thể là. Nhưng hiện thể - điều này nằm trong tổ chức hữu thể như là ưu tư - đã luôn luôn ở trước mặt mình. Nó là hiện vật mà trong hữu thể của nó liên hệ tới khả hữu riêng tư nhất. Khai lộ tính và khám phá chính yếu thuộc về hữu thể và khả hữu của hiện thể xét như là hữu-tại-thể. Hiện thể liên hệ tới khả-hữu-tại-thể và nơi đó liên hệ tới bận tâm dự phòng khám phá hiện vật nội thể. Giả thiết căn nguyên nhất nằm trong tổ chức hữu thể của hiện thể như là ưu tư, trong hữu-ở-trước-mình. Vì giả thiết mình như thế thuộc về hữu thể của hiện thể, "chúng ta" cũng "phải", xét như là được xác định bởi khai lộ, giả thiết "chúng ta". "Giả thiết" nằm trong hữu thể này không tương giao với một hiện vật không thuộc loại hiện thể, một hiện vật được lãnh hội thêm vào, nhưng độc nhất với chính mình. Chân lý được giả thiết, hay "có", bởi đó hữu thể của chân lý phải được xác định có cách thể hữu hay ý nghĩa hữu của chính hiện thể. Chúng ta làm giả thiết chân lý. Vì nó đã "được làm" với hữu thể của "chúng ta"

rồi.

Chúng ta phải giả thiết chân lý, chân lý phải là như là khai lộ tính của hiện thể, cũng như là chính hiện thể như là luôn là hiện thể của tôi phải là. Điều đó thuộc về tình trạng bị quăng ném chính yếu của hiện thể trong thế giới. Phải chăng hiện thể đã có lần tự do quyết định, và sẽ có lần quyết định xem nó muốn đi vào trong "hiện thể" hay không? "Tự tại" không thể thấy tại sao hiện vật phải được khám phá, tại sao chân lý và hiện thể phải là. Sự phi bác thông thường của hoài nghi thuyết và của sự chối bỏ hữu thể hay sự có thể được tri thức của "chân lý" vẫn đứng ở nửa đường. Cái gì nó bày tỏ trong lập luận hình thức chỉ là việc chân lý, nếu được phán đoán, đã được giả thiết. Điều đó dựa vào việc chân lý thuộc về phán đoán và sự bày tỏ, theo ý nghĩa của nó, là một khám phá. Như thế người ta vẫn không làm sáng tỏ tại sao phải như thế và đâu là nền tảng hữu thể học cho tương quan hữu thể học thiết yếu giữa phát biểu và chân lý. Cũng thế cách thế hữu của chân lý và ý nghĩa của giả thiết và những nền tảng hữu thể học của nó nơi chính hiện thể vẫn hoàn toàn tăm tối. Ngoài ra người ta không nhận biết rằng dù không có ai phán đoán, chân lý vẫn đã được giả thiết, trong phạm vi cách tổng quát hiện thể là.

Không thể phi bác một người hoài nghi, cũng như không thể "chứng tỏ" hữu thể của chân lý. Không cần phải phi bác người hoài nghi, nếu ông thực sự là, trong cách thế phủ định chân lý. Trong phạm vi ông là và đã am hiểu mình trong hữu thể này, ông đã thủ tiêu hiện thể và với chính chân lý trong niềm thất vọng của tự tử. Sự cần thiết của chân lý không thể được chứng tỏ, vì hiện thể đối với chính nó không thể bị đặt dưới chứng cứ. Sự có "chân lý vĩnh cửu" cũng ít được chứng minh như sự - điều này những phi bác của hoài nghi thuyết, mặc dù chúng được thực hiện, trong nền tảng vẫn tin tưởng - đã bao giờ "có" một người hoài nghi "thực sự". Có lẽ có nhiều người hoài nghi "thực sự" hơn là sự ngây thơ của những tìm kiếm hình thức - biện chứng, lừa đảo và chống lại "hoài nghi thuyết" muốn chấp nhận.

Martin HEIDEGGER, *Hữu thể và Thời gian*, §44C, t.226-228.

1. Thành ngữ này của François Vezin. Khi dịch *Sein und Zeit* sang tiếng Pháp, Vezin dùng từ *Ouverture* để dịch *Erschlossenheit*: chiều kích hiện hữu theo đó hiện thể "mở phôi cho" sự xuất hiện của chính hữu thể.

2. Những định luật về vận vật hấp dẫn và cơ học thiên thể.

3. Nguyên lý mâu thuẫn theo Leibniz (Đơn tử luận)

4. Quyển *Philosophiae naturalis principia mathematica* của Newton xuất hiện năm 1687.

5. Nghĩa là trong lòng một hiện thể (Hy Lạp: *on*, *ontos*).

6. Thí dụ: Thái dương hệ.

7. Chẳng hạn: Lực vận vật hấp dẫn.

8. Theo nghĩa chính trong lòng cái đó của hữu-thể-ở-đó mới có thể xảy ra sự xuất hiện của hữu thể.

9. Nghĩa là bao lâu mà nó xảy ra trong lòng một hiện thể thật cụ thể.

10. Chúng ta chỉ có thể tiếp thu chân lý với điều kiện tiên giả định rằng chính hữu thể tự biểu lộ ra cho chúng ta, tự bao giờ và mãi mãi, theo cách nào đó.

Sự am hiểu ý nghĩa của hữu thể từ sự am hiểu thời gian (L'entente du sens de "être" à partir de celle du "temps")

Ý nghĩa tối hậu của tồn sinh người (của hiện thể) là niềm ưu tư (le souci) nó đến "nhập ngũ" vào trong cơ cấu hữu thể học của thời tính (la structure ontologique de la temporellité) - nói cách khác là trong cơ cấu thời tính (la structure temporelle) của một hữu thể không chỉ "trong thời gian" như một sự vật, nhưng như một hữu thể ưu tư về "thân phận tử vong" của mình (un être qui se soucie de sa condition mortelle). Cái thời tính này là sự kiện một hữu thể, trong suốt cuộc hành trình tồn sinh, từ yếu tính, không ngừng bị đứt ra một cách bất khả quy hồi khỏi cuộc trùng phùng với tự thân (la coïncidence avec soi-même) trong khoảnh khắc. Hiện hữu của nó, theo nghĩa là "xuất-tồn" (ex-sistence) cũng là "thoát-tĩnh" (ex-statique), bị ám ảnh trong từng mỗi khoảnh khắc bởi quá khứ và tương lai, trên những cách thức khác nhau của "khả tính", của "tự do", của "lầm lỗi", của "xao xuyên" - chính giữa lòng chân trời thời hướng đó như là hữu-thể-hướng-tử (Sein-zum-Tode, être-envers-la-mort) nên luôn luôn nơi con người có sự hội thông, am hiểu về ý nghĩa của hữu thể. Đó là lý do tại sao hữu thể không bao giờ nên được giải minh bằng cách khác hơn là bằng những từ ngữ của thời gian. Đó là chủ đề trung tâm của tác phẩm Hữu thể và Thời gian. Từ đó phát sinh ý nghĩa, minh nhiên ở cuối bản văn, về một thời tính của hữu thể, theo đó ý nghĩa thời gian của hữu thể cuối cùng có thể đến từ chính hữu thể (chứ không phải từ con người!)

Chúng ta sẽ bày tỏ ý nghĩa của hữu thể của hiện vật được gọi là hiện thể là thời tính (1). Sự bày tỏ này phải được xác nhận trong giải thích lại các cơ cấu đã được mô tả tạm thời của hiện thể xét như là chúng là những cách thái của thời tính. Tuy nhiên cốt nghĩa hiện thể như là thời tính này không đủ đưa lại một trả lời cho câu hỏi về ý nghĩa của hữu thể tổng quát. Nhưng dù sao nó cũng chuẩn bị căn bản cho việc thủ đắc câu trả lời này.

Chúng ta đã bày tỏ cách ám chỉ: một hữu thể tiền hữu thể học (2) như là tổ chức hiện vật học (3) thuộc về hiện thể. Hiện thể là trong cách thể phải am hiểu, khi đang là, một cái gì đó như hữu thể. Khi giữ vững tương quan này chúng ta sẽ bày tỏ rằng cái mà từ đó hiện thể tổng quát có thể am hiểu và cắt nghĩa một cái gì như hữu thể là thời gian. Thời gian phải được phơi bày ra ánh sáng và lãnh hội trung thực như là chân trời của mọi am hiểu và cắt nghĩa hữu thể. Để điều đó được rõ ràng cần phải có một cắt nghĩa căn nguyên về thời gian như là chân trời của sự am hiểu hữu thể phát xuất từ thời tính như là hữu thể của hiện thể am hiểu hữu thể (4). Đồng thời trong toàn thể công việc này bao hàm đòi hỏi tách ý niệm thời gian đã thủ đắc được như thế khỏi am hiểu thông thường về thời gian, am hiểu này trở nên rõ ràng trong việc cắt nghĩa thời gian như được cô đọng trong ý niệm thời gian cổ truyền vẫn được duy trì từ Aristoteles cho tới Bergson. Ở đó cũng phải làm sáng tỏ việc ý niệm thời gian này mà am hiểu thông thường về thời gian nảy sinh từ thời tính như thế nào. Như thế ý niệm thông thường thời gian được trả lại quyền hạn độc lập của nó, trái với luận đề của Bergson, luận đề xem thời gian thông thường là không gian.

"Thời gian" từ xưa giữ nhiệm vụ làm tiêu chuẩn hữu thể học hay đúng hơn hiện vật học (3) cho sự

phân biệt ngay ngò các lãnh vực khác nhau của hiện vật. Người ta tách hiện vật "thời gian" (các tiến trình thiên nhiên và các biến cố lịch sử) khỏi hiện vật "vô thời gian" (các tương quan không gian và số đếm). Người ta có thói quen phân biệt ý nghĩa "vô thời gian" của các mệnh đề khỏi diễn tiến "thời gian" của sự phát biểu chúng. Hơn nữa người ta tìm thấy một "vực thẳm", mà người ta cố gắng vượt qua, giữa hiện vật "thời gian" và vĩnh cửu "siêu thời gian". "Thời gian" ở đây luôn muốn nói cũng giống như đang là "trong thời gian", một sự xác định thực ra cũng khá là tầm tót. Sự kiện vẫn là: thời gian, trong ý nghĩa "trong thời gian", giữ nhiệm vụ tiêu chuẩn phân biệt các lãnh vực hữu thể. Cho tới giờ người ta không tra vấn và khảo cứu (6) xem làm thế nào thời gian tiến tới nhiệm vụ hữu thể học đặc biệt này và đồng thời có quyền hạn vào một cái gì đó như thời gian lại có thể giữ nhiệm vụ tiêu chuẩn như thế và hơn nữa việc sử dụng thời gian cách hữu thể học ấu trĩ có tương xứng với tầm quan trọng hữu thể học khả thể đích thực của nó không? Một cách nào đó "thời gian", đứng trong chân trời của sự am hiểu thời gian thông thường, đã "tự nó" đạt tới nhiệm vụ hữu thể học "hiển nhiên" và cho tới bây giờ vẫn duy trì nhiệm vụ đó.

Bởi thế trên căn bản của câu hỏi về ý nghĩa của hữu thể được khai triển đầy đủ cần bày tỏ việc khả vấn trung tâm của tất cả hữu thể học ăn rễ như thế nào trong hiện tượng thời gian được nhìn đúng và cắt nghĩa đúng.

Nếu hữu thể phải được hiểu từ thời gian và nếu các cách thái khác nhau và những phái sinh của hữu thể thực sự có thể được am hiểu trong những biến thái và những phái sinh của chúng theo thời gian, thì bởi đó chính hữu thể - không phải chỉ hiện vật như là hiện vật "trong thời gian" - phải được tìm thấy rõ ràng trong đặc tính "thời gian" của nó. Nhưng khi đó "thời gian" không còn chỉ muốn nói "đang là trong thời gian". Ngay cả "vô thời gian" và "siêu thời gian" cũng là "thời gian" xét theo hữu thể của chúng (8). Và điều này lại không chỉ trong một cách thể của một khiếm khuyết so với một "cái có tính cách thời gian" xét như hiện vật "trong thời gian", nhưng trong một ý nghĩa tích cực chắc chắn còn phải được soi sáng. Vì kiểu nói "thời gian" trong sự sử dụng tiền triết học và triết học chất đầy ý nghĩa chúng ta vừa nói và vì kiểu nói đó trong những khảo cứu sau đây được dùng trong một ý nghĩa khác, chúng ta gọi là xác định tính thời gian (9) xác định tính ý nghĩa căn nguyên mà hữu thể và các đặc tính và các thái của nó nhận được từ thời gian. Theo đó công việc hữu thể học nền tảng của giải thích về hữu thể như là thế nào bao gồm, việc khai triển thời gian tính (10) của hữu thể. Chính việc trình bày khả vấn thời gian tính trước nhất đưa lại câu trả lời cụ thể cho câu hỏi về ý nghĩa của hữu thể.

Vì hữu thể chỉ có thể được lĩnh hội chiều theo thời gian, câu trả lời cho câu hỏi hữu thể không thể nằm trong một mệnh đề đơn độc và mù quáng. Câu trả lời không bao hàm trong việc lập lại cái nó phát biểu theo mệnh đề, nhất là khi nó như là kết quả trôi nổi được truyền lại cho một nhận thức đơn thuần về một "quan điểm" có lẽ tách khỏi cách thể bàn luận vấn đề từ trước cho tới giờ. Việc câu trả lời có "mới" là một việc ngoài vấn đề và không có gì quan trọng cả. Cái tích cực nơi câu trả lời phải nằm trong việc nó đủ xưa để hiểu được những khả thể "người xưa" đã chuẩn bị. Câu trả lời, theo ý nghĩa riêng tư nhất của nó, đưa lại một chỉ dẫn cho việc khảo cứu hữu thể học cụ thể mới bắt đầu trong lòng chân trời được khai triển - và nó chỉ đưa lại điều đó...

Martin HEIDEGGER, *Hữu thể và Thời gian*, §5, tr.17-19.

1. Zeitlichkeit - La Temporalité: thân phận trong thời gian của hiện thể như là "xuất tồn thoát tĩnh" (ex-sistence ex-statique).

2. Nó luôn luôn đã có một am hiểu mặc nhiên về ý nghĩa của hữu thể.
3. Nghĩa là trong cơ cấu của hữu thể cụ thể.
4. Ở đó hữu thể luôn luôn được hiểu theo những từ ngữ của thời gian (như là cái gì tồn tại, cái gì vĩnh cửu, cái gì diễn tri trong thời gian v.v...): vậy là từ thời tính của hiện thể.
5. Nó được dùng làm tiêu chuẩn phân biệt những vùng khác nhau của hiện thể.
6. Cách thám cứu mới này, chính Hữu thể và Thời gian sẽ đưa vào áp dụng.
7. Nhưng "thời gian" theo một ý nghĩa khác hẳn so với thời tính của tồn sinh.
8. "Phi thời", thực vậy, chỉ có nghĩa là do đối chiếu với thời gian.
9. Cái gì là "thời gian" (temporal) thuộc về ý nghĩa của chính hữu thể, cái gì là "thời gian" (temporel) thuộc về thời tính của tồn sinh.
10. Vậy là "thời tính của hữu thể" (la temporalité de l'être) được phân biệt với thời tính của hiện thể (la temporelité de l'être-le-là)

NHỮNG TÁC PHẨM Ở KHÚC QUANH

(Les oeuvres du tournant)

Sự cần thiết của khúc quanh (hay sự chuyển đảo trên lộ trình tư tưởng) được cảm nhận từ trên con đường của Hữu thể và Thời gian, nên không có gì ngạc nhiên là hầu như toàn bộ những tác phẩm khác của Heidegger được dành cho việc tạo nên khúc quanh đó và việc khởi công cho tư tưởng khác - hay trong một khởi đầu khác của tư tưởng, do điều mà Heidegger gọi là "tư tưởng về Hữu thể" tạo ra. Tư tưởng này không còn đi theo hướng phương pháp của "hữu thể học căn bản" (l'ontologie fondamentale) và của "phân tích pháp phổ sinh" (l'analytique existentielle) nữa, mà nó ngược dòng lịch sử của hữu thể (Geschichte des Seyns - Histoire de l'être) tự đề ra bốn phận phải quay về với điều mà các nhà tư tưởng lớn của lịch sử siêu hình học Tây phương còn bỏ rơi trong tình trạng "chưa suy tư đến" trong chân trời tư tưởng của họ, và tiến bước về một thứ "hình học vị tướng của hữu thể" (une topologie de l'être) và một thứ "hiện tượng học về cái phi biểu kiến" (une phénoménologie de l'inapparent), đi đến cao điểm trong tư tưởng về Lai tính (Ereignis - Événement) từ đó phát sinh cuộc phối hợp tự nguyên sơ giữa con người và hữu thể. Ngay từ năm 1928, những giáo trình và những ấn phẩm của Heidegger, với tư cách này hay tư cách khác, được dành cho việc khởi công cho "tư tưởng về hữu thể" đó. Vấn đề không còn là suy tư về hữu thể từ "tồn thể thoát tĩnh" (existence ex-statique) mà là suy tư "từ chân lý của hữu thể", rồi "từ Lai thể", sự tương thuộc giữa con người và hữu thể ngay giữa lòng sự khác biệt giữa hữu thể và hiện thể (khác biệt hữu thể học). Ở đây không thể đưa ra một ý tưởng về độ rộng và độ phức tạp, ngay cả chỉ số lượng những bài khảo luận, diễn thuyết, bài giảng, tiểu luận v.v... tạo thành sườn bên kia của con đường tư tưởng Heidegger, khởi đi từ Siêu hình học là gì? (Was ist Metaphysik?) và Kant và vấn đề Siêu hình học (Kant und das Problem der Metaphysik) vào năm 1929. Chúng tôi cũng không thể giới thiệu phần giải minh thi ca của ông trong tương quan với

tư tưởng, và nhất là, sự tinh tế nơi những kiến giải của Heidegger về những nhà tư tưởng lớn trong lịch sử siêu hình học theo quan điểm "lịch sử của hữu thể".

THƯ VỀ NHÂN BẢN CHỦ NGHĨA

(Brief ber den Humanismus _ Lettre sur l'humanisme)

** Trích đoạn dưới đây mượn từ bản dịch của Trần Xuân Kiêm, in lại trong Tác phẩm Triết học của Heidegger, Nxb Đại học Sư Phạm, 2004.*

Thư về nhân bản chủ nghĩa là một lá thư dài của Heidegger gửi cho triết gia Pháp Jean Beaufret vào mùa thu năm 1946, nhằm giải minh một số những câu hỏi do Jean Beaufret đặt ra trong một lá thư trước. Đây là các câu hỏi:

1) Làm thế nào tái ban cho chủ nghĩa nhân bản một ý nghĩa? 2) Tương quan giữa một khoa tính thể học (Ontologie) với một khoa đức lý học (Ethik) khả hữu được quan niệm như thế nào? 3) Làm thế nào để cứu vãn yếu tố phiêu lưu vốn không được cur mang trong một công cuộc su tầm, song không vì thế mà biến triết học thành một phiêu lưu lãng đãng?

Xét về niên biểu, thì bức thư nằm giữa cuốn Erläuterungen zu Hoelderlins Dichtung (giải minh thơ Hoelderlin) in năm 1944, và tập Holwege (Đường đi trong rừng) ấn hành năm 1950, nghĩa là nằm vào giai đoạn mà phần lớn những tác phẩm chủ yếu của tư tưởng Heidegger đã trở thành quen thuộc với độc giả. Vì lẽ đó, mặc dầu tiêu đề bức thư là vấn đề nhân bản chủ nghĩa, song tất cả nội dung bức thư đã dàn trải bao quát tất cả những chủ điểm suy tư căn bản của triết gia.

Có thể nói, theo một nghĩa nào đó, Thư về nhân bản chủ nghĩa là bản tóm lược cô đọng nhất của Heidegger về chính lộ trình tư tưởng của mình. Ta không thể lĩnh hội trọn vẹn những gì được bày tỏ trong bức thư, nếu như trước đó, đã không bước đi trên con đường tư tưởng của tác giả. Ngược lại, bức thư cùng với phần Nhập đề cuốn Was ist Metaphysik? (Siêu thể học là gì?) vẫn được xem là phần dẫn nhập thích hợp vào phương trời tư tưởng của Sein und Zeit (Tính thể và Thời thể).

Chúng ta vẫn còn chưa suy tư cho đủ rõ ràng quyết liệt về thể tính của động hành (Handeln). Ta chỉ biết động hành như là sự sản xuất ra một hậu quả. Thực tại tính của hậu quả đó được thẩm định tùy theo ích dụng nó mang đến. Nhưng thể tính của hành động là tự thành. Tự thành có nghĩa là: dàn trải một sự vật trong sự viên mãn của thể tính của nó, đạt đến sự viên mãn này, producere. Vậy chỉ có thể được thành tự đúng nghĩa, những gì đã hiện thể. Thế nhưng cái "hiện thể" trước nhất, chính là Tính thể. Tư tưởng thành tự mối tương quan giữa Tính thể (Sein) và Thể tính (Wesen) của con người. Tư tưởng không tự mình kiến tạo hay sản xuất nên mối tương quan vừa nói. Tư tưởng chỉ diễn bày mối tương quan ấy với Tính thể, như cái được Tính thể quy hồi dâng tặng cho chính Tư tưởng. Quà tặng đó hệ tại ở chỗ: trong Tư tưởng, Tính thể đi đến với ngôn ngữ. Ngôn ngữ là Mái nhà an cư của Tính thể. Trong chốn an cư này, con người cư ngụ. Tư tưởng gia và thi nhân là những kẻ canh giữ nơi chốn an cư này. Sự canh giữ của họ là sự thành tự tính chất khai mở (Offenbarkeit) của Tính thể, với tư cách là: do ngữ ngôn của họ, họ mang đến cho ngôn ngữ tính chất khai mở nói trên, và bảo trì tính chất đó trong ngôn ngữ. Thoạt tiên, Tư tưởng không được thăng cấp thành hành động chỉ do sự kiện là có một hậu quả phát sinh từ tư tưởng hoặc tư tưởng được áp dụng vào một cái gì đó. Tư tưởng hành động với tư cách là Tư tưởng tư tưởng. Hành động này có lẽ là hành động đơn giản nhất, đồng thời cũng cao tuyệt

nhất, vì nó liên hệ đến tương quan giữa Tính thể với con người. Thế nhưng, mọi hiệu năng thiết thực đều nằm trong Tính thể, và từ Tính thể, đi đến Vật hiện thể (das Seiende). Trái lại, Tư tưởng tự để cho mình được triệu vời kêu gọi bởi Tính thể để nói lên chân lý của Tính thể. Tư tưởng thành tựu sự phóng tâm buông thả đó. Tư tưởng là l'engagement par l'Être pour l'Être. Tôi không biết ngôn ngữ có thể nào hợp nhất hai chữ par và pour nói trên trong một định thức duy nhất như sau đây hay chẳng: penser c'est l'engagement de l'Être. Ở đây, hình thái sở-thuộc-cách "de l'..." phải biểu thị rằng sở-thuộc-cách đó vừa mang tính chất chủ quan vừa khách quan. Nhưng, do cơ duyên nghi ngẫm, "chủ thể" chủ quan và "khách thể" khách quan đều là những hạn từ không chính của khoa siêu hình học - dưới những hình thái của "luận lý học" và "ngữ pháp học" Tây phương, khoa siêu hình học này đã sớm tràn ngập lối giải thích về ngôn ngữ. Những gì còn bị che đậy phong kín trong một biến cố như thế, hiện nay chúng ta mới chỉ có thể phảng phất cảm được một ít mà thôi. Sự giải phóng ngôn ngữ khỏi những trói buộc của ngữ pháp, nhằm đến một phối kết các tố chất có tính cách uyên nguyên hơn, được giao phó cho tư tưởng và thi ca. Tư tưởng không phải chỉ là l'engagement dans l'action vì và bởi vật hiện thể theo nghĩa thực thể của hoàn cảnh hiện tại. Tư tưởng là l'engagement bởi và vì chân lý của Tính thể, một Tính thể kinh qua một dòng lịch sử chẳng hề kết thúc, nhưng luôn nằm trong trạng thái đợi chờ. Lịch sử của Tính thể (Die Geschichte der Seins) nâng đỡ và quy định mọi condition et situation humaine. Nếu chúng ta chỉ muốn học thể nghiệm một cách thuần túy cái thể tính nói trên của Tư tưởng mà chúng ta vừa nhắc đến, nghĩa là muốn thành tựu thể tính ấy, thì chúng ta phải tự mình giải phóng khỏi lối giải thích có tính cách kỹ thuật về tư tưởng, bắt nguồn từ tận thời Platon và Aristote. Vào thời đại này, chính Tư tưởng mang giá trị của Techne, Tư tưởng là quá trình của sự phản tỉnh nhằm phục vụ cho tác hành (Tun) và sản hành (Machen). Nhưng lúc bấy giờ, sự phản tỉnh đã được khảo sát từ quan điểm của praxis và poesis. Chính vì lý do đó, nếu xét trong tự thân, Tư tưởng không mang tính chất "thực hành". Như vậy, lối xác định đặc tính Tư tưởng như là theoria và sự quy định hành vi tri thức như là thái độ "lý thuyết", đã xuất hiện giữa lòng một lối giải thích nặng chất "kỹ thuật" về Tư tưởng. Lối giải thích này là một mưu định nhằm giữ cho Tư tưởng một sự tự lập đối diện với động hành (Handeln) và tác hành (Tun). Kể từ đó, triết học luôn thấy cần thiết phải tự biện chính cho mình trước những "khoa học". Triết học nghĩ rằng mình sẽ đạt đến mục tiêu ấy một cách chắc chắn hơn bằng cách tự nâng mình lên hàng một khoa học. Nhưng cố gắng này là sự bỏ rơi thể tính của Tư tưởng. Triết học bị vây đuổi trong nỗi sợ hãi mình sẽ bị mất đi sự kính trọng và giá trị, nếu mình không phải là khoa học. Người ta thấy đó như một khiếm khuyết được đồng hoá với một tính-chất-phi-khoa-học. Tính thể với tư cách là tố chất (das Element) của Tư tưởng đã bị bỏ rơi vào quên lãng trong lối giải thích có tính chất kỹ thuật về Tư tưởng. Khoa "luận lý học" là sự chuẩn phong cho lối giải thích này, lối giải thích được thực hành mạnh mẽ ngay từ thời những nguy luận gia và thời Platon. Người ta phán xét Tư tưởng theo một tiêu chuẩn không thích hợp với Tư tưởng. Lối phán đoán này tương tự phương sách nhằm thẩm định thể tính và tài lực của loài cá căn cứ vào khả năng sống trên đất liền của cá! Kể từ lâu, từ quá lâu rồi, Tư tưởng đã bị thảm bại trên đất liền. Giờ đây, có thể nào gọi nỗ lực nhằm đặt định lại Tư tưởng trong tố chất uyên nguyên của Tư tưởng là "chủ trương phi lý" hay chẳng?

Những câu hỏi ông đã nêu ra trong bức thư sẽ được soi sáng dễ hơn trong một cuộc đàm đạo trực tiếp. Còn trong một bản văn, Tư tưởng dễ đánh mất tính chất uyên chuyển năng động của mình. Nhưng nhất là trong một bản văn, Tư tưởng phải hết sức khó khăn mới có thể động cập đến tính chất đa dạng của những chiều hướng riêng cho lãnh vực của Tư tưởng. Khác biệt với các khoa học, tính chất nghiêm mật của tư tưởng chẳng phải chỉ nằm trong sự chính xác tiền chế của những ý niệm, nghĩa là trong cái kỹ-thuật-mang-chất-lý-thuyết của những ý niệm. Tính chất nghiêm mật của Tư tưởng nằm ở chỗ: ngữ ngôn chỉ lưu trì thuần túy trong tố chất của Tính thể và để cho ngự trị cái gì đơn giản trong những chiều

hướng đa diện của Tính thể. Nhưng, đáng khác, sự việc được viết ra thành chữ lại công hiến cho ta sự cường chế thiện ích của một sự lĩnh hội tinh tảo nhờ vào ngôn ngữ. Hôm nay, tôi chỉ muốn tách riêng ra một trong những câu hỏi của ông. Sự khảo sát câu hỏi này có thể sẽ chiếu rọi tia sáng lên những câu hỏi còn lại.

Ông hỏi tôi: Comment redonner un sens au mot "Humanisme"? : làm thế nào để tái ban cho danh từ "Nhân bản chủ nghĩa" một ý nghĩa? Tôi tự hỏi có cần phải như vậy chẳng. Tại ương gây ra do những nhãn hiệu loại này chưa đủ rõ ràng lắm rồi sao? Cố nhiên, từ lâu rồi, người ta đã hồ nghi những thứ "chủ nghĩa". Nhưng thị trường công luận vẫn không ngớt kêu đòi những chủ nghĩa mới. Và bao giờ người ta cũng sẵn sàng thoả mãn lời đòi hỏi đó. Những chữ như "luận lý học", "đạo đức học", "vật lý học" tự chúng chỉ xuất hiện vào lúc mà Tư tưởng uyên nguyên đã đến buổi suy tàn. Vào thời đại huy hoàng của họ, những người Hy Lạp đã tư tưởng mà không cần dùng đến những nhãn hiệu loại trên. Họ còn chẳng gọi Tư tưởng là "triết học" nữa. Tư tưởng bắt đầu suy đồi khi Tư tưởng tách xa tổ chất của mình. Tổ chất (das Element) là cái mà khởi từ đó, Tư tưởng mới có thể là Tư tưởng. Tổ chất chính là cái-có-tiềm-năng: tổ chất chính là tiềm năng khả thể. Tổ chất kết liên với Tư tưởng và như thế, đưa dẫn Tư tưởng về với thể tính của Tư tưởng. Nói gọn lại, Tư tưởng là Tư tưởng về của Tính thể. Sở-thuộc-cách vừa dùng đó có hai nghĩa. Tư tưởng là của Tính thể với tư cách: được Tính thể triệu vời kêu gọi, Tư tưởng thuộc vào Tính thể. Đồng thời Tư tưởng là Tư tưởng về Tính thể với tư cách thuộc vào Tính thể, Tư tưởng lắng nghe Tính thể. Tư tưởng là cái mà nó là, tùy theo nguyên lai tính yếu của Tư tưởng: với tư cách thuộc vào Tính thể, Tư tưởng lắng nghe Tính thể. Tư tưởng là hay Tư tưởng hiện thể, có nghĩa: tùy theo định phận của mình, Tư tưởng đã luôn luôn kết liên và ôm siết tính thể của mình. Kết liên ôm siết một "sự vật" hoặc một "con người" trong thể tính của chúng, có nghĩa là yêu thương hay khao khát sự vật hoặc con người. Nếu suy tưởng sự khao khát ấy một cách uyên nguyên hơn, thì sự yêu thương khao khát ấy có nghĩa là: hiến tặng ban phát thể tính. Một sự khao khát như thế là bản chất riêng tư của tiềm năng (Vermögen) một tiềm năng chẳng những chỉ có thể thực hiện điều này hay điều nọ, mà còn có thể làm cho "dàn bày phơi mở" một cái gì đó trong nguyên lai chân thực của nó, nghĩa là làm cho nó hiện thể. Khả năng của sự yêu thương khao khát là cái mà "nhờ" đó một cái gì có được tiềm năng riêng tư để hiện thể. Tiềm năng này chính là "khả thể", là cái mà thể tính của nó nằm trong sự khát khao. Do bởi sự khát khao ấy, Tính thể có khả năng Tư tưởng. Nó làm cho Tư tưởng thành khả hữu. Tính thể với tư cách là sự-khát-khao-tự-thành-tự-mình-trong-tiềm-năng, là "khả thể". Với tư cách là tổ chất, Tính thể là "sức mạnh trầm lặng" của tiềm năng yêu thương, nghĩa là của khả thể. Dưới sự xâm lăng thống ngự của "luận lý học" và "siêu hình học", những chữ "khả thể" và "khả thể tính" của chúng ta thực ra chỉ được suy tưởng đến trong sự đối nghịch với "thực tại tính", nghĩa là khởi từ một lối giải thích nhất định - lối giải thích siêu hình - về Tính thể được quan niệm như actus và potentia, sự đối nghịch được người ta đem đồng hoá với sự đối nghịch giữa existentia và essentia. Khi nói đến "sức mạnh trầm lặng của khả thể", tôi không có ý muốn hiểu khả thể đó là possibile của một possibilitas chỉ được biểu tượng ra, cũng chẳng phải là potentia như là essentia của một actus của existentia, nhưng tôi muốn hiểu đây là chính Tính thể; trong khao khát yêu thương của nó, Tính thể này có tiềm năng đối với Tư tưởng và do đó, đối với thể tính của con người, nghĩa là có tiềm năng đối với mối tương quan giữa con người và Tính thể. Có tiềm năng điều động một sự vật ở đây có nghĩa là: gìn giữ sự vật đó trong thể tính của nó, duy trì sự vật đó trong tổ chất của nó.

Một khi Tư tưởng xa lìa tổ chất của mình và do đó khởi sự suy đồi, thì Tư tưởng bù trừ sự mất mát ấy bằng cách tự phong cho mình một giá trị như là techne, như là khí cụ giáo dục, để rồi chẳng bao lâu, trở thành môn học của học đường và rớt cuộc, biến thành như là bộ môn văn hoá. Dần dà theo với thời

gian, triết học trở thành một kỹ thuật giải thích bằng những nguyên nhân tối hậu. Người ta không tư tưởng nữa mà chỉ bận tâm tới "triết học". Trong trò cạnh tranh nhau, lúc bấy giờ những mối bận tâm như thế phụng hiến cho công chúng dưới hình thức những "chủ nghĩa..." và đều nhắm đến chỗ tăng giá để cạnh tranh lẫn nhau. Uy quyền tối thượng của những nhãn hiệu loại đó, chẳng phải bởi tình cờ mà có. Uy quyền ấy, đặc biệt là trong thời hiện đại, dựa trên sự chuyên chế của đám đông quần chúng. Tuy thế, cái mà người ta gọi là "hiện sinh riêng tư" vẫn chưa phải là: là-con-người một cách tính yếu và tự do. Nó chỉ là một quyết tâm nhất mực trong sự phủ nhận những gì thuộc về đám đông công chúng. "Hiện sinh riêng tư" chỉ là một nhánh chiết tùy thuộc vào cây hiện sinh công cộng và chỉ tự nuôi sống mình nhờ sự tháo lui trước đời sống công cộng.

Martin HEIDEGGER, Thư về nhân bản chủ nghĩa.

NHẬP MÔN SIÊU HÌNH HỌC

(Einführung in die Metaphysik _ Introduction à la Métaphysique) 1953

Đọc những trích văn từ Hữu thể và Thời gian có lẽ nhiều bạn đọc hơi bị "choáng" vì thấy ông Heidegger quả là "danh bất hư truyền" về sự bí hiểm! (Xin thú thật là, bản thân người dịch cũng mang tâm trạng đó...). Vậy để lấy lại tinh thần, mời bạn đọc trích đoạn sau đây từ quyển Nhập môn Siêu hình học để thấy rằng ông "Hay_dè-ghe" cũng có khi nói chuyện dễ nghe, khiến chúng ta, những "... triết gia tập sự", may ra cũng vỡ vạc được đôi điều.

Mong lắm thay!

Câu hỏi cơ bản về Siêu hình học

Tại sao có những hiện thể thay vì không có gì? Đó là câu hỏi. Rõ ràng đây không phải là một câu hỏi bình thường. "Tại sao có những hiện thể này, tại sao phải có cái gì đó thay vì không có gì cả?" - rõ ràng đây là câu hỏi đầu tiên trong số tất cả các câu hỏi, tuy không phải đầu tiên tính theo thời gian. Các cá nhân và con người đặt ra rất nhiều câu hỏi trong quá trình lịch sử của họ thông qua thời gian. Họ quan sát, khám phá, và thử nghiệm rất nhiều điều trước khi đưa ra câu hỏi: "Tại sao lại có những hiện thể này, thay vì không có gì cả?" Nhiều người không bao giờ bắt gặp câu hỏi này, nếu có bắt gặp, chúng ta không chỉ có ý muốn nghe hoặc đọc về nó như là một công thức đặt vấn đề, nhưng là đưa ra một câu hỏi, nghĩa là mang lại, đề xuất, cảm thấy tính cách chắc chắn của nó.

Mặc dù mỗi người chúng ta đều ít nhất một lần, có lẽ hơn một lần, bị sức mạnh tiềm ẩn của câu hỏi này lướt qua, ngay cả nếu người đó không ý thức được điều gì đang xảy đến với mình. Có những lúc câu hỏi lơ mờ hiện ra về thất vọng nặng nề, khi các sự việc có khuynh hướng đánh mất tất cả sức nặng của chúng, và toàn bộ ý nghĩa đều trở nên tối tăm. Có thể câu hỏi này vẫn còn đánh động, nhưng nó đã từng giống như một tiếng chuông bị bóp nghẹt đang vang lên trong cuộc đời chúng ta và dần dần bị tắt ngấm. Có những lúc câu hỏi này hiện diện trong niềm vui, khi mọi sự việc chung quanh chúng ta đều được biến đổi và dường như lần đầu tiên tồn tại ở đó, như thể khi suy nghĩ rằng các sự việc không tồn tại thì có thể lại dễ dàng hơn khi chúng tồn tại. Câu hỏi này tác động trên chúng ta trong sự chán chường, khi chúng ta cũng chuyển từ nỗi thất vọng và niềm vui, và dường như mọi việc chung quanh chúng ta lại quá tầm thường một cách thất vọng, đến nỗi chúng ta không còn quan tâm xem bất cứ điều gì có tồn tại hay không - và với tình trạng này, câu hỏi: "Tại sao có những hiện thể này thay vì không

có gì cả" lại được gọi lên dưới một hình thức đặc biệt.

Nhưng câu hỏi này có thể được đặt ra một cách rõ ràng, hoặc không được thừa nhận như là một câu hỏi, có thể nó chỉ đi qua cuộc đời chúng ta tựa như một cơn gió thoảng; có thể câu hỏi này lại đè nặng trên chúng ta, hoặc trong một bối cảnh này hay bối cảnh khác, có thể chúng ta đẩy lùi nó khỏi chúng ta và lãng quên nó. Trong bất cứ trường hợp nào, đây không bao giờ là câu hỏi mà chúng ta đặt ra trong một thời điểm đặc biệt.

Nhưng đây là một câu hỏi dẫn nhập theo một nghĩa khác - câu hỏi về mặt thứ loại. Thứ loại này có thể được giải thích theo ba cách. Câu hỏi "Tại sao có những hiện thể này thay vì không có gì cả" thuộc vào loại đầu tiên đối với chúng ta, trước hết, bởi vì nó ở xa tầm tay nhất, thứ hai, bởi vì nó sâu xa nhất, và cuối cùng, bởi vì nó là câu hỏi cơ bản nhất trong số tất cả các câu hỏi.

Đây là câu hỏi rộng lớn nhất trong số tất cả các câu hỏi. Nó không tự hạn chế trong hiện thể riêng biệt thuộc bất cứ loại nào. Câu hỏi này bao gồm tất cả mọi sự, và không chỉ có nghĩa là mọi sự đang tồn tại theo nghĩa rộng nhất, nhưng còn là mọi sự đã và sẽ tồn tại. Thứ loại của câu hỏi này chỉ tìm thấy giới hạn của nó nơi hư vô, ở điều gì đơn giản là không tồn tại và không bao giờ tồn tại. Câu hỏi này bao hàm mọi sự không phải là hư vô, và cuối cùng, ngay cả chính hư vô; không phải bởi vì đây là điều gì đó, từ khi chúng ta nói về nó sau hết, nhưng bởi vì đó là hư vô. Câu hỏi của chúng ta đạt tới mức độ quá xa mà không bao giờ chúng ta có thể đi xa hơn. Chúng ta không thăm vấn điều này và điều kia, hoặc lần lượt thăm vấn từng hiện thể, nhưng chính từ bước đầu, chúng ta thăm vấn toàn bộ hiện thể, hoặc như chúng ta nói về những nguyên nhân cần được thảo luận dưới đây: chúng ta thăm vấn hiện thể, hiểu theo nghĩa hẹp trong tính cách toàn bộ của nó.

Câu hỏi rộng lớn nhất này cũng là câu hỏi sâu xa nhất: Tại sao có hiện thể...? Tại sao nghĩa là nói rằng dựa trên nền tảng nào? Hiện thể phát xuất từ nguồn gốc nào? Nó đứng trên nền tảng nào? Câu hỏi này không liên quan đến các đặc thù, không liên quan đến các hiện thể là gì và thuộc loại nào, chỗ này hay chỗ kia, có thể thay đổi chúng bằng cách nào, và có thể sử dụng chúng để làm gì v.v... Câu hỏi này nhắm đến nền tảng của cái gì xa đến mức độ nó tồn tại. Tìm kiếm nền tảng là cố gắng đi đến cùng; như vậy, điều gì đặt thành vấn đề liên quan đến nền tảng. Tuy nhiên, bởi vì câu hỏi là một câu hỏi, nên chúng ta vẫn phải xét xem nền tảng có đạt được điều gì thực sự là một nền tảng hay không, nghĩa là xét xem nó có cung cấp một cơ sở hay không; xét xem nó có phải là một nền tảng cơ bản (Ur-grund) hay không; hoặc xét xem nó có thất bại trong việc cung cấp một cơ sở và có phải là một vực thẳm (Ab-grund) hay không; hoặc xét xem có đúng nền tảng không phải là cơ sở này hoặc cơ sở khác hay không, nhưng nó chỉ bộc lộ một vẻ bề ngoài có lẽ cần thiết đối với cơ sở - nói cách khác, đây là một nền tảng không-nền tảng (Ungrund). Khi có thể được, nền tảng trong câu hỏi này phải giải thích cho hữu thể của hiện thể theo đúng nghĩa của từ này. Câu hỏi "tại sao" không tìm kiếm những nguyên nhân thuộc cùng một loại và cùng một mức độ như chính hiện thể. Câu hỏi "tại sao" này không chuyển sang bất cứ mức độ nào, nhưng thâm nhập vào tận những lãnh vực "bên dưới" ("zu-grunde"liegend) và quả thật thâm nhập vào đến tận cùng, đến giới hạn của những lãnh vực này; khi lật từ bề mặt, từ toàn bộ tính chất nông cạn, câu hỏi này cố gắng hướng đến những độ sâu; việc mở rộng tất cả các câu hỏi cũng chính là câu hỏi sâu xa nhất.

Cuối cùng, câu hỏi rộng và sâu nhất này cũng chính là câu hỏi cơ bản nhất. Chúng ta có ý muốn nói gì qua câu hỏi này? Nếu chúng ta đưa ra câu hỏi với đầy đủ tầm mức của nó, nghĩa là hiện thể theo đúng tính cách toàn bộ của nó thì điều dễ dàng xảy ra sau đó là khi đặt ra vấn đề này, chúng ta vẫn giữ lại

khoảng cách của mình từ mỗi cá nhân và hiện thể thuộc về cá nhân, từ mỗi hiện thể này và hiện thể kia. Bởi vì chúng ta ý muốn nói hiện thể với tư cách như một toàn thể, không có bất cứ sự thiên vị đặc biệt nào. Tuy nhiên, điều đáng chú ý là trong câu hỏi này, một loại hiện thể vẫn tồn tại đến mức độ nổi bật, đó là người đặt ra vấn đề. Nhưng tự thân câu hỏi không nên liên quan đến bất cứ hiện thể đặc trưng nào. Trong tinh thần thuộc về những mục tiêu không hạn chế của nó, thì mọi hiện thể đều có cùng giá trị. Một con voi trong một khu rừng nhiệt đới Ấn Độ hoàn toàn đúng như "là" quá trình đốt cháy hoá học nào đó đang tiến hành trên sao Hoả, v.v...

Nếu câu hỏi của chúng ta: "Tại sao lại có những hiện thể này, thay vì không có gì cả?" được hiểu một cách phù hợp theo nghĩa đầy đủ nhất của nó, thì chúng ta phải chọn lựa bất cứ hiện thể đặc biệt, riêng tư nào, kể cả con người. Bởi vì cái gì thực sự là con người? Chúng ta hãy quan sát trái đất với cảnh tối tăm bất tận của không gian trong vũ trụ. Bằng cách so sánh, đây là một hạt cát; giữa hạt cát này và một hạt cát bên cạnh có cùng kích thước với nó, tính chất trống ở đó mở rộng cả dặm hoặc hơn nữa; trên bề mặt của hạt cát này, một đám súc vật được giả thiết là thông minh đang bò lổm ngổm, một lúc nào đó, lũ súc vật này đã khám phá ra tri thức.* Và sự mở rộng về thời gian của cuộc sống con người trong hàng triệu năm là gì? Chắc chắn không phải là sự chuyển động của hơi thở, nguồn gốc thứ hai. Bên trong hiện thể với tư cách là một toàn thể, không hề có nền tảng nào hợp lý để chọn lựa hiện thể này, vốn được gọi là nhân loại, và chuyện xảy đến là chính chúng ta lại lệ thuộc vào hiện thể đó.

Nhưng với tư cách là một toàn thể, bất cứ khi nào hiện thể đi vào câu hỏi này, thì một mối quan hệ duy nhất, bí mật xuất hiện giữa nó và hành động đặt ra vấn đề. Bởi vì thông qua câu hỏi này, lần đầu tiên hiện thể với tư cách là một toàn thể mở ra một tầm nhìn theo đúng nghĩa của từ này, cho đến nền tảng có thể được của nó, và trong hành động đặt vấn đề, nó vẫn giữ tư thế mở. Như vậy, trong mối quan hệ với hiện thể nơi tính cách toàn vẹn của nó, việc đặt vấn đề hoàn toàn không phải là bất cứ sự kiện nào bên trong phạm vi của hiện thể, chẳng hạn giống như những giọt nước mưa rơi xuống. Câu hỏi "tại sao" có thể được đặt ra để tương phản với hiện thể với tư cách là một toàn thể, để thoát khỏi nó, mặc dù không bao giờ hoàn toàn. Nhưng chính xác đây là lý do khiến hành động đặt vấn đề được đặc quyền. Bởi vì nó tương phản với hiện thể như là một toàn thể, nhưng vẫn không thoát khỏi nó, nên nội dung của câu hỏi tác động trở lại trên chính câu hỏi. Tại sao lại là tại sao? Câu hỏi "tại sao" được cho là hỏi thăm về hiện thể với tư cách là một toàn thể, nền tảng của câu hỏi này là gì? Phải chăng nền tảng được hỏi trong từ tại sao này không chỉ là một nền tảng nổi bật - sẽ bao hàm rằng một lần nữa, nền tảng tìm kiếm lại là một hiện thể? Tuy nhiên, phải chăng câu hỏi "đầu tiên" không xảy đến trước hết vì thứ loại mang tính cách bản chất của câu hỏi về hữu thể và vì những sự biến đổi của nó?

Chắc chắn những hiện thể, các sự vật tồn tại trên thế giới, không có cách nào chịu ảnh hưởng từ việc chúng ta đặt ra vấn đề: "Tại sao có những hiện thể này, thay vì không có gì cả?" cho dù chúng ta có đặt vấn đề này hay không, thì các hành tinh vẫn quay chung quanh những quỹ đạo của chúng, nhựa sống vẫn tuôn chảy qua cây cối và sinh vật.

Nhưng nếu câu hỏi này được đặt ra và nếu quả thật hành động đặt vấn đề được thực hiện, thì không tránh được tình trạng nội dung và đối tượng của câu hỏi lại tác động trở lại trên chính hành động đặt vấn đề. Câu hỏi này không phải chỉ ra bất cứ sự kiện nào, nhưng là một sự kiện có đặc quyền mà chúng ta gọi là biến cố.

Câu hỏi này và tất cả những câu hỏi trực tiếp phát xuất từ nó, những câu hỏi mà trong đó nó bộc lộ - không thể so sánh câu hỏi "tại sao" với bất cứ câu hỏi nào khác. Câu hỏi này bắt gặp sự tìm kiếm câu

hỏi tại sao của nó. Thoạt nhìn, câu hỏi "Tại sao lại tại sao?" có vẻ như một sự lặp đi lặp lại không đáng kể ad infinitum của cùng một công thức đặt vấn đề, tựa như một đám từ ngữ trống rỗng và không đảm bảo. Vâng, ngoài sự hoài nghi, câu hỏi này có vẻ như thế. Câu hỏi này chỉ hoặc là do chúng ta mong ước nắm bắt được nhờ nhìn vào bề ngoài và như vậy, coi như đã giải quyết toàn bộ vấn đề, hoặc là do chúng ta có thể tìm được một biến cố có ý nghĩa, trong việc câu hỏi "tại sao" này tác động trở lại trên chính nó.

Nhưng nếu chúng ta có khuynh hướng nắm bắt được nhờ những vẻ bề ngoài thì chúng ta sẽ nhận thấy rằng câu hỏi "tại sao" này vượt ra ngoài bất cứ lối chơi chữ nào, miễn là chúng ta có đủ năng lực tri thức, để làm cho câu hỏi thực sự tác động trở lại trên từ "tại sao" của nó - bởi vì câu hỏi này sẽ không làm như vậy bằng chính sự phù hợp riêng của nó, đây là câu hỏi về những hiện thể, theo đúng nghĩa của từ này, trong tính cách toàn vẹn của nó. Khi làm như vậy, chúng ta nhận thấy rằng câu hỏi "tại sao" được đặc quyền này có nền tảng của nó nhờ một sự biến đổi đột ngột mà qua đó, con người liên tục xô đẩy mọi trạng thái an toàn trước đây trong cuộc đời họ, cho dù đó là sự an toàn thật hay do tưởng tượng. Câu hỏi này được đặt ra chỉ nhờ sự biến đổi đột ngột này; đây là một sự biến đổi đột ngột; mà nếu không có nó, thì không có việc đặt ra vấn đề. Sau này, chúng ta sẽ giải thích rõ "sự biến đổi đột ngột" có nghĩa là gì. Việc chúng ta đặt ra vấn đề chưa phải là sự biến đổi đột ngột; vì vậy, câu hỏi phải trải qua một sự biến đổi; thật khó hiểu khi nó vẫn còn ở trên bề mặt của hiện thể. Ở đây, đủ để nói rằng sự biến đổi đột ngột trong việc đặt vấn đề mở ra nguồn gốc của nó - với sự biến đổi đột ngột này, câu hỏi đạt tới nền tảng riêng của nó. Chúng ta gọi sự biến đổi đột ngột mở ra nguồn gốc của nó là cơ bản hoặc nguồn gốc (Ur-sprung), đây là sự phát hiện ra nền tảng của mình. Chính vì câu hỏi "Tại sao có những hiện thể này, thay vì không có gì cả?" thoát khỏi nền tảng của tất cả các câu hỏi đích thực, do đó, câu hỏi này ở ngay chính nguồn gốc (Ur-sprung) của tất cả các câu hỏi, mà chúng ta phải nhận ra rằng đó là câu hỏi cơ bản nhất của mọi câu hỏi.

Martin HEIDEgger, Nhập môn Siêu hình học.

CASSIRER

(1874 - 1945)

Sinh ở Breslau (Wrocław) ngày nay thuộc Ba Lan, sinh viên ở Berlin, rồi ở Leipzig, ở Heidelberg, Ernst Cassirer từ 1894, theo học những giảng khoá của Georg Simmel về Kant, ở Berlin, rồi ở Marburg từ 1896, sự giảng dạy của triết gia Tân thuyết Kant, Hermann Cohen. Sau một luận án về Descartes, ông xuất bản ở Berlin hai quyển đầu của một công trình lớn mang tựa đề Vấn đề tri thức trong triết học và Khoa học thời hiện đại (1906 - 1907).

Giữ khoảng cách một chút đối với cách kiến giải tân phê phán (l'interprétation néo-criticiste) của Kant, từ 1917 đến 1921 ông cho ra mắt nhiều công trình nghiên cứu đề cập cùng lúc lịch sử những ý tưởng và triết lý khoa học: những nghiên cứu về Hülderlin, Kant, Goethe, Kleist, Einstein, cũng như cuốn thứ ba của bộ Vấn đề tri thức... (1920). Giáo sư ở đại học Hambourg từ 1919, ông xuất bản từ 1923 đến 1929 ba quyển của kiệt tác: Triết học về những mô thể tượng trưng cũng như những tác phẩm thoát thai từ cùng mối bận tâm: Ngôn ngữ và huyền thoại (1925), Triết học Hy Lạp từ khai nguyên đến Platon (1925), Cá nhân và vũ trụ trong triết học thời Phục hưng (1927), kết hợp với rất nhiều bài báo, cho đến năm 1932.

Ông rời nước Đức năm 1933, từ khi chủ nghĩa quốc xã nắm quyền, lưu trú ở Anh rồi ở Thụy Điển, ở đó ông tiếp tục những nghiên cứu về nhận thức luận (épistémologie) với Tất định và bất định trong vật lý học hiện đại (1936) và những công trình về Descartes. Được mời dạy ở Yale năm 1941 rồi ở Columbia, ông sống những năm cuối đời ở Hoa Kỳ. Tại đó ông cho ra mắt, bằng tiếng Anh quyển Khảo luận về con người (Dẫn nhập vào triết học về văn hoá nhân loại) và hoàn tất bản thảo bằng tiếng Anh của quyển Huyền thoại về Nhà nước, xuất bản sau khi ông mất (1945) cũng như bản dịch ra tiếng Anh của quyển thứ tư trong bộ Vấn đề tri thức (1950).

Đầu óc hiếu kỳ ở nhiều bộ môn với kiến thức uyên bác, người kế tục thời hiện đại của Triết lý Khai sáng (la Philosophie des Lumières) Ernst Cassirer đã dành tác phẩm của mình để khởi thảo một khoa nhân học về những mô hình tượng trưng (une anthropologie des formes symboliques) quan tâm phát biểu thành một đại tổng đề những tiến bộ của toán học về thiên nhiên và những khám phá của các khoa học xã hội và của lịch sử những ý tưởng. Tác phẩm của ông mang lại, trong toàn bộ những công trình đưa đến triết học về những mô hình tượng trưng, một phần đóng góp đáng kể vào triết học văn hoá. Chức năng của biểu tượng - với sự tiến bộ của những khoa học về thiên nhiên - là làm thành khả thi sự xây dựng thuần lý và hội nhập "khách quan tính của kinh nghiệm" (nằm trong trục tuyến của "biểu đồ siêu nghiệm" của triết học Kant), diễn tả tính thường hằng (la constance) và những những yếu tố bất biến của kinh nghiệm. Nhưng đó cũng là chức năng của mọi mô hình tượng trưng khác, đang thực hiện công trình trong ngôn ngữ và trong nghệ thuật, trong những hình thức khác nhau của biểu tượng về thế giới, trong huyền thoại và trong tôn giáo. Dưới tất cả những hình thức đa dạng đó, đang "thi công" trong văn hoá nhân loại, trực quan trở thành có kỷ luật và "được tạo dáng" (mise en forme) trong một cố gắng ở đó khả năng sáng tạo của ý thức và lý tính được bộc lộ, tạo nên một vũ trụ ý nghĩa và định cấu hình cho một thế giới nhân văn, không phải được ban sẵn, mà là được kiến tạo.

TRIẾT LÝ VỀ NHỮNG MÔ HÌNH TƯỢNG TRƯNG

(La Philosophie des Formes symboliques) - 1923-1929

Tác phẩm trọng yếu của Ernst Cassirer kiến tạo nên những nền tảng của một "triết học về văn hoá nhân loại" nó nhận được tính nhất quán từ khái niệm - có tầm phổ quát - "những mô hình tượng trưng". Việc sử dụng công cụ, dấu hiệu và biểu trưng trong thế giới ngôn ngữ, việc đưa vào công trình những hình thức của ý thức thần thoại, những nghi lễ tôn giáo, cho đến những kết cấu tượng trưng phức tạp nhất của tri thức khoa học và của lôgích tượng trưng, tất cả những hoạt động đặc biệt của văn hoá kiến tạo những công trình được xây dựng và thiết định bằng những mô hình và những phương thức tượng trưng đa dạng. Những hình thức chính được liên tiếp nghiên cứu trong ba quyển của tác phẩm: 1. Ngôn ngữ (1923); 2. Tư tưởng thần thoại (1925); 3. Hiện tượng học về tri thức (1929). Như thế, toà lâu đài phức hợp của văn hoá nhân loại được kiến tạo từ chính yếu tố sản xuất của nó: tính sáng tạo và tính phát minh tượng trưng của ý thức và của lý tính con người mà những mô hình đạt đến đỉnh cao trong tính thuần lý (la rationalité) của tri thức khoa học về thiên nhiên.

Trương độ của vương quốc những mô hình tượng trưng (L'étendue du royaume des formes symboliques)

Trong bản văn này, Ernst Cassirer xác định toàn bộ độ rộng của "trường mô hình tượng trưng". Nếu biểu tượng hình như có yếu tố được chọn của nó trong lãnh vực những tri thức khái niệm - thế giới của

ý tưởng, của lôgích tượng trưng và của những khoa học chính xác - nêu vương quốc của cái tượng trưng tách rời khỏi lãnh vực mà nó tiền giả định - lãnh vực của tri giác, của tính phi trung gian và của trực quan, song chẳng vì thế mà việc phân tích ngôn ngữ, nghệ thuật, huyền thoại không khải lộ rằng, dưới những hình thức rất đặc trưng, tính tượng trưng và việc làm của những mô hình đã luôn luôn tích cực thi công, trước mọi khái niệm.

Đề cập đến việc làm rõ vai trò của chức năng tổng quát của biểu tượng trong việc tạo thành ý thức lý thuyết, con đường ngắn nhất và chắc chắn nhất dường như là bàn trực tiếp về những thành tựu cao nhất và trù tượng nhất của lý thuyết thuần túy (1). Bởi chính ở đó mà sự nối kết toàn bộ (l'enchaynement d'ensemble) hiện ra trong suốt nhất. Mọi xác định và mọi sự làm chủ lý thuyết về hữu thể cho thấy là được gắn kết với sự kiện là tư tưởng, thay vì trực tiếp hướng đến thực tại, lại chế định một hệ thống những ký hiệu và học cách sử dụng những ký hiệu này như là những thứ thay thế cho các đối vật (2). Chỉ trong mức độ đảm đương chức năng thay thế này mà hữu thể bắt đầu trở thành một toàn thể có trật tự, một sự bài liệt tươm tất giúp ta có được một tầm nhìn rõ ràng về toàn bộ. Hữu thể đặc thù và sự kiện đặc thù hiện ra càng thâm nhuần những xác định tổng quát thì người ta càng thành công hơn trong việc biểu thị nội dung của chúng. Khi tiến hành những xác định này, và khi mang lại cho từng mỗi xác định đó một hình hiệu tượng trưng (une figuration symbolique), hoàn hảo hơn về hữu thể và về cơ cấu lý thuyết toàn bộ của nó (3). Lúc đó nó không còn cần gắn bó với đối vật đặc thù nữa. Thay vì sa đà vào những sự vật và những biến cố cá thể, nó tìm kiếm và đạt tới một toàn thể những tương quan và những nối kết; thay vì những cá thể vật chất, thì cả một thế giới những định luật mở ra cho nó. Đây là mô hình những dấu hiệu, khả tính vận trù và điều phối chúng theo những quy tắc cố định và phổ quát, từ đây nó tạo ra cho tư tưởng mô hình riêng tương thích và tính cách chắc chắn lý thuyết. Tư tưởng, bằng cách tự gấp mình trong thế giới những dấu hiệu, sửa soạn cuộc đột phá quyết định bởi đó nó chinh phục thế giới của riêng mình, thế giới của Ý niệm (le monde de l'Idée)...

Nhưng nếu khái niệm tượng trưng phải được coi như có tính xây dựng cho khái niệm tri thức chính xác, thì do vậy nó có vẻ như được dành cho lãnh vực này. Uy quyền của nó mang lại sự tiếp cận cho lãnh vực của sự chính xác dường như cũng đóng khung nó vào nơi đó mà không được quyền nhìn nghiêng ngó ngược đi đâu khác. Rất có thể là chính đáng, ngay cả cần thiết nữa, đối với thế giới khái niệm trù tượng phải tự ràng buộc với một thế giới ký hiệu. Nhưng người ta đã hoài công tự tạo một ý tưởng cao quý về sự hoàn tất thuần lý mà sự kết hợp này với những dấu hiệu tạo ra cho khái niệm, tuy vậy vẫn không thể thoát khỏi điều là loại hoàn tất này của tri thức chỉ thuộc về tình trạng thành tựu của nó. Phải chăng người ta có thể - khi khảo sát toàn bộ tri thức và những mô hình của nó - giới hạn tia nhìn vào tình trạng sau cùng, thay vì ôm choàng cùng lúc cả chỗ khởi đầu và đoạn giữa? Người ta có phải tìm kiếm hoạt động của chức năng tượng trưng trong những cấp bậc đầu của tư tưởng khái niệm mà tính độc đáo dường như chính là hệ tại chỗ chúng chứa một sự chắc chắn trực tiếp chứ không phải một kiến thức trung gian và suy lý? Chẳng phải là bạo hành với tính trực tiếp kia, trí tuệ hoá một cách hoàn toàn bất chính trực quan và tri giác khi muốn sáp nhập chúng vào vương quốc của cái tượng trưng? Nếu vấn đề biểu tượng tiếp đón chúng ta ngay khi người ta đi đến ngưỡng cửa của tri thức bằng những khái niệm thuần túy, thì đằng khác, dường như chúng ta cũng phải công nhận nó chỉ sinh ra trên ngưỡng cửa này. Điều gì dường như phân biệt, một lần cho tất cả, khái niệm tri giác với trực quan đó là nó có thể dừng lại nơi những dấu hiệu biểu thị đơn thuần và hài lòng với chúng trong khi chúng duy trì, với đối tượng của chúng, một tương quan hoàn toàn khác, ngay cả là đối nghịch, trong chừng mực mà chúng tự cho là đang tiếp xúc trực tiếp với đối tượng này, hướng đến chính sự vật, chứ không phải đến một dấu hiệu thuần túy biểu tượng của sự vật đó...

1. *Những thực hiện của các khoa học lôgích-toán học và các khoa học vật lý.*
2. *Tham chiếu những nhận định của Frege trong những bài viết về văn tự tượng hình.*
3. *Chặng hạn trong khoa học "toán học về thiên nhiên" (Mathesis universalis của Descartes).*
4. *Nhận định này thuộc về nguyên tắc trong Phê phán lý tính thuần túy của Kant.*

Tư tưởng huyền thoại (la pensée mythique)

Ý thức huyền thoại (la conscience mythique) chính nó đã tạo thành một hình thức khách quan biệt loại. Đó là tiền giả định cốt yếu của việc phân tích tư tưởng huyền thoại mà Ernst Cassirer tiến hành. Đối tượng của ý thức huyền thoại chẳng vì thế mà không có một tính khách quan, một hình thái và nhất là một cường độ hiện diện hoàn toàn đặc trưng: theo Cassirer nó thiếu sự phân biệt chặt chẽ, "ngghiêm trọng" (la stricte démarcation critique) giữa đối tượng đơn thuần của biểu tượng và tri giác thực sự, giữa ước muốn và sự hoàn tất, vẫn tất là giữa hình ảnh và sự vật. Người ta để ý rằng sự xác định tổng quát đó về tư tưởng huyền thoại cốt yếu là có tính tiêu cực và khuyết pháp (négative et privative): chính bởi đó mà huyền thoại dường như trở thành một huyền nhiệm (un mystère) và cũng vì thế nó kêu gọi cố gắng "giải minh huyền thoại" (interprétation des mythes).

Huyền thoại cũng sống trong một thế giới của những hình thể thuần túy hiện ra trước nó như một cái gì khách quan, như là chính cái khách quan. Nhưng tương quan với những hình thể này vẫn chưa biểu hiện điều gì về cuộc khủng hoảng quyết định từ đó bắt đầu kiến thức thường nghiệm và có tính khái niệm. Mặc dầu những nội dung được ban cho nó, theo cách khách quan như là những nội dung thực, thì hình thức thực tại này hãy còn hoàn toàn đồng chất và vị phân (homogène et indifférenciée)(1). Các sắc thái ý nghĩa và giá trị mà tri thức diễn tả trong khái niệm về đối tượng và nhờ đó nó đạt đến việc tách biệt một cách chặt chẽ những lãnh vực khác nhau của các đối tượng và vạch ra một biên giới rõ ràng giữa thế giới của chân lý (le monde de la vérité) và thế giới của biểu kiến (le monde de l'apparence), những sắc thái này hoàn toàn vắng mặt ở đây. Huyền thoại chỉ đứng vững nhờ vào hiện diện của đối tượng mà nó bàn về, nhờ vào cường độ mà đối tượng đó tấn công ý thức vào một lúc xác định và chiếm hữu nó. Vậy là huyền thoại không có khả năng nới rộng khoảng khắc này và biến nó thành một yếu tố đặc thù mà người ta quy về toàn bộ những yếu tố của thực tại. Chúng ta không còn cái vận động biện chứng của tư tưởng theo đó mỗi một dữ kiện đặc thù chỉ là để hợp nhất nó với một cái khác, quy tụ nó vào những xê-ri và cuối cùng lồng nó vào trong tính hợp lệ phổ quát của những hiện tượng: ý thức tự buông mình vào chính ấn tượng và vào sự hiện diện của nó đối với khoảng khắc. Ý thức trở thành tù nhân của ấn tượng, của tính đơn giản nơi một hữu thể-tại-thể (2) nó không có ước muốn cũng không có khả năng phán đoán cái gì được ban cho hic et nunc (ở nơi đây và ngay bây giờ), khả năng phê phán và giới hạn cái đó trong tính khách quan của nó bằng cách đo lường nó với cái gì không được ban cho, với một hạn từ quá khứ hay tương lai. Nhưng nếu cái tiêu chuẩn gián tiếp này biến đi, nếu mọi hữu thể, mọi chân lý và mọi thực tại mất đi trong sự hiện diện đơn thuần của nội dung, tất cả

những gì, một cách tổng quát xuất hiện, đều được tất yếu đưa về cùng một bình diện. Ở đây, không còn những mức độ thực tại khác nhau, những mức độ được hỗ tương định nghĩa bằng sự chắc chắn khách quan. Hình ảnh về thực tại phát sinh từ cách này có thể nói là bị tước mất chiều thứ ba: người ta không cách ly bình diện đằng trước với bình diện phía sau, ngược lại với cái gì được thực hiện trong khái niệm khoa học, khi người ta phân biệt, một cách rất đặc trưng, cái nền tảng và cái được dựng nền (le fondement et le fondé).

Ernst CASSIRER, *Triết học về những mô hình tượng trưng*, q.II, tr.55-59.

1. Điều mà Claude Lévi_Strauss minh nhiên phản bác trong bộ *Khảo về huyền thoại* (Les Mythologiques).

2. Một tồn tại được định vị trong sự giới hạn của một "tầm nhìn về thế giới" (une vision du monde).

WITTGENSTEIN

(1889 - 1951)

Sinh ở Vienne, Ludwig Wittgenstein, con trai của một trong những nhà công nghiệp giàu nhất nước Áo và xuất thân từ một gia đình Do thái thuộc thành phần đại tư sản học thức cao ở thành Vienne, song chẳng vì thế mà chàng Ludwig lại không sống một cuộc đời lãng tử lăm chằng trăm, bị cuốn vào vòng xoáy của một trong những cuộc phiêu lưu trí tuệ độc đáo nhất và cũng bị ngộ nhận nhiều nhất của tư tưởng hiện đại. Sau những năm theo học kỹ sư chế tạo máy ở Berlin (1906) rồi ở Manchester, năm 1912, ông ghi danh vào trường Trinity College ở Cambridge. Tại đây, từ 1912 đến 1913 ông học với Bertrand Russell mà ông sẽ trở thành bạn. Về sau Russell nhớ lại một kỷ niệm gặp gỡ lần đầu với Wittgenstein như sau:

"Vào cuối học kỳ đầu tiên của anh tại Cambridge anh đến gặp tôi và nói, "Xin thầy cho em biết em có phải là một thằng dốt đặc hay không?" Tôi đáp, "Anh bạn yêu quý, tôi không biết. Sao anh lại hỏi tôi như thế?" Anh nói, "bởi vì nếu em là một thằng dốt đặc, em sẽ trở thành một nhà du hành vũ trụ; nhưng nếu không, em sẽ trở thành một triết gia." Tôi đề nghị anh, trong kỳ nghỉ, viết cho tôi một vài điều về một đề tài triết học nào đó rồi sau đó tôi có thể nói cho anh biết anh có phải là một thằng khờ hay không. Đầu học kỳ tiếp theo, anh mang đến cho tôi những gì anh đã viết theo gợi ý này. Sau khi chỉ đọc một câu đầu tiên, tôi đã bảo anh ta: "Không, anh không được làm một nhà du hành vũ trụ.""

Wittgenstein say mê học triết, viết rất nhiều ý nghĩ vào các sổ ghi chép (Carnets). Năm 1913 ông rút lui về trong cô đơn, nơi một vịnh biển hoang vắng xứ Na-Uy, ở Skjolden và ông bí mật phân phối nặc danh, phần lớn gia tài của cải mà ông là thừa kế chính, cho những nhà thơ bất hạnh, rồi trong thế chiến 1914 - 1918 ông phục vụ trong quân đội Áo với tư cách chí nguyện quân. Từ 1920 đến 1926 Wittgenstein lại tình nguyện làm một thầy giáo làng nơi nhiều vùng cao, vùng xa của nước Áo và dường như khước từ mọi hoạt động triết học. Trong thời gian đó, bản thảo cuốn *Tractatus logico-philosophicus* (Khảo luận triết học lôgích) mà ông gửi cho Bertrand Russell khi còn làm tù binh ở Ý trong chiến tranh, đã được ông này lo xuất bản ở London. Đây là tác phẩm duy nhất trong sự nghiệp trước tác đồ sộ của ông, được xuất bản lúc sinh thời.

Quay về Cambridge năm 1929, ông được bổ nhiệm trợ giảng ở Trinity College (1930) rồi đến năm 1937 là giáo sư chính thức. Ông được vào quốc tịch Anh năm 1938. Bị động viên vào ngành quân y Anh quốc trong Đế nhị Thế chiến, ông trở lại giảng dạy ở Cambridge năm 1944 nhưng rời từ nhiệm năm 1947. Ông mất năm 1951.

Trong khi bộ *Tractatus* nhằm đến việc đưa ra ánh sáng - theo sợi chỉ dẫn đường của việc phân tích lôgích về ngôn ngữ - "mô hình lôgích của thế giới", nhằm đạt đến việc chia phần "cái gì có thể nói được" và cái gì "không nên nói" (mà chỉ có thể được "chỉ ra") - trong một công cuộc không phải là không liên quan tới việc xác định một "giới hạn" siêu nghiệm của kinh nghiệm khả hữu, nhưng với một bản chất khác hơn là bản chất mà công cuộc phê phán của Kant thực hiện -, cái mà đôi khi người ta gọi là "nền triết học thứ nhì" của Wittgenstein nhằm đạt đến cùng mục đích, nhưng theo những con đường khác. Như vậy vấn đề không còn là đưa ra ánh sáng một lần cho tất cả trong cơ cấu lôgích của ngôn ngữ cái "mô hình lôgích bất biến của thế giới", mà là mô tả, theo một cách không nên bằng định nghĩa vét cạn, tính phong phú vô hạn của những "ngữ pháp" thích hợp với tính đa dạng luôn thay đổi của những "trò chơi ngôn ngữ" mà những hình thức sống của hữu thể người dính líu vào; và chính bởi đó, chỉ ra những ai ngộ nhận về đề tài này khi không biết đến những quy tắc mặc nhiên của nó, sẽ gặp phải những ảo tưởng nào hay những khó khăn rắc rối nào mà những trò chơi ngôn ngữ đôi khi lôi kéo họ vào mà họ không biết.

Từ một nền tảng quan trọng của những bản thảo di tác, các nhà xuất bản đã cho ra mắt rất nhiều quyển "nhận định triết học" với một văn phong thường là theo kiểu châm ngôn, có khi theo kiểu nói ngược, mà Wittgenstein chuẩn bị để xuất bản, như Những nhận định triết học và bản thảo quan trọng được biết dưới cái tên Big Typescript hay Những thám cứu triết học mà Wittgenstein làm việc suốt cả đời.

Do chính sự kiện là tính mới mẻ và tính độc đoán của mình, và cũng do bởi sự kiện tính ngắn gọn, giống châm ngôn và giống kiểu đối thoại Socrate, tư tưởng của Wittgenstein đã làm nảy sinh nhiều ngộ nhận nghiêm trọng, mà tiêu biểu nhất là việc chủ nghĩa thực chứng lôgích của câu lạc bộ thành Vienne tự cho là phát huy từ bộ *Tractatus* của Wittgenstein. Nhưng nhiều ngộ nhận cũng không vắng mặt từ cái cách mà một vài trào lưu của triết học phân tích Anh quốc kiến giải "triết học thứ nhì của Wittgenstein.

KHẢO LUẬN TRIẾT HỌC _ LÔGÍCH

(Tractatus logico_philosophicus)

Chỉ riêng nó thôi, quyển sách mỏng này - đã làm nảy sinh những ý nghĩa trái ngược của thuyết "thực chứng lôgích" (le positivisme logique) và thuyết "chủ nghiệm lôgích" (l'empirisme logique) - là nguồn gốc của một cách triết lý hoàn toàn khác mà tính độc đáo chỉ riêng thuộc về Wittgenstein và nó đã dẫn dắt ông đến chỗ cách tân triệt để đường lối suy tư trong bộ Những thám cứu triết học sau này nhằm hướng đến một thứ "ngữ pháp triết học" loại mới. Nguồn gốc của những ngộ nhận, theo Wittgenstein, do ở chỗ tác phẩm gồm hai phần, phần thấy được và phần không thấy được và chính phần thứ hai mới là phần quan trọng nhất. Nơi nào mà độc giả chỉ thấy lôgích học và tri thức luận, thì thực ra vấn đề là "định giới như từ bên trong" điều mà Wittgenstein gọi là "yếu tố đức lý" (das Ethische - l'élément éthique): chính yếu tố này không thể được nói ra mà chỉ "được chỉ ra trong yên lặng". Trong lời nói đầu, tác giả tóm tắt ý nghĩa tác phẩm của ông như thế này "Cái gì, một cách thật đơn giản, tự đề được nói ra thì được nói ra cách rõ ràng; còn cái gì mà người ta không thể nói, thì phải yên lặng". Như thế, quyển sách này muốn, liền một vạch, vẽ ra giới tuyến cho tư tưởng, hay đúng hơn: _không phải

cho tư tưởng, mà cho sự diễn đạt những tư tưởng. Bởi vì để vẽ ra giới tuyến cho tư tưởng, chúng ta phải có khả năng tư duy ở cả hai bên sườn của giới tuyến này, nghĩa là chúng ta phải có khả năng suy tư cả những gì không chịu để cho suy tư - nói cách khác, tư nghị cả những điều bất khả tư nghị (penser l'impensable). Như vậy giới tuyến sẽ chỉ có thể được vẽ ra trong ngôn ngữ, và cái gì đứng ở bên kia giới tuyến này sẽ đơn thuần là vô nghĩa. "Chia phần cái khả ngôn và cái bất khả ngôn (le dicible et l'indicible) như thế đầy triết gia vào một nhiệm vụ nghịch lý là làm xuất hiện cùng với mô hình của ngôn ngữ những nét phác hoạ "mô hình lôgích của thế giới".

Cơ cấu lôgích của thế giới: không gian của mọi trạng thái sự vật khả hữu (La structure logique du monde: l'espace de tous les états des choses possibles).

Những lời châm đầu tiên của quyển Tractatus, với một sự tiết độ giản ước, những từ chìa khoá cần thiết cho việc mô tả cơ cấu lôgích của thế giới: "thế giới" - toàn bộ những "sự kiện" chứ không phải là những "sự vật" - sự kiện, sự vật (hay đối vật), những "trạng thái sự vật" và cả không gian lôgích tạo thành hệ thống tiên thiên những khả tính của những tình trạng sự vật mà tồn tại kiên xác (tính kiên xác), ở mỗi điểm của hệ thống những khả hữu, "là vấn đề" hay không là vấn đề chính trên nền của "không gian lôgích" của những khả thể mà các sự kiện và các trạng thái sự vật vào mỗi khoảnh khắc, là vấn đề hay không là vấn đề, vẽ ra một toàn thể những cấu hình thực sự, làm thành thế giới. Như vậy, thế giới không còn như trong biểu tượng thông thường - là toàn thể sự vật hay những đối vật mà đúng hơn là cấu hình luôn thay đổi của những biến cố thực sự trong đồ bản của không gian lôgích (của những khả thể).

** Thế giới là tất cả vấn đề phải nói tới.*

1.1 Thế giới là toàn thể các sự kiện, không phải là các sự vật.

1.11 Thế giới được xác định bởi sự kiện, và bởi việc chúng là tất cả các sự kiện.

1.12 Bởi vì toàn thể các sự kiện xác định vấn đề là gì, và cũng xác định cái gì không phải là vấn đề.

1.13 Các sự kiện trong không gian lôgích là thế giới.

1.2 Thế giới chia thành những sự kiện.

1.21 Mỗi sự kiện có thể là hay không phải là chính vấn đề, trong khi mọi cái khác vẫn không thay đổi.

2. Cái là vấn đề - một sự kiện - là sự tồn tại của một tình trạng sự việc.

2.01 Một tình trạng sự việc (một tình trạng sự vật) là một kết hợp các đối tượng (sự vật).

2.011 Điều cơ bản đối với các sự vật là chúng phải có thể là thành phần cấu tạo các tình trạng sự việc.

2.012 Trong lôgích, không có gì là ngẫu nhiên: nếu một sự vật có thể xảy ra trong một tình trạng sự việc, khả năng của tình trạng sự việc phải được viết vào trong chính sự vật ấy.

3. Một hình ảnh lôgích của các sự kiện là một tư tưởng.

3.01 Toàn thể các tư tưởng đúng là một hình ảnh về thế giới.

3.02 Một tư tưởng chứa khả năng một tình huống của tư tưởng. Cái gì có thể nghĩ thì cũng có thể hiện thực.

3.03 Tư tưởng không bao giờ có thể là cái gì phi lôgích, bởi vì nếu thế, chúng ta phải suy nghĩ phi lôgích.

3.031 Người ta thường nói Thiên Chúa có thể tạo ra bất cứ cái gì ngoại trừ cái nghịch với các luật lôgích. - Lý do là vì chúng ta không thể nói một thế giới phi lôgích sẽ là như thế nào.

3.032 Biểu thị trong ngôn ngữ một điều gì "phản lôgích" thì cũng giống như biểu thị trong hình học bằng các tọa độ một hình ảnh trái với các luật của không gian, hay cho các tọa độ một điều không hiện hữu.

6.4 Mọi mệnh đề đều có giá trị ngang nhau.

6.5 Khi câu trả lời không thể nói thành lời, thì câu hỏi cũng không thể nói thành lời.

Câu đó không tồn tại.

Nếu một câu hỏi có thể được nói thành lời, thì cũng có thể trả lời nó.

6.51 Thuyết hoài nghi không phải là không thể bác bỏ, nhưng rõ ràng nó vô nghĩa khi nó tìm cách nêu lên những hoài nghi ở chỗ mà không câu hỏi nào có thể được nêu lên.

6.52 Chúng ta cảm thấy rằng ngay cả khi mọi vấn đề khoa học đều đã được giải đáp, các vấn đề về cuộc đời vẫn chưa được trả lời hoàn toàn. Tất nhiên lúc ấy không còn câu hỏi nào, và đây tự nó là câu trả lời.

6.521 Giải đáp cho vấn đề cuộc đời được thấy trong sự biến mất của vấn đề. (Phải chăng đây là lý do tại sao những người sau một thời kỳ dài hoài nghi đã thấy rằng ý nghĩa cuộc đời đã trở nên rõ ràng đối với họ nhưng họ không thể nói ý nghĩa ấy là gì?)

6.522 Trên thực tế, có những cái không thể diễn tả bằng lời. Chúng tự bộc lộ mình. Đó là cái huyền nhiệm.**

6.53 Phương pháp đúng trong triết học có lẽ chính là phương pháp này: không nói gì, nếu không phải là những cái để cho nói, nghĩa là những mệnh đề của khoa học về thiên nhiên - vậy là những gì chẳng hề liên quan đến triết lý- và rồi mỗi lần mà một người khác muốn nói cái gì về siêu hình học, thì chỉ lại cho người đó thấy rằng với một vài dấu hiệu, bên trong những mệnh đề kia, anh ta chẳng có một hàm thị nào. Phương pháp này có lẽ sẽ là rất không làm đẹp lòng đối với người kia - anh ta sẽ không có cảm nghĩ là chúng ta dạy cho anh triết học - nhưng đây chính là phương pháp duy nhất đúng đắn.

6.54 Những mệnh đề của tôi soi sáng qua con đường xéo này, đó là, ai nghe tôi, cuối cùng sẽ nhận ra rằng chúng chẳng có nghĩa gì, khi, bằng ngang qua chúng hay trèo lên trên chúng, người ấy đã vượt qua sườn dốc. (Có thể nói là, nếu ném trả cái thang, sau khi đã dùng để trèo lên). Phải vượt lên khó khăn:

chỉ lúc đó bạn mới thực sự tri kiến thế giới.

7. Cái gì chúng ta không thể nói, chúng ta phải giữ im lặng.

Ludwig WITTGENSTEIN, Khảo luận triết học-lôgic.

** Các số thập phân gán cho các mệnh đề biểu thị tầm quan trọng của mệnh đề, nhấn mạnh vào chúng trong trình bày của tôi. Các mệnh đề p.1, p.2, p.3 v.v... là những cắt nghĩa về mệnh đề p; Các mệnh đề p.n.1, p.n.2, p.n.3 v.v... là những cắt nghĩa về mệnh đề p.n; v.v... (Chú thích của chính L.Wittgenstein).*

*** Cái huyền nhiệm: Le mystique (từ chữ Hy Lạp myen là đóng lại, khép kín, yên lặng, vô ngôn...). Đây có lẽ là chỗ mà thầy Không bảo là "dư dục vô ngôn" (ta muốn không lời) vậy.*

Thám cứu triết học (Investigations philosophiques)_ Di tác 1953

1. "Khi họ (các bậc tiền bối của tôi) kể tên một vật gì, và đến gần một vật gì, tôi thấy vật ấy và hiểu rằng vật ấy được gọi tên bằng âm thanh họ nói ra khi họ có ý chỉ về nó. Ý của họ được tỏ ra bằng các điệu bộ cơ thể họ, như ngôn ngữ tự nhiên của mọi dân tộc: cách diễn tả của vẻ mặt, những cái nháy mắt, cử động của các phần khác của thân thể, và giọng nói diễn tả tâm trạng chúng ta khi tìm kiếm, có, từ chối, hay tránh điều gì. Như thế khi tôi nghe các từ được dùng đi dùng lại tại những chỗ thích hợp của chúng trong các câu khác nhau, tôi dần dần hiểu được chúng có nghĩa gì; và sau khi tôi đã luyện miệng tôi để làm các ký hiệu ấy, tôi sử dụng chúng để diễn tả các ước muốn của tôi". (Thánh Augustin, Confession, 1, 8).

Theo tôi, các lời này cho chúng ta một hình ảnh đặc thù về bản chất của ngôn ngữ con người. Đó là: các từ riêng lẻ trong ngôn ngữ đặt tên cho các vật - các câu là tập hợp các tên gọi ấy. Trong hình ảnh này về ngôn ngữ chúng ta tìm thấy gốc rễ của ý niệm sau đây: Mọi từ đều có một ý nghĩa. Ý nghĩa này có tương quan với từ. Nó là vật mà từ ấy ám chỉ.

Augustin không nói rằng có một sự khác biệt nào giữa các loại từ. Nếu bạn mô tả việc học ngôn ngữ bằng cách này, tôi tin rằng bạn đang nghĩ chủ yếu về các từ như "bàn", "ghế", "bánh", và các tên người, còn về tên của các hành động và các thuộc tính thì bạn chỉ nghĩ như là những cái phụ; riêng các loại từ khác thì bạn không cần nghĩ tới.

Vậy bạn hãy nghĩ về cách dùng ngôn ngữ sau đây: Tôi nhờ một anh bạn đi chợ. Tôi đưa anh một mảnh giấy viết "năm quả táo đỏ". Anh cầm tờ giấy đưa cho cô bán hàng, cô mở ngăn hàng có viết chữ "táo"; rồi cô nhìn lên từ "đỏ" trong một tấm bảng và tìm một mẫu màu đối diện với nó; rồi cô nói chuỗi các con số đếm - tôi giả sử cô thuộc lòng các con số ấy - cho tới từ "năm" và cho mỗi con số cô lấy một quả táo có cùng màu với mẫu ra khỏi ngăn. Người ta hoạt động với các từ như thế đấy. "Nhưng làm thế nào cô bán hàng biết tìm ở đâu và như thế nào từ "đỏ" và cô phải làm gì với từ "năm"?" Được, tôi giả sử rằng cô hành động như tôi đã miêu tả. Các giải thích kết thúc ở một chỗ nào đó. - Nhưng ý nghĩa của từ "năm" là gì? - Không có vấn đề ấy ở đây, chỉ có vấn đề từ "năm" được dùng như thế nào mà thôi.

2. Khái niệm triết học ấy về ý nghĩa có chỗ đứng trong một ý niệm nguyên thủy về cách mà ngôn ngữ

hoạt động. Nhưng ta cũng có thể nói rằng nó là ý niệm về một ngôn ngữ nguyên thủy hơn ý niệm của chúng ta.

Chúng ta hãy tưởng tượng một ngôn ngữ mà mô tả của Augustin là đúng. Ngôn ngữ có mục đích dùng làm phương tiện truyền thông giữa một người thợ xây A và một người phụ hồ B. A đang xây bằng đá xây: có các khối, cột, thanh và sà. B phải phụ chuyển đá, và làm theo thứ tự mà A cần. Để đạt mục đích này, họ sử dụng một ngôn ngữ gồm các từ "khối", "cột", "thanh" và "sà". A kêu các thứ ấy; - B đưa đá mà anh đã học để mang tới khi nghe gọi từng thứ. - Hãy quan niệm điều này như là một ngôn ngữ nguyên thủy đầy đủ.

3. Chúng ta có thể nói Augustin thực sự mô tả một hệ thống truyền thông; chỉ có điều là không phải mọi cái chúng ta gọi là ngôn ngữ đều là hệ thống này. Và chúng ta cũng phải nói điều này trong nhiều trường hợp mà câu hỏi được nêu lên, "Đây có phải là một mô tả thích hợp không?" Câu trả lời là, "Có, nó thích hợp, nhưng chỉ thích hợp cho khu vực giới hạn này thôi, không phải cho toàn thể những gì mà anh nói rằng anh mô tả".

Có vẻ giống như ai muốn nói: "Một trò chơi hệ tại di chuyển các quân cờ trên một bàn cờ theo một số quy luật nào đó..." - và chúng ta trả lời: Có vẻ như bạn đang nghĩ đến các trò chơi bàn cờ, nhưng cũng có những trò chơi khác. Bạn có thể làm cho định nghĩa của bạn đúng bằng cách minh nhiên giới hạn vào những trò chơi ấy.

4. Hãy tưởng tượng một bản chữ viết trong đó các chữ được dùng để nói lên các thanh, và cũng như là những ký hiệu để nhấn mạnh và chấm câu. (Một bản văn có thể được quan niệm như một ngôn ngữ để mô tả các mẫu âm thanh). Bây giờ bạn hãy tưởng tượng có ai cắt nghĩa bản văn ấy như thể chỉ có một sự tương ứng của các chữ với các thanh và như thể các chữ đã không hoàn toàn có các chức năng khác nhau. Khái niệm của Augustin về ngôn ngữ giống như một khái niệm quá đơn giản ấy về bản văn.

5. Nếu chúng ta xem ví dụ ở §1, có lẽ chúng ta có thể có một gợi ý rằng khái niệm tổng quát này về ý nghĩa của một từ bao trùm hoạt động của ngôn ngữ với một sự mờ ảo như thế nào khiến ta không thể nhìn thấy rõ ràng. Nó làm tan sương mờ để nghiên cứu các hiện tượng ngôn ngữ trong các loại áp dụng nguyên thủy trong đó người ta có thể có một cái nhìn rõ ràng về mục đích và chức năng của một từ.

Một đứa bé sử dụng các hình thức nguyên thủy ấy của ngôn ngữ khi nó học nói. Ở đây việc dạy ngôn ngữ không phải là giảng giải, mà là luyện tập.

9. Khi một đứa bé học ngôn ngữ nó phải học thuộc lòng chuỗi các "ký tự" a, b, c, v.v... Và nó phải học cách sử dụng chúng. Việc luyện tập này có bao gồm sự giảng dạy các từ bằng cách chỉ cho thấy không? - ví dụ người ta sẽ chỉ tay vào các phiến đá và đếm: "phiến đá a, b, c"- Có cái gì giống hơn với việc giảng dạy các từ bằng cách chỉ cho thấy "khối", "cột", v.v..., đó là cách dạy các ký tự không dùng để đếm nhưng chỉ về các nhóm đồ vật mà người ta có thể nhìn chung một lần với nhau. Trẻ em học cách dùng năm hay sáu con chữ đầu tiên bằng cách này.

Các từ "đây" và "kia" có được dạy bằng cách chỉ cho thấy như thế không? - Hãy tưởng tượng làm thế nào người ta có thể dạy cách sử dụng các từ ấy. Người ta sẽ chỉ về các chỗ và các vật - nhưng trong trường hợp này việc chỉ bằng tay xảy ra cũng trong việc sử dụng các từ chứ không chỉ trong việc học cách sử dụng mà thôi.

10. Vậy các từ của các ngôn ngữ này có ý nghĩa gì? - cái gì được giả thiết là chỉ cho thấy điều mà nó ám chỉ, nếu không phải là loại sử dụng chúng có? Và, chúng ta đã mô tả điều đó rồi. Vì vậy chúng ta đang xin thành ngữ "Từ này có nghĩa này" phải được trở thành một phần của mô tả. Nói cách khác, mô tả phải có dạng: "Từ ... có nghĩa là ..."

Tất nhiên người ta có thể giảm trừ sự mô tả về cách dùng từ "phiến đá" thành phát biểu rằng từ này có nghĩa là vật này. Điều này sẽ được làm khi đó chỉ là vấn đề loại bỏ cái ý niệm sai lầm rằng từ "phiến đá" chỉ về hình dáng của đá mà trên thực tế chúng ta gọi là "khối" - nhưng loại "chỉ về" điều này, nghĩa là việc sử dụng từ này cho mọi cái khác, thì đã được biết rồi.

Cũng thế người ta có thể nói rằng các ký hiệu "a", "b", "c", v.v... có nghĩa là các con số, chẳng hạn khi điều này loại bỏ ý niệm sai lầm rằng "a", "b", "c", đóng vai trò đang được đóng trong ngôn ngữ bởi "khối", "phiến", "cột". Và người ta cũng có thể nói rằng các chữ phải được dùng theo thứ tự a, b, c, d, v.v... chứ không theo thứ tự a, b, c, d.

Nhưng đồng hoá các mô tả về các việc sử dụng từ theo cách này không thể làm cho các việc sử dụng từ nó giống với nhau hơn chút nào. Vì như người ta đã thấy, chúng tuyệt đối không giống nhau.

65. Ở đây chúng ta gặp phải câu hỏi nằm phía sau mọi suy tư nói trên. -Bởi vì có người có thể vặn lại tôi: "Bạn tìm cách tránh vấn đề! Bạn nói về mọi loại trò chơi ngôn ngữ, nhưng không có chỗ nào bạn nói bản chất của một trò chơi ngôn ngữ là gì, và của chính ngôn ngữ là gì; cái gì là chung trong mọi hoạt động này, và cái gì làm chúng thành ngôn ngữ hay các thành phần của ngôn ngữ. Vì vậy bạn hãy từ bỏ việc tìm kiếm chính cái phần đã từng khiến bạn đau đầu, cái phần về hình thức tổng quát của các mệnh đề và của ngôn ngữ".

Điều này đúng. - Thay vì đưa ra một cái gì chung cho tất cả cái mà ta gọi là ngôn ngữ, tôi đang nói rằng các hiện tượng này không có một điều gì chung với nhau khiến chúng ta có thể sử dụng cùng một từ cho tất cả, - nhưng chúng có quan hệ với nhau theo nhiều cách khác nhau. Và chính vì mỗi quan hệ này, hay các mối quan hệ này, mà chúng ta gọi tất cả là "ngôn ngữ". Tôi sẽ cố gắng cắt nghĩa điều này.

66. Hãy xét đến các thủ tục mà chúng ta gọi là "trò chơi" chẳng hạn. Tôi muốn nói đến chơi cờ, chơi bài, chơi banh, chơi Olympích, v.v... Tất cả chúng có gì chung với nhau? Đừng nói: "Phải có cái gì chung với nhau, nếu không chúng không thể được gọi là "trò chơi" - nhưng hãy nhìn xem tất cả chúng có gì chung với nhau không. - Vì nếu bạn nhìn vào chúng bạn sẽ không thấy có gì chung cho tất cả các trò chơi, nhưng chỉ có các sự tương tự, quan hệ, và cả một chuỗi chúng ở đó. Tôi lặp lại: không nghĩ, nhưng hãy nhìn! - Chẳng hạn hãy nhìn vào một trò chơi cờ, với các tương quan đa dạng giữa chúng. Bây giờ chuyển qua trò chơi bài; ở đây bạn thấy có nhiều tương quan với nhóm thứ nhất, nhiều điểm chung còn giữ lại, nhưng cũng có nhiều điểm đã mất. Tất cả chúng đều "thú vị"? Hãy so sánh cờ tướng với bài cào. Hay có phải luôn luôn có thắng và thua, hay ganh đua giữa các người chơi? Hãy nghĩ đến sự kiên trì. Trong trò chơi banh có thắng thua; nhưng khi một đứa bé ném quả banh vào tường và bắt lại nó, tính chất thắng và thua này không còn nữa. Hãy nhìn các phần chơi bằng tài trí và may rủi; và nhìn vào sự khác biệt giữa tài trí trong cờ tướng và tài trí trong quần vợt. Và chúng ta có thể nêu lên rất nhiều ví dụ nữa, nhiều nhóm trò chơi khác nữa theo cùng cách ấy; chúng ta có thể thấy các điểm giống nhau xuất hiện và biến mất như thế nào.

Và kết quả của sự xem xét này là: chúng ta thấy một mạng lưới phức tạp các sự giống nhau trùng nhau

và đan chằng hnaau: đôi khi có những sự giống nhau tổng quát, đôi khi giống nhau về chi tiết.

71. Người ta có thể nói rằng khái niệm "trò chơi" là một khái niệm có những nét mờ nhạt. "Nhưng một khái niệm mờ nhạt có thực sự là một khái niệm không?" - Một bức ảnh chụp mờ có thực sự là hình của một người không? Thay thế một bức hình mờ với một bức hình rõ có luôn luôn là một điều bất lợi không? Phải chăng bức hình mờ thường lại chính là điều chúng ta cần?

Frege so sánh một khái niệm với một khu vực và nói rằng một khu vực với những ranh giới mơ hồ không thể được gọi là một khu vực. Có lẽ điều này có nghĩa là chúng ta không thể làm gì với nó. - Nhưng có là vô nghĩa khi nói: "Hãy đứng đại khái chỗ đó" không? Giả sử tôi đang đứng với một người ở một công viên thành phố và nói như thế. Khi tôi nói thế tôi không vẽ bất cứ loại ranh giới nào cả, nhưng có thể tôi lấy tay chỉ - như thế tôi đang chỉ về một điểm nhất định. Và đây chính là cách mà một người có thể giải thích cho một ai hiểu một trò chơi là gì. Người ta nêu các ví dụ và có ý hiểu chúng một cách nhất định. Tuy nhiên tôi không có ý nói rằng chúng ta giả thiết người ấy phải thấy trong các ví dụ ấy điểm chung mà tôi vì một lý do nào đó không thể diễn tả; nhưng giả thiết rằng người ấy bây giờ phải sử dụng các ví dụ ấy một cách nhất định. Vì mọi định nghĩa tổng quát cũng có thể bị hiểu sai. Điểm chính ở đây là cách chúng ta chơi trò chơi. (Tôi muốn nói trò chơi ngôn ngữ với từ "trò chơi".)

241. "Có nghĩa là bạn đang nói rằng sự nhất trí của người ta quyết định điều gì là đúng và điều gì là sai ư?" - Chính những gì người ta nói là đúng và sai; và họ nhất trí về ngôn ngữ mà họ sử dụng. Đó không phải là nhất trí về các ý kiến mà về các nếp sống.

309. Mục tiêu của bạn là gì trong triết học? - chỉ cho con ruồi lối bay ra khỏi cái lọ đựng ruồi.

Ludwig WITTGENSTEIN, Thám cứu triết học.

Triết học phân tích Anh Mỹ

(La philosophie analytique anglo-saxonne)

Người ta thường đặc trưng hoá sự lên ngôi của triết học phân tích như một "khúc quanh ngôn ngữ học" (un tournant linguistique) hệ tại chỗ coi ngôn ngữ là chủ đề trung tâm của suy tư triết lý. Ngoài sự kiện dành trọn vai trò trọng yếu cho ngôn ngữ vốn là một nét cấu tạo của mọi tri thức luận đương đại, người ta dễ đi đến chỗ giản quy triết học phân tích vào triết học về ngôn ngữ. Một sự nhắc lại về nguồn gốc và những bước phát triển của triết học phân tích sẽ nêu bật biệt tính của những tương quan mà nó tạo ra giữa ngôn ngữ và phân tích.

Lôgích và phân tích (Logique et analyse)

Khi gợi hứng từ khoa lôgích học hoàn toàn mới mẻ về những tương quan để định nghĩa ý nghĩa, Pierce đã đồng thời khai trương một cách đặt vấn đề (nghiên cứu những hệ thống tượng trưng dưới khía cạnh cú pháp, ngữ nghĩa và thực dụng) và một phương pháp phân tích triết học. Từ 1879, Frege phát minh một loại văn tự tượng hình mô thể hóa và công lý hoá (une idéographie formalisée et axiomatisée) nó biểu lộ khả năng nhận thức những dấu hiệu, cùng lúc nó cung cấp những sơ đồ phân tích hoàn toàn mới mẻ. Thay cho ưu thế của ý tưởng đặc trưng hoá thời đại cổ điển là ưu thế của dấu hiệu xác định trong chiều hướng kép của ý nghĩa và tham chiếu và của câu trần thuật (phrase déclarative) mà ý nghĩa là một tư tưởng và sự tham chiếu là một giá trị chân lý. Thay cho tính độc quyền xưa cũ của sơ đồ thuộc từ (schéma prédictatif) là sự phân tích những mệnh đề thành khái niệm/ đối tượng nó cho phép việc thấu hiểu những câu thuộc từ (phrases prédictives) $F(x)$ như mẫu "Marie là một phụ nữ" cũng như việc nhận ra biệt tính của những phát biểu tương quan (énoncés relationnels) $R(x,y)$ như mẫu "Georges yêu Marie". Tính phân tích của những mệnh đề lôgích được định nghĩa, không còn như là sự nhị bội vô bổ của chủ từ bởi thuộc từ (như nơi Descartes, Kant), mà như khả tính diễn dịch có quy tắc - không cần đến sự trợ giúp của một trực quan nào - từ những công lý. Thay cho một triết học về chủ thể là một cách đặt vấn đề về khái niệm nó tránh mọi phái sinh duy tâm lý bằng cách đảm đương thực tại hữu thể học của những tư tưởng - ngược với những biểu tượng chủ quan tạo thành kiến thức khách quan chung. Nếu như biểu tượng của tôi về định lý Pythagore là của cá nhân tôi, song định lý này diễn tả một chân lý khách quan, phổ quát và vĩnh cửu.

Trong viễn tượng đó, lý thuyết những mô tả xác định (la théorie des descriptions définies) của Russell từ lâu vẫn được coi là "khuôn mẫu của phép phân tích". Sự phân tích tỏ ra là có tính giản quy ở chỗ thay vì tạo nên những chủ thể thực sự tham chiếu về những đối tượng mà ta phải đảm đương thực tại, thì những cách diễn tả kiểu như "Vua hiện nay của xứ Pháp" được giản quy thành những kiến tạo khái niệm phức tạp định tính một đối tượng của thế giới.

Từ đó, Wittgenstein trong *Tratatus*, coi lôgích là một phương tiện nhận thức một thế giới được quan niệm như toàn bộ những sự kiện. Hơn nữa, những quy tắc cấu tạo của thuyết tượng trưng lôgích cung cấp những tiêu chuẩn của ý nghĩa: chỉ có những phát biểu có ý nghĩa về phương diện lôgích mới có thể nói lên - nghĩa là biểu thị - một cái gì, điều này loại trừ những phát biểu triết học (kể cả những phát biểu trong quyển *Tratatus*!). Nếu điều cốt yếu - thuộc về ý thức mỹ học, đức lý và tôn giáo của đời sống - không còn có thể được nói lên, thì triết học, trong chiều kích biện luận của nó, từ nay vĩnh viễn

thuộc về một loại hoạt động hàng thứ nhì của việc "thanh lọc lôgích của tư tưởng".

Không mấy động lòng với những đức tính của sự im lặng huyền nhiệm (le silence mystique), các lý thuyết gia của câu lạc bộ thành Vienne phát triển một thứ thực chứng lôgích được đặc trưng hoá, nhất là nơi Carnap, bằng một phê phán gay gắt đối với siêu hình học, và mỗi bận tâm trải rộng sự phân tích đến lãnh vực những kiến thức thường nghiệm bằng cách kiến tạo nên một phương pháp luận về các khoa học, nó khai thác mọi khả tính của các lôgích học mới có thể được quan niệm, không còn như những lý thuyết, nhưng như những ngôn ngữ, những cú pháp thuận tiện. Dự án này được mở ra ở Anh bởi Ayer và ở Mỹ bởi Morris đưa vào một viễn tượng kí hiệu rộng lớn: lý thuyết tổng quát về những dấu hiệu hội nhập mọi phương pháp luận. Nhưng chẳng mấy chốc nó phải chịu những đòn tấn công của Quine, người phản bác các tiên giả định chủ nghiệm, nhất là thuyết quy ước (le conventionalisme), thuyết chủ hiện tượng (le phénoménalisme) và sự dai dẳng của những phân biệt nguyên tắc giữa cái phân tích/ cái tổng hợp và tiên thiên/ hậu thiên. Cùng cách ấy Quine lên án những tiên giả định lôgích khi tố cáo "huyền thoại của ý nghĩa", khi hoàn tất việc giản quy những hạn từ đặc thù bằng một định nghĩa về những danh từ riêng trong lôgích của Russell (nghĩa là những từ như "Tôi" hay "cái này" được cho là chỉ trực tiếp một đối tượng), và bằng cách kiến tạo nên một tiêu chuẩn về sự kết ước hữu thể học (critère d'engagement ontologique) và bảo vệ luận đề về sự bất định trong dịch thuật.

Như thế triết học phân tích lấy ngôn ngữ làm cơ sở lộ xuất (le lieu d'émergence) của ý nghĩa và của tri thức, khởi đầu là phương tiện để đặt ra và giải quyết, cuối cùng là làm tan biến mọi vấn đề triết học, bằng phương pháp phân tích. Chẳng hạn vấn đề hữu thể học không còn phải là cái gì hiện hữu mà là xác định những kết ước hiện sinh mà một lý thuyết đề ra.

Ngôn ngữ thông thường và sự mô tả (Langage ordinaire et description)

Tuy nhiên không nên tin rằng phương pháp phân tích duy nhất được sử dụng là thuộc về sự phân tích lôgích. Ngay từ đầu thế kỷ Moore phát động việc phê phán chủ nghĩa duy tâm lúc đó vẫn còn đang thắng thế tại Cambridge, và về sau phát hiện một thứ "triết học của lương thức thông thường" (philosophie du sens commun), bằng cách thực thi một sự phân tích gọi là phi hình thể (analyse informelle), thuần khái niệm, không vay mượn chút gì từ những kỹ thuật lôgích. Cũng thế, Frege phác thảo trong bộ Tìm kiếm lôgích một sự phân tích thực dụng đưa ông đến chỗ định nghĩa phán đoán như một hành vi giả thiết một sự kết ước đối với sức mạnh khẳng định của mệnh đề được bàn tới. Như thế, phán đoán "Socrate phải chết" không chỉ diễn tả tư tưởng về cái chết của Socrate mà còn phát biểu một khẳng định của người đối thoại đảm nhận chân lý của điều anh ta diễn tả.

Công khai tố cáo ảo tưởng mô tả cho đến lúc ấy đã đưa đến việc dành ưu tiên một cách bất hợp lý cho chiều kích nhận định, thông tin và nhận thức của ngôn ngữ, Austin đề xuất một cuộc phân tích những kiểu khác nhau của các hành vi ngôn ngữ (actes de langage), lấy lại một vài kiểu thực hành của Aristote, ông thực hiện một sự mô tả tỉ mỉ những cách sử dụng khác nhau của ngôn ngữ thông thường. Cách tiếp cận theo lối mô tả này đã được lập thuyết bởi Searle.

Những điểm hội tụ (Convergences)

Tuy nhiên phong cách phân tích mới này không hề làm xáo trộn những định hướng ban đầu. Nếu nơi Wittgenstein bản chất của ngữ pháp được sử dụng, thay đổi từ quyển *Tratatus* đến quyển *Investigations*, song quan niệm triết học như là sự thanh lọc, soi sáng những cạm bẫy của ngôn từ, vẫn

tồn tại. Hơn nữa ngày nay khoảng cách giữa phân tích hình thức và mô tả phi hình thức có khuynh hướng giảm đi. Sự xuất hiện những loại lôgích học tính vi (nhận thức luận của Hintikka; thời tính của Prior; nhiệm vụ luận của Von Wright; ý hướng tính của Montague v.v...) và sự phát triển những tìm kiếm về Trí Thông minh Nhân tạo cho phép khảo sát việc tạo hình những phương cách hậu kết của ngôn ngữ thông thường. Như thế, Searle và Vanderveken đã đề xuất một thứ lôgích mới định hình những thủ đắc của lý thuyết về các hành vi ngôn ngữ...

Bài viết này, không tránh khỏi là quá sơ sài, cho thấy rằng triết học phân tích không thể được định nghĩa bằng một sự nhất quán nào về chủ đề. Mặc dầu ở đó triết học ngôn ngữ giữ một vai trò lớn song những đối tượng của nó bao phủ toàn bộ lãnh vực của triết học. Tính nhất quán nằm nơi việc trình bày và xử lý ngôn ngữ những vấn đề này cũng như nơi niềm tin dành cho việc phân tích khái niệm, cự khước mọi lời kêu gọi đến bất kỳ kinh nghiệm thân thuộc nào (do đó có sự khinh thường đối với những hệ thống lớn đặt nền tảng trên một trực quan làm nguyên lý). Cách tiếp cận phân tích này huy động mọi tài nguyên của lôgích học, ký hiệu học, lý thuyết ngôn ngữ, trí thông minh nhân tạo v.v... Trong một văn phong thường là chặt chẽ và sáng sủa, nó khai triển theo một phương thức cốt yếu là biện luận, bác bỏ mọi quyền uy thế giá. Nó được phong phú thêm nhờ sự cộng tác và sự phê bình lẫn nhau, bằng những phản biện và trả lời (từ đó có tầm quan trọng của những hội thảo, những tạp chí và việc nhờ đến những bài báo như là hình thức ưu tiên cho truyền thông triết học).

Denis Vernant

RUSSELL

(1872 - 1970)

Sinh thời, Lord Bertrand Russell nổi tiếng vì những sự bày tỏ lập trường tự do phóng khoáng của mình (giải phóng phụ nữ, hôn nhân thử nghiệm, khoa sư phạm mới) việc ông dấn thân cho lý tưởng hoà bình (khiến ông phải ngồi tù sáu tháng vào năm 1918, hay trong chiến tranh Việt Nam với việc ông cùng triết gia Jean Paul Sartre mở toà án quốc tế ở Thụy Điển để lên án cuộc chiến Việt Nam) và sau vụ Hiroshima, ông chống đối việc chế tạo và sử dụng bom nguyên tử. Nhưng sự đóng góp của ông cho triết học tìm thấy cội nguồn nơi những công trình của ông cống hiến cho việc phát minh ra lôgích hình thức hiện đại (song song với Frege) và cho việc lôgích hoá toán học với các tác phẩm *The Principles of Mathematics* (1903) và *Principia Mathematica* (viết chung với Alfred North Whitehead; 3 quyển, 1910, 1912, 1913). Ông khởi thảo một triết học để giải thích và biện minh những nguyên lý lôgích của tri thức.

Qua những tu chính, những hồi hận, những biến cách, triết học này không ngừng chuyển cung đổi điệu tuy vậy vẫn không lạc hướng khỏi mục tiêu ban đầu - đó là xác định những điều kiện và giới hạn của kiến thức - và không xa rời phương pháp phân tích thoát thai từ lôgích học. Cũng giống như người bạn đồng môn của ông ở Cambridge là G.E.Moore, Russell là người khởi xướng của phong trào phân tích Anh Mỹ qua các tác phẩm như *The Problems of Philosophy* (1912), *Our Knowledge of the External World* (1914), *Mysticism and logic* (1917), *The Conquest of Happiness* (1930), *An Inquiry into the Meaning and Truth* (1940), *My Philosophical Development* (1961).

HUYỀN HỌC VÀ LÔGÍCH HỌC

(Mysticism and Logic). 1917

Gợi hứng từ G.Peano, Russell phóng ra những nền tảng của lôgic hình thức. Để giải quyết vấn đề nền tảng của những chân lý toán học, ông bèn tạo dựng cái dự phóng chủ lôgic (le projet logiciste) về một sự giản quy mọi toán học (kể cả hình học) vào lôgic học mới bởi việc định nghĩa mọi khái niệm và việc chứng minh mọi mệnh đề toán học. Những ý tưởng nguyên thủy và những công lý lôgic phải tạo dựng những nguyên lý của một diễn từ lôgic toán học hoàn toàn tổng quát (bằng cách dùng những biến số được lượng hoá một cách phổ quát) và có tính diễn dịch.

Toán học thuần túy hoàn toàn được tạo thành bằng những khẳng định theo đó nếu một mệnh đề nào đó là đúng về một vật nào đó thì một mệnh đề khác nào đó cũng sẽ là đúng về vật này. Điều cốt yếu là không được thắc mắc cái mệnh đề thứ nhất kia có thật sự là đúng hay không và không được nêu ra cái vật kia là gì mà nhân nói về nó người ta giả thiết một chân lý. Hai điểm này thuộc về toán học ứng dụng. Chúng ta khởi đi, nơi toán học thuần lý, từ một vài quy tắc hậu kết (règles d'inférence) bởi đó chúng ta có thể hậu kết rằng nếu một mệnh đề là đúng, thế thì một mệnh đề khác cũng là đúng. Những quy tắc hậu kết này lại tạo thành đa số các nguyên lý của lôgic hình thức. Tiếp theo chúng ta đặt ra một giả thuyết nào đó có vẻ bông đùa và chúng ta diễn dịch ra những hệ quả. Nếu giả thuyết của chúng ta nhằm đến một vật nào đó chứ không phải đến một hay nhiều vật đặc thù, lúc đó những diễn dịch của chúng ta tạo thành toán học. Như thế toán học có thể được định nghĩa như là lãnh vực trong đó chúng ta không biết chúng ta nói về cái gì, cũng không biết là điều chúng ta nói có đúng hay không.

Bertrand RUSSELL, *"Recent Works on the Principles of Mathematics"* (1901)

tái bản trong Mysticism and Logic, 1917, ch.V, tr. 59 - 60.

CÁC VẤN ĐỀ TRIẾT HỌC (Problems of Philosophy)

Bề ngoài và thực tại

Có tri thức nào trong thế giới chắc chắn đến độ không một người có lý trí nào có thể nghi ngờ nó không? Câu hỏi này thoạt đầu xem ra không khó, nhưng trong thực tế lại là một trong những câu hỏi khó nhất có thể đặt ra. Khi chúng ta đã nhận ra những trở ngại trong một câu trả lời thẳng thắn và tự tin, chúng ta sẽ được đưa đúng vào việc nghiên cứu triết học - vì triết học chỉ là cố gắng để trả lời cho những câu hỏi cơ bản như thế, không phải trả lời một cách cầu thả và giáo điều, như chúng ta thường làm trong đời sống thường ngày và thậm chí trong các khoa học, nhưng một cách có phê bình, sau khi đã phân tích tất cả những gì làm cho các câu hỏi như thế trở thành hóc búa, và sau khi nhận ra mọi sự mơ hồ lẫn lộn ẩn bên dưới các ý niệm của chúng ta.

Trong đời sống hằng ngày, có rất nhiều điều chúng ta tưởng là chắc chắn, nhưng khi suy xét kỹ, những điều ấy lại đầy những mâu thuẫn hiển nhiên mà chỉ có nhiều tư tưởng mới giúp chúng ta biết được điều gì thực sự đáng chúng ta tin. Trong việc tìm kiếm sự chắc chắn, điều tự nhiên là chúng ta bắt đầu với các kinh nghiệm hiện tại của chúng ta, và theo một nghĩa nào đó, tri thức phải được rút ra từ các kinh nghiệm này. Nhưng mọi phát biểu về những gì mà kinh nghiệm trực tiếp cho chúng ta biết thường là sai. Tôi thấy có vẻ như bây giờ tôi đang ngồi trên một chiếc ghế, ở một cái bàn có một hình thù nào đó, trên bàn tôi thấy các tờ giấy viết hay in. Khi quay đầu đi, tôi nhìn ra cửa sổ và trông thấy các ngôi nhà, các đám mây và mặt trời. Tôi tin rằng mặt trời ở cách xa trái đất 93 triệu dặm; nó là một quả cầu

nóng bỏng lớn hơn trái đất nhiều lần, và do trái đất quay, mặt trời mọc lên mỗi buổi sáng, và sẽ tiếp tục mãi như thế một thời gian vô hạn trong tương lai. Tôi tin rằng nếu một người bình thường khác bước vào phòng của tôi, họ cũng sẽ thấy chiếc ghế ấy, cái bàn ấy và những cuốn sách ấy như tôi thấy, và cái bàn tôi thấy cũng là cái bàn tôi cảm thấy tôi đang tựa tay lên. Tất cả những điều này có vẻ quá hiển nhiên đến độ không đáng nói ra, trừ khi tôi phải trả lời cho người hỏi tôi có biết gì không. Thế nhưng tất cả những điều này có thể bị nghi ngờ một cách chính đáng, và tất cả điều này đòi hỏi phải thảo luận rất kỹ lưỡng trước khi chúng ta có thể chắc chắn rằng chúng ta đã phát biểu nó một cách hoàn toàn đúng.

Để làm cho những khó khăn của chúng ta trở nên rõ ràng, chúng ta hãy tập trung chú ý vào cái bàn. Đối với con mắt, cái bàn thì dài, nâu và bóng; đối với xúc giác, nó nhẵn, mát và cứng; khi tôi đập tay lên mặt bàn, nó phát ra âm thanh của gỗ. Bất cứ ai khác nhìn thấy cái bàn cảm thấy và nghe tiếng của nó đều sẽ đồng ý với sự mô tả này, khiến cho có vẻ như không phát sinh khó khăn nào; nhưng vừa khi chúng ta muốn chính xác hơn, chúng ta bắt đầu gặp rắc rối. Mặc dù tôi tin rằng cả cái bàn "thực sự" có cùng một màu, các phần phản chiếu ánh sáng xem ra sáng hơn các phần khác, và một vài phần xem ra là trắng do ánh sáng phản chiếu. Tôi biết rằng, nếu tôi dời chỗ ngồi các phần phản chiếu ánh sáng sẽ khác đi, khiến cho sự phân phối rõ ràng về màu sắc cũng thay đổi. Kết quả là nếu nhiều người nhìn cái bàn cùng một lúc, thì không có hai người nào có thể nhìn thấy nó có cùng một sự phân phối màu sắc y hệt nhau, bởi vì không có hai người nào có thể nhìn thấy nó từ cùng một góc nhìn y như nhau, và mọi sự thay đổi góc nhìn đều tạo ra một sự thay đổi tùy theo cách phản chiếu của ánh sáng.

Đối với phần lớn các mục đích thực tiễn, các sự khác biệt này không quan trọng, nhưng đối với người họa sỹ, chúng vô cùng quan trọng: người họa sỹ phải phá bỏ thói quen nghĩ rằng các sự vật có vẻ có màu sắc mà nhận thức thông thường nói là nó có "thực sự", để học thói quen nhìn các sự vật như chúng xuất hiện. Ở đây chúng ta đã bắt đầu một trong những sự phân biệt vốn gây ra nhiều rắc rối nhất trong triết học - sự phân biệt giữa "dáng vẻ" và "thực tại" giữa cái mà sự vật có vẻ là và cái mà chúng thực sự là. Người họa sỹ muốn biết các sự vật có vẻ là cái gì, người thực tiễn và nhà triết học muốn biết chúng thực sự là gì; nhưng ước muốn hiểu biết của các nhà triết học thì mạnh hơn của con người thực tiễn, và bị phiền toái hơn bởi sự hiểu biết về những khó khăn để trả lời câu hỏi này.

Trở lại cái bàn. Từ những điều chúng ta đã tìm ra, rõ ràng là không có một màu nào có ưu thế như là màu của cái bàn, hay thậm chí của một phần đặc thù nào của cái bàn - cái bàn xuất hiện với những màu khác nhau từ những góc nhìn khác nhau, và không có lý do nào để nói rằng một số những màu này thì thực hơn một số màu khác của nó. Và chúng ta biết rằng ngay cả từ một góc nhìn nhất định, màu của cái bàn hình như khác đi do ánh sáng nhân tạo, hay đối với một người loạn sắc, hay đối với một người đeo kính xanh, trong khi trong bóng tối, nó chẳng có màu nào cả, tuy rằng đối với xúc giác và thính giác của ta, cái bàn sẽ không thay đổi. Màu này của cái bàn không phải là cái gì nội tại trong cái bàn, nhưng là một cái gì tùy thuộc cái bàn và người quan sát nó, và cách thức mà ánh sáng chiếu trên nó. Trong đời sống hàng ngày, khi chúng ta nói đến màu của cái bàn, chúng ta chỉ hiểu nó như là một thứ màu mà nó có vẻ có đối với một người quan sát bình thường từ một góc nhìn bình thường và trong các điều kiện ánh sáng bình thường. Nhưng các màu khác xuất hiện trong các điều kiện khác cũng có thể coi một cách chính đáng là các màu thực sự; và vì thế, để tránh thiên vị, chúng ta buộc phải phủ nhận rằng, tự nó, cái bàn chẳng có một màu nhất định nào.

Điều này cũng được áp dụng tương tự đối với sự kết cấu của cái bàn. Với mắt thường, chúng ta có thể

thấy có hạt, nhưng nhìn chung, cái bàn nhẵn và phẳng. Nếu chúng ta nhìn nó qua một kính hiển vi, chúng ta sẽ thấy những chỗ gồ ghề và lồi lõm, và mọi thứ khác biệt mà mắt thường không thấy được. Trong số những điều ấy, cái gì là cái bàn "thực"? Thường chúng ta có khuynh hướng cho rằng cái bàn nhìn dưới kính hiển vi là thực hơn, nhưng nếu nhìn qua một kính hiển vi mạnh hơn, thì điều đó lại thay đổi. Vậy, nếu chúng ta không thể tin tưởng cái chúng ta thấy bằng mắt thường, thì tại sao chúng ta lại phải tin tưởng cái chúng ta thấy qua kính hiển vi? Cho nên, một lần nữa, chúng ta không còn sự tin tưởng vào các giác quan mà chúng ta đã bắt đầu dùng để nhận thức.

Hình thù cái bàn cũng không khá gì hơn. Tất cả chúng ta có thói quen phán đoán về các hình thù "thực" của các sự vật, và chúng ta đang làm điều này mà không suy nghĩ, khiến chúng ta nghĩ rằng mình đang thấy các hình thù thực sự. Nhưng, trong thực tế, như tất cả chúng ta đều phải học nếu chúng ta muốn vẽ, một vật nhất định nào đó có hình thù khác nhau từ mỗi góc nhìn khác nhau. Nếu cái bàn là hình chữ nhật "thực sự" nó sẽ được nhìn thấy từ hầu hết các góc nhìn như là nó có hai góc nhọn và hai góc tù. Nếu các cạnh đối nhau song song, chúng sẽ trông như đồng quy tại một điểm xa dần người quan sát; nếu chúng có cùng chiều dài, cạnh ở gần người quan sát sẽ trông như dài hơn cạnh kia. Tất cả những điều này chúng ta thường không nhận ra khi nhìn cái bàn, vì kinh nghiệm đã dạy chúng ta xây dựng hình thù "thực" từ hình thù hiển hiện, và hình thù "thực" là hình thù mà con người thực tiễn quan tâm. Nhưng hình thù "thật" không phải cái chúng ta nhìn thấy; nó là một cái gì được chúng ta suy ra từ cái chúng ta nhìn thấy. Và cái chúng ta nhìn thấy thì thay đổi liên tục về hình thù khi chúng ta di chuyển quanh phòng; cho nên, ở đây cũng vậy, có vẻ như giác quan không cho chúng ta chân lý về chính cái bàn, mà chỉ về dáng vẻ của cái bàn.

Các khó khăn tương tự cũng phát sinh khi chúng ta xét đến xúc giác. Đúng là cái bàn luôn luôn cho chúng ta cảm giác nó cứng, và chúng ta cảm thấy nó dội lại sức ép. Nhưng cảm giác mà chúng ta có thay đổi tùy theo chúng ta ấn vào cái bàn mạnh bao nhiêu và cũng tùy thuộc phần thân xác của chúng ta tỳ vào cái bàn; như thế các cảm giác khác nhau do các sức ép khác nhau hay các phần thân xác khác nhau của chúng ta không thể được coi là bộc lộ trực tiếp một thuộc tính nhất định nào của cái bàn, cùng lắm chúng chỉ là những dấu hiệu về một thuộc tính nào đó mà có lẽ đã gây ra mọi cảm giác, nhưng thuộc tính ấy không thực sự hiển hiện trong bất cứ cảm giác nào. Cùng điều này được áp dụng một cách hiển nhiên hơn đối với các âm thanh có thể được tạo ra khi chúng ta gõ vào cái bàn.

Như thế, ta thấy rõ rằng cái bàn thực, nếu có, thì không phải là cái bàn như chúng ta kinh nghiệm trực tiếp bằng thị giác hay xúc giác hay thính giác. Cái bàn thật, nếu có, hoàn toàn không được chúng ta biết cách trực tiếp, nhưng phải là điều chúng ta suy ra từ những cái biết trực tiếp. Do đó, phát sinh ngay lập tức hai câu hỏi rất khó: (1) Có một cái bàn thực sự hay không? (2) Nếu có, nó có thể là loại đồ vật gì?

Khi xem xét những câu hỏi này, dùng một ít thuật ngữ đơn sơ nhưng có nghĩa nhất định và rõ ràng sẽ giúp rất nhiều. Chúng ta hãy lấy tên "dữ kiện cảm giác" để gọi những sự vật được biết trực tiếp trong cảm giác; các sự vật như màu, âm thanh, cứng, gồ ghề, v.v... Chúng ta sẽ lấy tên "cảm giác" để gọi kinh nghiệm ý thức trực tiếp về những sự vật này. Như vậy, mỗi khi thấy một màu sắc, chúng ta có một cảm giác về màu, nhưng màu tự nó là một dữ kiện cảm giác, không phải là cảm giác. Màu là cái mà chúng ta ý thức trực tiếp về nó, và sự ý thức này là cảm giác. Rõ ràng là nếu chúng ta biết được điều gì về cái bàn, thì chúng ta phải nhờ các dữ kiện cảm giác, màu nâu, hình dài, mặt nhẵn, v.v... - mà chúng ta gán cho cái bàn; nhưng vì những lý do đã nói ở trên, chúng ta không thể nói cái bàn là các dữ

kiện cảm giác, hay thậm chí không thể nói các dự kiện cảm giác là các thuộc tính trực tiếp của cái bàn. Như thế phát sinh một vấn đề về tương quan giữa các dữ kiện cảm giác với cái bàn thực, giả sử có một cái bàn thực.

Cái bàn thực, nếu có, chúng ta sẽ gọi là một "đồ vật". Như vậy, chúng ta phải xét đến tương quan giữa các dữ kiện cảm giác và các đồ vật. Tập hợp của mọi đồ vật được gọi là "vật chất". Như vậy hai câu hỏi của chúng ta có thể được phát biểu như sau: (1) Có cái gì gọi là vật chất hay không? (2) Nếu có, bản chất của nó là gì?

Giám mục Berkeley (1685 - 1753) là nhà triết học đầu tiên nêu lên một cách xuất sắc các lý do để coi các đối tượng trực tiếp của giác quan chúng ta như là không tồn tại độc lập với chúng ta. Tác phẩm Ba đối thoại giữa Hylas và Philonous, đối lập với các Triết gia Hoài nghi và Vô thần, cố gắng chứng minh rằng hoàn toàn không có cái gì gọi là vật chất, và thế giới chỉ là các trí khôn và các ý niệm của chúng. Trước đó, Hylas từng tin có vật chất, nhưng ông không đối lại được với Philonous khi ông này dứt khoát đẩy ông vào chỗ mâu thuẫn và nghịch lý, và rốt cuộc làm cho việc ông phủ nhận vật chất trở thành hầu như là nhận thức thông thường. Các lý luận mà Berkeley sử dụng có những giá trị rất khác nhau: một số là quan trọng và đúng đắn, số khác lẫn lộn hay nguy hiểm. Nhưng Berkeley vẫn có công lớn trong việc chứng minh rằng có thể phủ nhận vật chất mà không rơi vào vô lý, và nếu có cái gì tồn tại độc lập với chúng ta, chúng không thể là các đối tượng trực tiếp của cảm giác của chúng ta...

Ông nhìn nhận phải có cái gì đó tiếp tục tồn tại khi chúng ta ra khỏi căn phòng hay nhắm mắt lại, và cái chúng ta gọi là thấy cái bàn thực sự cho chúng ta lý do để tin là có một cái gì đó còn tồn tại cả khi chúng ta không thấy cái bàn. Nhưng ông nghĩ rằng cái gì đó này cơ bản không thể khác về bản chất với cái chúng ta thấy, và không thể hoàn toàn độc lập với việc nhìn thấy, mặc dù nó phải độc lập với việc chúng ta nhìn thấy. Như vậy ông đi tới chỗ coi cái bàn "thật" như là một ý niệm trong trí khôn của Thượng đế.

Cũng nên suy nghĩ một lát xem chúng ta đã khám phá được gì cho tới lúc này. Có vẻ như là, nếu chúng ta xét về bất cứ một đồ vật thông thường nào được coi là biết được nhờ các giác quan, thì cái mà giác quan biết trực tiếp không phải là sự thật về đồ vật ấy như thể nó độc lập với chúng ta, mà chỉ là sự thật về một số dữ kiện cảm giác mà, như chúng ta có thể nhìn thấy, tùy thuộc vào các tương quan giữa chúng và đồ vật ấy. Như vậy cái chúng ta trực tiếp thấy và cảm giác thì chỉ là "dáng vẻ" mà chúng ta tin là dấu chỉ về một "thực tại" nào đó ẩn đằng sau.

Khi chúng ta hỏi không biết vật chất có hiện hữu hay không, thì câu hỏi này liên quan đến hai vấn nạn khác nhau, và điều quan trọng là giữ cho chúng được rõ ràng. Nói chung, chúng ta muốn nói "vật chất" là thứ tương phản với "trí tuệ", đó là điều gì đó mà chúng ta nghĩ là nó chiếm chỗ trong không gian, và cơ bản nó không có khả năng đối với bất cứ loại tư tưởng hoặc ý thức nào. Chủ yếu Berkeley phủ nhận vật chất theo nghĩa này; nghĩa là ông không phủ nhận dữ kiện - giác quan mà nói chung, chúng ta coi những dấu hiệu về sự hiện hữu của cái bàn như là những dấu hiệu thực sự về sự hiện hữu của điều gì đó độc lập đối với chúng ta, nhưng ông phủ nhận rằng thứ không thuộc về - tinh thần này không phải là trí tuệ cũng như ý niệm mà một số trí tuệ áp ụ. Ông thừa nhận rằng chắc hẳn phải có điều gì đó vẫn tiếp tục hiện hữu khi chúng ta ra khỏi phòng hoặc nhắm mắt lại, và sự việc chúng ta gọi là nhìn vào cái bàn không đem đến cho chúng ta lý do để tin tưởng vào điều gì đó vẫn còn tồn tại, ngay cả khi chúng ta không nhìn thấy nó. Nhưng ông nghĩ rằng về bản chất, điều này không thể khác biệt một cách cơ bản với cái mà chúng ta nhìn thấy và không thể độc lập với việc cùng nhau nhìn thấy, mặc dù nó phải độc

lập với cái nhìn của chúng ta. Từ đó, ông đưa đến việc coi cái bàn "thực sự" như là một ý niệm trong trí tuệ của Thiên Chúa. Một ý niệm như vậy có được sự bền vững như đòi hỏi, và độc lập đối với chính chúng ta, mà không là điều gì đó không thể nhận biết được - như vật chất sẽ như vậy theo cách khác -, trong ý nghĩa mà chúng ta chỉ có thể suy luận, và có thể không bao giờ chúng ta trực tiếp hoặc ngay tức khắc ý thức được nó.

Những triết gia khác từ thời Berkeley cũng cho rằng mặc dù cái bàn không tùy thuộc vào việc tôi nhìn thấy nó, nhưng nó vẫn tùy thuộc vào việc nó được trí tuệ nào đó nhìn thấy (hoặc được thấu hiểu trong cảm giác theo cách khác), không nhất thiết là trí tuệ của Thiên Chúa, nhưng thông thường hơn, đó là toàn thể trí tuệ của vũ trụ. Giống như Berkeley, họ cho là như vậy chủ yếu bởi vì họ nghĩ rằng không thể có điều gì đó thực sự - hoặc không gì được biết như là có thật - ngoại trừ trí tuệ, những tư tưởng và cảm giác của họ. Chúng ta có thể nêu lên những lý lẽ mà nhờ đó họ củng cố quan điểm của họ theo cách này, đó là: "bất cứ điều gì có thể được nghĩ đến đều là một ý niệm trong trí tuệ của người đang nghĩ đến điều đó; như vậy, không gì có thể được nghĩ đến, ngoại trừ những ý niệm trong trí tuệ; do đó, bất cứ điều gì khác đều không thể nhận thức được, và điều gì không thể nhận thức được đều không thể hiện hữu".

Theo ý tôi, thì lý luận như vậy là sai lầm; và tất nhiên những người đưa ra lý luận này đều không đưa ra nó một cách quá vắn tắt hoặc quá sơ sài. Nhưng cho dù lý luận này có giá trị hay không, thì nó vẫn được đưa ra một cách rộng rãi dưới hình thức này hay hình thức khác; và rất nhiều triết gia, có lẽ là đa số, đã cho rằng không gì có thật, ngoại trừ trí tuệ và những ý niệm của họ. Các triết gia như vậy đều được gọi là những người theo "chủ nghĩa duy tâm". Khi họ giải thích về vật chất, giống như Berkeley, hoặc họ nói rằng vật chất thực sự không là gì cả, mà chỉ là một tập hợp những ý niệm, hoặc giống như Leibniz (1646 - 1716) họ nói rằng điều gì xuất hiện như là vật chất thực sự là một tập hợp những trí tuệ ít nhiều mang tính cách thô sơ.

Mặc dù các triết gia này phủ nhận vật chất như là đối kháng với trí tuệ, nhưng trong một nghĩa khác, họ vẫn thừa nhận vật chất. Chúng ta sẽ phải nhớ rằng mình đã đặt ra hai câu hỏi; đó là: (1) Liệu có một cái bàn thực sự không? (2) Nếu có, thì đó có thể là loại vật thể nào? Bây giờ, cả Berkeley lẫn Leibniz đều thừa nhận rằng có một cái bàn thực sự, nhưng Berkeley nói rằng đây là ý niệm nào đó trong trí tuệ của Thiên Chúa, còn Leibniz lại nói rằng đây là một nhóm những linh hồn. Như vậy, cả hai triết gia này đều trả lời câu hỏi đầu tiên trong sự xác định, và chỉ thay đổi từ quan điểm của những người bình thường trong câu trả lời của họ đối với câu hỏi thứ hai của chúng ta. Trên thực tế, dường như hầu hết tất cả các triết gia đều đồng ý rằng có một cái bàn thực sự: hầu hết họ đều đồng ý rằng bất chấp nhiều dữ kiện giác quan của chúng ta - màu sắc, hình dạng, sự phản bóng v.v... - đều có thể tùy thuộc vào chúng ta, tuy nhiên, tư tưởng chợt loé lên của họ là một dấu hiệu của điều gì đó đang hiện hữu một cách độc lập đối với chúng ta, có lẽ đây là điều gì hoàn toàn khác với những dữ kiện - giác quan của chúng ta, tuy nhiên, điều này được coi như gây ra các dữ kiện - giác quan đó, bất cứ khi nào chúng ta đang ở trong mối quan hệ phù hợp với cái bàn thực sự.

Bây giờ, rõ ràng điều mà các triết gia đều đồng ý - quan điểm cho rằng có một cái bàn thực sự, với bất cứ bản chất nào mà nó có thể có - đây là điều cực kỳ quan trọng, và điều này sẽ có giá trị để thừa nhận rằng có lý do nào trong việc chấp nhận quan điểm này, trước khi chúng ta tiến sang một câu hỏi xa hơn như là hỏi về bản chất của cái bàn thực sự. Do đó, chương kế tiếp của chúng ta sẽ liên quan đến những nguyên nhân để giả thiết rằng có một cái bàn thực sự.

Trước khi chúng ta đi xa hơn, tốt hơn chúng ta nên xem xét đôi chút về điều mà chúng ta đã phát hiện được tới mức độ như vậy là gì. Đã xảy ra tình trạng nếu chúng ta lấy bất cứ đối tượng phổ biến nào thuộc loại mà người ta giả thiết là các giác quan của chúng ta đều biết, điều mà các giác quan ngay tức khắc nói với chúng ta không phải là sự thật về đối tượng như thể nó ở cách xa chúng ta, nhưng chỉ là sự thật về các dữ kiện-giác quan nào đó tùy thuộc vào những mối quan hệ giữa chúng ta và đối tượng, miễn là chúng ta có thể nhìn thấy. Như vậy, cái mà chúng ta trực tiếp nhìn được và cảm thấy chỉ là "về bên ngoài", mà chúng ta tin rằng đó là một dấu hiệu của "thực tại" nào đó ở phía sau. Nhưng nếu thực tại không phải là cái xuất hiện, thì liệu chúng ta có bất cứ phương tiện nào để nhận biết rằng có bất cứ thực tại nào hay không? Và nếu vậy, liệu chúng ta có bất cứ phương tiện nào để khám phá thực tại đó giống như cái gì không?

Những câu hỏi như vậy gây bối rối và thật khó nhận biết rằng ngay cả những giả thiết kỳ lạ nhất vẫn có thể không đúng. Như vậy cho đến nay, cái bản quen thuộc của chúng ta đã xuất hiện, nhưng chỉ là những ý niệm sơ sài nhất nơi chúng ta, cái bản này đã trở thành một vấn đề đầy những khả năng gây ngạc nhiên. Điều mà chúng ta biết về nó không phải là điều mà dường như nó là. Đến mức độ như vậy, thì ngoài kết quả khiêm tốn nhất này, chúng ta vẫn có tự do đầy đủ nhất để phỏng đoán. Leibniz nói với chúng ta rằng đây là một tập hợp những linh hồn; còn Berkeley lại nói với chúng ta rằng đây là một ý niệm trong trí tuệ của Thiên Chúa; khoa học đúng đắn, hầu như không kém phần đáng ngạc nhiên, nói với chúng ta rằng đây là một tập hợp lớn điện tích được nạp trong sự chuyển động mạnh bạo.

Giữa những khả thể đáng ngạc nhiên này, sự hoài nghi lời xác nhận rằng có lẽ không hề có cái bản nào cả. Nếu triết học không thể giải đáp được quá nhiều câu hỏi như chúng ta có thể mong ước, thì ít nhất, triết học vẫn có quyền giải đáp những câu hỏi nào làm gia tăng sự quan tâm đến thế giới, và chứng tỏ được sự kỳ lạ và đáng ngạc nhiên chỉ nằm bên dưới lớp bề mặt, ngay cả trong những điều phổ biến nhất của cuộc sống hằng ngày.

Bertrand RUSSEL, *Những vấn đề triết học*, Ch.I

Giá trị của triết học

Cho đến nay, chúng ta đã tiến tới phần cuối của bài phê bình ngắn gọn và rất không đầy đủ về những vấn đề triết học, trong phần kết luận, sẽ thật tốt đẹp khi chúng ta xem xét giá trị của triết học là gì và tại sao chúng ta phải nghiên cứu triết học. Điều cần thiết hơn là phải xem xét vấn nạn này, bởi vì dưới ảnh hưởng của các nền khoa học hoặc những chuyện thực tiễn, nhiều người có khuynh hướng nghi ngờ không biết triết học có phải là bộ môn nào đó hữu ích hơn là những chuyện vật vãnh vô hại nhưng vô ích, với những cách phân biệt quá tỉ mỉ, và những cuộc tranh luận về các chủ đề liên quan đến tri thức nào không thể đạt được.

Nhận xét này về triết học có vẻ phần nào do một ý niệm sai lầm về kết thúc của cuộc sống, phần nào do một ý niệm sai lầm về loại ích lợi mà triết học phần đầu đạt được. Thông qua trung gian của các phát minh, ngành khoa học vật lý thật ích lợi đối với vô số người hoàn toàn không biết gì về nó; vì thế, người ta khuyên nên nghiên cứu về khoa học vật lý, không chỉ, hoặc chủ yếu, vì ảnh hưởng của nó đối với sinh viên, nhưng đúng hơn vì ảnh hưởng của nó đối với nhân loại nói chung. Như vậy, tính thiết thực không lệ thuộc vào triết học. Nếu việc nghiên cứu triết học có bất cứ giá trị nào đối với những người khác cũng như các sinh viên triết, thì chắc hẳn giá trị đó chỉ mang tính cách gián tiếp, thông qua những ảnh hưởng của nó trên cuộc sống của những người nghiên cứu về nó. Do đó, chính nhờ

những ảnh hưởng này, mà giá trị của triết học phải được tìm kiếm trước hết ở bất cứ nơi đâu. Nhưng hơn nữa, nếu chúng ta không được thất bại trong nỗ lực xác định giá trị của triết học, thì trước hết, chúng ta phải giải toả tâm trí mình khỏi những thành kiến của điều được gọi một cách sai lầm là người "thực tế". Như từ này vẫn thường được sử dụng, người "thực tế", là người chỉ nhận ra những nhu cầu vật chất, họ thấy rõ rằng con người phải có lương thực cho cơ thể, nhưng, họ lãng quên nhu cầu cung cấp dưỡng chất cho tâm hồn. Nếu mọi người đều giàu có, nếu sự nghèo nàn và bệnh tật bị đẩy lùi đến mức thấp nhất, thì sẽ vẫn còn lại nhiều điều cần phải thực hiện để tạo ra một xã hội có giá trị; và thậm chí trong cái thế giới đang hiện hữu này, ít nhất những ích lợi của tâm trí cũng quan trọng như những ích lợi của cơ thể. Con người phải tìm kiếm giá trị của triết học chỉ duy nhất trong số những ích lợi của tâm trí; và chỉ có những người không thờ ơ với những ích lợi này mới có thể tin rằng việc nghiên cứu triết học không phải là sự lãng phí thì giờ.

Giống như tất cả các ngành nghiên cứu khác, triết học chủ yếu nhắm đến tri thức. Tri thức mà triết học nhắm đến là loại tri thức đem lại tính nhất quán và tính hệ thống đối với khối lượng các ngành khoa học và loại tri thức ảnh hưởng từ sự quan sát phê bình những nền tảng thuộc về sức thuyết phục, thành kiến, và những niềm tin của chúng ta. Nhưng không thể duy trì ý kiến rằng triết học có những phương pháp thành công rất lớn trong nỗ lực cung cấp những lời giải đáp cho các vấn nạn của triết học. Nếu bạn hỏi một nhà toán học, nhà khoáng vật học, nhà sử học, hoặc bất cứ người nào có kiến thức rằng khối lượng sự thật nào rõ ràng đã được khoa học của họ xác định chắc chắn, thì câu trả lời của họ sẽ kéo dài bao lâu bạn còn muốn nghe. Nhưng khi bạn cũng đặt câu hỏi này cho một triết gia, nếu không thiên vị, thì người đó sẽ phải thú nhận rằng nghiên cứu của họ không đạt được những thành quả tích cực như các ngành khoa học khác đã đạt được. Sự thật là ngay khi có thể đạt được tri thức rõ ràng liên quan đến bất cứ đề tài nào, thì câu hỏi này được giải thích phần nào nhờ sự kiện bộ môn này không còn được gọi là triết học, và hiện nay, nó trở thành một ngành khoa học riêng biệt. Toàn bộ việc nghiên cứu về bầu trời, mà ngày nay thuộc về thiên văn học, đã từng được bao gồm trong triết học; công trình vĩ đại của Newton được gọi là "các nguyên tắc toán học thuộc về triết học tự nhiên". Tương tự, hiện nay, ngành nghiên cứu về nhân loại, vốn là một phần của triết học, được tách rời khỏi triết học và trở thành ngành khoa học về tâm lý. Do đó, ở phạm vi lớn, tính cách bất định của triết học lại hiển hiện hơn thực tại; những câu hỏi đã từng khả hữu cho những lời giải đáp rõ ràng đều được đặt vào các ngành khoa học, trong khi hiện nay, chỉ đối với những câu hỏi nào không có thể đưa ra được những lời giải đáp rõ ràng, đều vẫn còn hình thành phần còn lại của cái được gọi là triết học.

Tuy nhiên, đây chỉ là một phần của sự thật liên quan đến tính cách bất định của triết học. Trong chừng mực mà chúng ta có thể nhận thấy, chắc hẳn có nhiều câu hỏi - và trong đó, những câu hỏi nào thuộc về ích lợi sâu xa nhất đối với cuộc sống tinh thần của chúng ta - vẫn còn không thể giải quyết được đối với trí năng của con người, trừ phi những khả năng của con người hoàn toàn trở thành một trật tự khác hẳn với tình trạng hiện nay của con người. Liệu vũ trụ có bất cứ sự nhất quán nào về kế hoạch hoặc mục đích, hoặc phải chăng đây là sự trùng hợp ngẫu nhiên của các nguyên tử? Có phải ý thức là một phần của vũ trụ, đem lại hy vọng phát triển rõ ràng về sự khôn ngoan, hoặc phải chăng đây là tai nạn lớn nhất thời tại một hành tinh nhỏ mà trên đó, chắc hẳn cuối cùng sự sống trở nên không thể có được? Điều thiện và cái ác có quan trọng đối với vũ trụ chăng, hay chỉ duy nhất quan trọng đối với con người? Triết học đặt ra những câu hỏi như vậy, và các triết gia khác nhau đã giải đáp chúng một cách khác nhau. Nhưng cho dù có thể khám phá được những lời giải đáp theo một cách khác hay không, dường như không một lời giải đáp nào mà triết học gợi ý là thực sự rõ ràng. Tuy nhiên, có thể niềm hy vọng khám phá ra lời giải đáp thật mong manh, nhưng một phần công việc của triết học vẫn là tiếp tục

xem xét những vấn nạn như vậy, để giúp chúng ta ý thức được tầm quan trọng của chúng, để quan sát tất cả những cách tiếp cận với chúng, và để giữ cho sự quan tâm có tính cách suy đoán trong vũ trụ vẫn còn tồn tại, vì sự quan tâm này có thể bị mất đi do việc chúng ta tự giới hạn mình vào tri thức có thể xác định được một cách rõ ràng.

Quả thật là đối với những câu hỏi cơ bản như vậy, có nhiều triết gia theo đuổi nền triết học này vẫn có thể thiết lập được sự thật cho những lời giải đáp nào đó. Họ đặt giả thiết rằng người ta có thể chứng tỏ được tầm quan trọng nhất nơi những niềm tin tôn giáo, nhờ cách chứng minh chặt chẽ rằng những niềm tin đó xác thực. Để nhận định về những nỗ lực như vậy, điều cần thiết là xem xét tri thức của con người, và hình thành ý kiến đối với những phương pháp và giới hạn của tri thức. Đối với một đề tài như vậy, sẽ là thiếu khôn ngoan khi những nghiên cứu của chúng ta trong các chương trước không dẫn chúng ta đi lạc lối, thì chúng ta sẽ buộc phải khước từ niềm hy vọng tìm thấy những chứng cứ triết học thuộc về các niềm tin tôn giáo. Như vậy, chúng ta không thể bao gồm bất cứ tập hợp những lời giải đáp rõ ràng nào đối với những câu hỏi như vậy như là một phần của giá trị triết học. Do đó, một lần nữa, chắc hẳn giá trị của triết học không tùy thuộc vào bất cứ tập hợp tri thức nào có thể xác định một cách rõ ràng, mà những người nghiên cứu nó phải đạt được.

Trên thực tế, chúng ta có thể tìm kiếm giá trị của triết học một cách rộng rãi ngay trong tính cách bất định của nó. Người nào không có kiến thức sơ sài về triết học, thì suốt cuộc đời của họ bị giam hãm trong những thành kiến phát xuất từ chiều hướng chung, từ những niềm tin quen thuộc do tuổi tác hoặc đất nước của họ, và từ những xác tín đã phát triển trong tâm trí họ, mà không có sự cộng tác hoặc tán thành thuộc về lý lẽ có chủ tâm của họ. Đối với người nào như vậy, thế giới có khuynh hướng trở nên xác định, hạn chế, rõ ràng; các đối tượng phổ biến không phát sinh những vấn đề, và những khả năng không quen thuộc đều bị khước từ một cách coi thường. Trái lại, như chúng ta đã thấy trong các chương mở đầu, ngay khi chúng ta bắt đầu suy đoán theo triết học, thì ngay cả những sự vật thông thường nhất đều đưa đến vấn đề mà chúng ta chỉ có thể đưa ra được những lời giải đáp rất không thỏa đáng. Mặc dù triết học không có khả năng nói với chúng ta một cách chắc chắn về cách giải đáp đích thực đối với những nghi ngờ phát sinh là gì, nhưng triết học vẫn có thể gợi lên nhiều khả năng mở rộng những tư tưởng của chúng ta, và giải thoát chúng ta khỏi tính chuyên chế của thế tục. Như vậy, trong khi triết học giảm bớt cảm giác chắc chắn của chúng ta về sự tồn tại của các sự vật, thì bộ môn này làm gia tăng tri thức của chúng ta rất nhiều về điều mà các sự vật có thể trở thành; triết học còn góp phần tiêu diệt chủ nghĩa giáo điều ngạo mạn của những người không bao giờ giải toả mối hoài nghi, và triết học còn giữ cho cảm giác thắc mắc của chúng ta tồn tại, bằng cách chỉ ra những sự vật quen thuộc trong một khía cạnh không quen thuộc.

Ngoài sự hữu dụng của triết học trong việc chỉ ra những khả năng không thể bị nghi ngờ, triết học còn có một giá trị - có lẽ đây là giá trị chủ yếu của bộ môn này - thông qua tính cách vĩ đại của các đối tượng mà triết học suy tư, và sự tự do phát xuất từ những mục tiêu chật hẹp và cá nhân do ảnh hưởng của sự suy tư này. Cuộc đời của người sống khép kín bên trong phạm vi thuộc về những quan tâm riêng tư của người đó: có thể bao gồm gia đình và bạn bè, nhưng người đó không quan tâm đến thế giới bên ngoài, trừ phi thế giới này có thể giúp đỡ hoặc gây cản trở điều gì xảy đến bên trong phạm vi của những ước muốn theo bản năng. Trong cuộc sống như vậy, có điều gì đó mang tính cách sôi nổi và giới hạn, so với cuộc sống này, cuộc sống theo triết học thật yên tĩnh và tự do. Thế giới riêng tư của những sở thích theo bản năng là một thế giới nhỏ bé, được đặt ở giữa một thế giới vĩ đại và mạnh mẽ mà dù sớm hay muộn, chắc hẳn thế giới này sẽ phá huỷ cái thế giới riêng tư của chúng ta. Chúng ta vẫn còn

giống như một đơn vị đồn trú trong một pháo đài bị bao vây, chúng ta biết rằng kẻ thù ngăn cản chúng ta trốn thoát, và không thể tránh khỏi cảnh cuối cùng phải đầu hàng, trừ phi chúng ta có thể mở rộng những sự quan tâm của mình về phía toàn thể thế giới bên ngoài. Trong một cuộc sống như vậy, không có bình an, nhưng có sự xung đột thường xuyên giữa việc khẳng định ước muốn và sự bất lực của ý chí. Bằng cách này hay cách khác, nếu cuộc sống của chúng ta cản trở nên vĩ đại và tự do, thì chúng ta phải thoát khỏi nhà tù này và cuộc xung đột này.

Một cách để thoát khỏi tình trạng này là suy tư theo triết học. Trong sự nghiên cứu rộng lớn nhất của triết học, lối suy tư theo triết học không phân chia vũ trụ thành hai phe thù địch nhau - bạn bè và kẻ thù, giúp đỡ và ghét bỏ, tốt và xấu - lối suy tư này nhìn vào toàn thể vũ trụ một cách không thiên vị. Khi thuần túy suy tư theo triết học, thì lối suy tư này không nhắm đến việc chứng tỏ rằng phần còn lại của vũ trụ đều thân thuộc đối với con người. Mọi cách thu nhận tri thức đều là sự mở rộng Bản Ngã, nhưng sự mở rộng này đạt được tốt nhất khi người ta không trực tiếp tìm kiếm bản ngã. Chúng ta đạt được sự mở rộng này khi lòng ước muốn đối với tri thức hoạt động một mình, nhờ việc nghiên cứu mà không mong muốn trước rằng những đối tượng nghiên cứu nên có đặc điểm này hay đặc điểm kia, nhưng thích nghi Bản Ngã với những đặc điểm mà bản ngã tìm thấy nơi các đối tượng của mình. Chúng ta không đạt được sự mở rộng Bản Ngã, trong khi đưa ra tự thân Bản Ngã, chúng ta cố gắng chứng tỏ rằng thế giới quá giống với Bản Ngã, đến nỗi chúng ta có thể hiểu biết về Bản Ngã, mà không phải tiếp nhận bất cứ thứ gì có vẻ xa lạ. Ước muốn chứng tỏ điều này là một hình thức tự khẳng định - mình, và giống như tất cả những lối tự khẳng định-mình, đây là một trở ngại đối với sự phát triển của Bản Ngã mà bản ngã mong muốn, và Bản Ngã biết rằng mình có khả năng phát triển. Trong sự nghiên cứu theo triết học cũng như ở một nơi nào khác, cách tự khẳng định - mình nhìn thế giới như là một phương tiện đối với những mục đích của riêng mình; vì thế, cách này biến thế giới trở nên ít giá trị hơn Bản Ngã, và Bản Ngã đặt ra những ranh giới đối với tính cách lớn lao nơi những ích lợi của mình. Trái lại, trong lối suy tư theo triết học, chúng ta bắt đầu từ Tha Ngã, và thông qua tính cách vĩ đại của Tha Ngã, những ranh giới của Bản Ngã được mở rộng; thông qua vũ trụ vô biên, tâm trí suy tư về vũ trụ đạt được một số đóng góp vào sự vô biên.

Vì lý do này, tính cách vĩ đại của tâm hồn không được các triết lý nào đồng hoá vũ trụ với Con Người áp ú. Tri thức là một hình thái kết hợp của Bản Ngã và Tha Ngã; giống như tất cả những sự kết hợp, tri thức bị sự thống trị làm cho suy yếu đi, vì thế, bằng mọi nỗ lực, chúng ta thúc đẩy vũ trụ cho phù hợp với điều mà chúng ta nhận thấy nơi bản thân mình. Có một khuynh hướng triết học phổ biến nhắm đến quan điểm nói với chúng ta rằng Con Người, chính là tiêu chuẩn để đánh giá mọi sự, rằng chân lý do con người tạo ra, không gian, thời gian và thế giới đều là những thuộc tính của tâm trí, và nếu có bất cứ điều gì không do tâm trí con người tạo ra, thì điều đó không thể nhận biết được và vô giá trị đối với chúng ta. Nếu những nội dung thảo luận trước đây của chúng ta đều đúng, thì quan điểm này sai lầm; nhưng ngoài tính cách sai lầm, quan điểm này còn có tác dụng tước đoạt suy tư triết học khỏi tất cả những gì đem lại giá trị cho lối suy tư này, bởi vì quan điểm này ràng buộc suy tư với Bản Ngã. Yếu tố mà quan điểm này gọi là tri thức không phải là sự kết hợp với Tha Ngã, nhưng là một tập hợp những thành kiến, thói quen và ước muốn, tạo nên một bức màn không thể vượt qua giữa chúng ta và thế giới bên ngoài. Người nào nhận thấy mình ưa thích một lý thuyết như vậy về tri thức, thì giống như một người không bao giờ rời khỏi phạm vi gia đình, vì sợ rằng lời nói của mình có thể không đúng quy tắc.

Trái lại, lối suy tư thực sự theo triết học được thoả mãn trong từng sự mở rộng của Tha Ngã (Alter-

Ego) trong tất cả những điều mở rộng những đối tượng được suy tư, và nhờ đó, mở rộng những chủ thể được suy tư. Khi suy tư, tất cả mọi sự thuộc về cá nhân hoặc riêng tư, mọi điều tùy thuộc vào thói quen, sự quan tâm đến bản thân, hoặc ước muốn đều làm sai lệch đối tượng, từ đó, làm suy yếu trạng thái kết hợp mà trí năng tìm kiếm. Như vậy, khi tạo ra một hàng rào cản giữa chủ thể và đối tượng, thì những điều thuộc về cá nhân hoặc riêng tư trở thành một nhà tù đối với trí năng. Trí năng tự do nhìn thấy những gì mà Thiên Chúa có thể nhìn thấy, mà không phải ở đây và bây giờ, không có những niềm hy vọng và sợ hãi, không có những trở ngại của niềm tin theo phong tục và những thành kiến truyền thống, một cách bình tĩnh, thản nhiên, trong ước muốn duy nhất và riêng biệt đối với tri thức - tri thức khách quan, do suy tư thuần túy, bởi vì con người có thể đạt được tri thức này. Như vậy, trí năng tự do cũng sẽ đánh giá tri thức trừu tượng và phổ quát, mà những chuyện tình cớ trong tiểu sử không xâm nhập được, nhiều hơn so với tri thức mà các giác quan mang lại, và hiểu theo nghĩa hẹp của từ, chắc hẳn tri thức tùy thuộc vào một quan điểm riêng biệt, cá nhân và tùy thuộc vào một người mà các bộ phận - giác quan của người đó cũng lệch lạc nhiều như khi chúng biểu lộ. Tâm trí đã trở nên quen thuộc với tính cách tự do và không thiên vị của suy tư triết học sẽ duy trì được điều gì đó cũng thuộc về tính cách tự do và không thiên vị trong thế giới hành động và cảm xúc. Tâm trí sẽ coi những mục đích và ước muốn của mình như là những phần tử thuộc về toàn thể, thiếu vắng sự khẳng định do ảnh hưởng từ việc coi chúng như là những mảnh đất nhỏ trong một thế giới mà tất cả các phần còn lại đều không chịu ảnh hưởng từ bất cứ hành động nào của con người. Trong lối suy tư triết học, tính cách không thiên vị là ước muốn thuần túy đối với chân lý, tính cách này cũng chính là phẩm chất của tâm trí, trong hành động, tâm trí là lẽ công bình, và trong cảm xúc, tâm trí là tình yêu phổ quát mà mọi người đều có thể nhận được, không chỉ những người được nhận định là hữu ích hoặc đáng kính nể. Do đó, suy tư triết học mở rộng không chỉ những đối tượng thuộc về tư tưởng của chúng ta, nhưng cũng mở rộng những đối tượng thuộc về hành động và tình cảm của chúng ta; lối suy tư này làm cho chúng ta trở nên những công dân của vũ trụ, không chỉ là những công dân của một thành phố có tường bao quanh khi chiến tranh. Quyền công dân này của vũ trụ hệ tại ở sự tự do đích thực của con người, và sự giải thoát của con người khỏi tình trạng nô lệ của những niềm hy vọng hẹp hòi và những nỗi sợ hãi.

Như vậy, để tóm tắt phần thảo luận của chúng ta về giá trị của triết học, chúng ta phải nghiên cứu triết học, không phải vì bất cứ lời giải đáp nào rõ ràng cho những vấn nạn của triết học, bởi vì như thế theo quy luật, không một lời giải đáp rõ ràng nào có thể được coi như xác thực, nhưng nói đúng hơn, chính vì tự thân những vấn nạn; bởi vì những vấn nạn này mở rộng ý thức của chúng ta về những điều có thể được phong phú hoá bởi trí tưởng tượng của trí óc, và giảm bớt sự quả quyết mang tính cách giáo điều làm cho tâm trí khép lại đối với sự suy đoán; nhưng hơn hết bởi vì, thông qua tính cách vĩ đại của vũ trụ mà triết học suy tư, tâm trí cũng được trở nên vĩ đại, và có khả năng kết hợp với vũ trụ, vì chính vũ trụ tạo nên ích lợi cao cả nhất của tinh thần.

Bertrand RUSSELL, Những vấn đề triết học, Ch.XV.

CARNAP

(1891 - 1970)

Học trò của Frege, Rudolf Carnap là một trong những người sáng lập Câu lạc bộ thành Vienne. Là người khởi xướng thuyết thực chứng lôgích (le positivisme logique), trước tiên ông đề xuất một cơ cấu lôgích của thế giới (une constitution logique du monde) khởi đi từ ý tưởng về sự tương tự có tính ký

ức giữa những điều sống thực sơ đẳng. Rồi ông nhìn thấy trong lôgic học, lúc đầu được lãnh hội dưới góc cạnh của một cú pháp thoát thai từ những chọn lựa quy ước, phương tiện để định nghĩa ngữ pháp của khoa học. Những thâm cứu ngữ nghĩa học về sau của ông gợi cảm hứng cho việc kiến tạo một ngữ nghĩa học hình thái (la sémantique modale). Hai tác phẩm chính yếu của ông là Cơ cấu lôgic của thế giới (Der logische Aufbau der Welt), 1928; và Cú pháp lôgic của ngôn ngữ (Der logische Syntax der Sprache), 1934.

Mọi siêu hình học đều vô nghĩa (Toute métaphysique est dénuée de sens)

Khai thác sự phân biệt của Russell giữa những công thức có và không có nghĩa, Rudolf Carnap coi sự tương hợp với những quy tắc của cú pháp lôgic như là tiêu chuẩn về ý nghĩa của mọi mệnh đề.

Chủ nghĩa thực chứng lôgic thoát thai từ đó, có hai mục tiêu:

- một tích cực, giải thích những khái niệm và những mệnh đề của các khoa học.
- một, tiêu cực, loại ra coi những phát biểu siêu hình như là những giả mệnh đề (Scheinstze; simili_propositions).

Vì phạm những quy tắc của việc đào tạo lô-gic hợp cách, những định thức siêu hình học chẳng có ý nghĩa gì và phí công đi mô tả theo kiểu biện luận một cảm thức sống thực mà sự diễn tả duy nhất thích hợp chính là nghệ thuật: "các nhà siêu hình học là những nhạc sĩ thiếu năng khiếu âm nhạc".

Hình như là phần lớn những lỗi lôgic phạm phải trong những phát biểu giả hiệu nằm trong những khuyết tật lôgic gắn liền với việc dùng động từ "être" (là, thì, ở, bị, được, tồn tại, hiện hữu) trong tiếng Pháp (và những từ tương đương trong các ngôn ngữ khác, chí ít là trong đa số những ngôn ngữ châu Âu). Lỗi thứ nhất gắn liền với tính lập lờ (l'ambigüité) của động từ "être" nó giữ vai trò khi là đối tiếp từ (copule) cho một thuộc từ (prédictat) thí dụ trong câu: "Je suis affamé" (tôi đang đói) khi là từ chỉ sự tồn tại (indicateur d'existence) thí dụ trong câu: Je suis (tôi tồn tại/ tôi hiện hữu). Lỗi này càng gia tăng thêm bởi sự kiện là, rất thường khi, các nhà siêu hình học không sáng tỏ, rõ ràng cho lắm đối với cái chuyện lập lờ này. Lỗi thứ nhì do bởi hình thức của động từ được dùng theo nghĩa thứ nhì - nghĩa "tồn tại". Hình thức này tạo ra ảo tưởng về một thuộc từ ở nơi mà thực ra không có. Vậy mà từ lâu người ta đã biết rằng sự tồn tại không phải là một tính cách thuộc từ (l'existence n'est pas un caractère attributif) - hãy tham khảo Kant và việc ông phản bác chứng lý hữu thể học về sự tồn tại của Thượng đế. Nhưng ở đây chỉ lôgic học hiện đại là hoàn toàn mang lại hiệu quả. [...]

Người ta gặp một ví dụ về cái lỗi này trong câu Cogito ergo sum (Tôi suy tư vậy tôi hiện hữu) của Descartes. Ở đây chúng ta bỏ qua một bên những dè dặt mà nội dung của tiền đề gợi nên - nhất là: phát biểu "tôi suy tư" có diễn tả tương thích tình trạng của sự vật được bàn đến hay không hay đúng hơn nó chỉ là một hình thức bản vị (une forme d'hypostase?) - đó là chỉ mới xem xét hai phát biểu theo quan điểm của lôgic hình thức. Ngay lập tức hai lỗi lôgic cốt yếu đập vào mắt ta. Lỗi thứ nhất, trong kết luận "tôi hiện hữu": có lẽ ở đây động từ "être" được hiểu theo nghĩa tồn tại. Và chẳng, người ta chưa bao giờ hiểu câu Jépense donc je suis của Descartes theo cách nào khác hơn. Nhưng như thế phát biểu này xâm phạm quy tắc lôgic được nêu ở trên theo đó tồn tại chỉ được khẳng định theo liên hệ với một thuộc từ, chứ không phải với một danh từ (danh từ riêng làm chủ từ). Một phát biểu về tồn tại không phải theo hình thức "a tồn tại" (như ở đây trong câu "tôi tồn tại", "tôi hiện hữu") nhưng là "có một sự

vật mà bản chất là thể này hay thể kia". Lỗi thứ nhì nằm trong việc chuyển từ "tôi suy tư" sang "tôi hiện hữu". Nếu quả thực, từ phát biểu "P(a)" (a có đặc tính P), người ta phải diễn dịch một phát biểu tồn tại, lúc đó phát biểu này có thể khẳng định tồn tại tương đối với thuộc từ P và không tương đối với chủ từ của tiền thể. Từ câu "Tôi là một người Âu" không phải câu "Tôi hiện hữu" tiếp theo, mà chỉ là "có một người Âu". Từ câu "tôi suy tư" thì tiếp theo không phải là "tôi hiện hữu" mà chỉ là "có một cái gì đó đang suy tư".

Rudolf CARNAP, "Vượt qua siêu hình học bằng phân tích lôgic ngôn ngữ" đăng trong Tuyên ngôn của câu lạc bộ thành Vienne, 1885, t.170 - 171.

Lôgic học cú pháp

Những mệnh đề của lôgic học về khoa học là những mệnh đề của cú pháp lôgic trong ngôn ngữ, nghĩa là cách đặt câu, đặt chữ trong ngôn ngữ. Nhưng đây chỉ nói về hình thức thôi: nghĩa là ta bỏ ra ngoài những ý nghĩa của câu và các chữ hợp thành câu. Trái lại, những chữ của ngôn ngữ được phân chia ra thành nhiều loại cú pháp và trong khi nghiên cứu một mệnh đề chúng ta chỉ nghiên cứu loại từ đã dùng và cách xếp đặt loại từ. Và như vậy, lôgic học cú pháp của ngôn ngữ chỉ là sự phát triển những kết quả phân tích các quy tắc cú pháp của ngôn ngữ mà thôi.

Những quy tắc đó thuộc hai loại.

Những quy tắc thành lập chỉ rõ các câu được xây dựng như thế nào với các chữ và các ký hiệu khác. Ngữ pháp đã cho ta những quy tắc thành lập đó nhưng những quy tắc của lôgic học cú pháp khác biệt ở chỗ chúng hoàn toàn hình thức trong khi ngữ pháp còn chú ý đến nghĩa từng chữ (ví dụ ngữ pháp xem xét một danh từ chỉ một người đàn bà, một xứ sở hay một chiếc tàu).

Những quy tắc loại thứ hai là quy tắc biến đổi trong ngôn ngữ. Nhờ những quy tắc này, một câu có thể suy diễn ra từ một hay nhiều câu khác, nếu những câu này, thoả mãn được một số điều kiện nhất định chỉ liên hệ đến hình thức mà thôi. Thành ra những quy tắc biến đổi cũng tương đương với những quy tắc lý luận của lôgic học, chỉ khác ở chỗ, trong lôgic học cú pháp, những quy tắc không chú ý đến những phán đoán bị coi như những hành vi ý thức, đến nội dung của những hành vi đó (đấy là học thuyết của các nhà lôgic học thuộc phái tâm lý) mà chỉ chú ý đến những mệnh đề được coi như những sản phẩm của ngôn ngữ. Và những quy tắc biến đổi phải hoàn toàn hình thức. Trong lôgic học cổ điển, điều kiện đó có khi không được thoả mãn đầy đủ; tuy nhiên sự tiến triển của nó chứng tỏ rằng nó có xu hướng đi tới tính cách hình thức tuyệt đối, nghĩa là tỏ hết mọi liên hệ với ý nghĩa. Lôgic học mới đã bắt chước phương pháp ký hiệu của toán pháp để diễn tả quy tắc của nó theo hình thức hoàn toàn.

Rudolf CARNAP, Cú pháp lôgic của ngôn ngữ.

MORRIS

(1901 - 1979)

Triết gia Mỹ Charles William Morris thành lập dự án về một lý thuyết tổng quát về những dấu hiệu - gọi tắt là ký hiệu học (sémiotique) - vừa là khoa học vừa là công cụ (organon) cho mọi khoa học, và với tư cách này, tham gia vào dự án thực chứng về một sự hợp nhất các khoa học. Để làm điều đó, ông

lấy lại và hệ thống hoá những phân tích khởi đầu của triết gia và nhà lôgic học Mỹ Charles Sanders Pierce (1839 - 1914).

Bản chất của dấu hiệu (La nature du signe)

Trước tiên Moris mượn ở Peirce định nghĩa về ý nghĩa bằng những hạn từ của một tiến trình liên quan - phù hiệu học - nối kết cho một chủ thể (người thông diễn), một dấu hiệu đến một đối tượng bằng phương tiện những dấu hiệu khác (những cái thông diễn nó). Phân tích tiến trình phức tạp này thành ba tương quan nhị tố: - cú pháp về sự mặc hàm của những dấu hiệu giữa chúng với nhau, ngữ nghĩa về sự chỉ danh những đối tượng bằng những dấu hiệu và thực dụng về sự diễn tả của những người thông diễn bằng phương tiện những dấu hiệu, ông phác thảo một chương trình nó gợi hứng cho những nghiên cứu đương đại.

Chúng ta có thể gọi là "sự sinh thành phù hiệu" (sémiotique)* quá trình bởi đó một cái gì đó vận hành như một dấu hiệu. Theo một truyền thống ngược về đến người Hy Lạp cổ đại, người ta thường nhận định rằng tiến trình này gồm ba (hay bốn) yếu tố: cái gì hành động như dấu hiệu, cái mà dấu hiệu quy chiếu đến, và hiệu ứng tạo ra trên một người thông diễn nào đó, hiệu ứng bởi đó vật đang được bàn tới là một dấu hiệu cho người thông diễn này. Ba thành tố này của sémiotique có thể lần lượt được gọi là chuyển cụ của dấu hiệu (le véhicule du signe), cái chỉ định (le designatum) và cái thông diễn (l'interprétant); người ta có thể thêm người thông diễn (l'interprète) như là yếu tố thứ tư. Những hạn từ này làm thành minh nhiên những yếu tố mà người ta không gọi tên ra khi người ta nói một cách đơn giản là một dấu hiệu quy chiếu về một cái gì cho một ai đó.

Một con chó đáp ứng lại một âm thanh nào đó (S) bằng một loại hành vi (I) mà một cuộc đi săn chôn dò hỏi (D); một kẻ lữ hành chuẩn bị để ứng xử một cách thích hợp (I) với một vùng địa lý nào đó (D) theo như bức thư (S) mà anh ta đã nhận được trước đó từ một người bạn. Trong những trường hợp tương tự, S là chuyển cụ của dấu hiệu (S = signe), D là cái chỉ định (D = designatum), và I là cái thông diễn (I = Interprétant) của người thông diễn. Cách thức chắc chắn nhất để đặc trưng hoá một dấu hiệu là bằng cách này: S là một dấu hiệu D cho I trong mức độ mà I biết được về D nhờ sự hiện diện của S. Như thế, trong sémiotique, một cái gì đó biết được về một cái khác, theo cách trung gian, nghĩa là nhờ một cái thứ ba. Như vậy, sémiotique là một nhận thức trung gian (une prise_de_connaissance_médiatisée). Những cái trung gian là các chuyển cụ của dấu hiệu; những lần nhận thức là những cái thông diễn; những tác nhân của tiến trình là những người thông diễn; cái mà người ta nhận thức, đó là những cái chỉ định (designata). Định thức này mời gọi nhiều lời bình luận.

Hẳn đã, rõ ràng những từ "dấu hiệu", "cái chỉ định", "cái thông diễn" và "người thông diễn" giả định lẫn nhau, bởi vì chúng chỉ là những phương tiện để tham chiếu về những khía cạnh trong tiến trình của sémiotique. Các đối tượng không cần người ta quy chiếu về chúng bằng phương tiện những dấu hiệu, nhưng không có cái chỉ định nào mà lại không có một sự quy chiếu như thế; một vật chỉ là dấu hiệu bởi vì nó được kiến giải như là dấu hiệu của cái gì đó bởi một người thông diễn; một sự nhận thức về cái gì đó chỉ là một cái thông diễn nếu như nó được gọi ra bởi cái gì đó nó vận hành như một dấu hiệu; một đối tượng chỉ là một người thông diễn vào lúc mà nó nhận thức về cái gì đó theo cách trung gian. Những đặc tính này (là một dấu hiệu, một cái chỉ định, một cái thông diễn hay một người thông diễn) là những đặc tính tương quan (des propriétés relationnelles) mà các sự vật thủ đắc khi tham dự vào tiến trình chức năng của sémiotique.

** Vì "Sémiosis" là một từ mới, cả trong những từ điển thông dụng lẫn từ điển triết học Anh, Pháp chúng tôi cũng chưa tìm thấy. Còn trong các tự điển Anh, Việt, Pháp Việt - lại càng chẳng thấy bóng dáng đâu. Chúng tôi, theo mức độ hiểu của mình, tạm dịch là "sự sinh thành phù hiệu" trong khi chờ đợi một cách dịch chuẩn hơn (Chú thích của Ng.d).*

DENNETT

(Sinh Năm 1942)

Daniel C.Dennett là một đại diện của triết học "tinh thần" (philosophie de l'esprit) hiện nay đang phát triển gắn liền với những nghiên cứu đương đại trong các khoa học nhận thức và trí thông minh nhân tạo.

Ý hướng tính và thuần lý tính của hành vi (Intentionalité et rationalité du comportement)

Bác bỏ tâm lý học hành vi (la psy_chologie behavioriste) thừa hưởng từ Watson và Skinner, Dennett nhận định rằng phản ứng của một động vật, cho dầu là phản ứng đơn giản nhất, luôn luôn tạo thành một hành động có cứu cánh, chỉ có thể giải thích bằng những từ ngữ của niềm tin và ước muốn. Khác với Brentano, ý hướng tính không tạo thành những hành vi, nhưng tổng quản việc kiến giải chúng; hơn nữa, nó không tất yếu gắn liền với ý thức (bởi nó vẫn có giá trị nơi động vật) và có thể nói rộng đến những hệ thống vật lý phức tạp (trường hợp các máy tính huy động những thông tin theo một lập trình có chủ đích). Mọi động vật, con người và máy móc được gọi là "thông minh" khi có thể giải thích chúng như là những hệ thống có ý hướng với thuần lý tính ít hay nhiều hạn chế.

Khi chúng ta quan sát một con chuột trong tình huống mà nó có thể thấy một con mèo đang đợi nó nơi một trong những lối ra của cái hang đồng thời nó lại thấy miếng phô-mai ở lối kia, chúng ta biết rằng nó sẽ đi theo hướng nào nếu như không có tác nhân nào khiến cho nó hoảng loạn; sự tiên đoán của chúng ta không đặt cơ sở trên sự thân thuộc với những kinh nghiệm về mê cung (labyrinthe) cũng không trên những giả thuyết liên quan đến khoá huấn luyện đặc biệt mà con chuột có thể thấy con mèo và miếng phô-mai, vậy là nó có những tin tưởng (những cái tương tự như niềm tin, hay những gì có ý hướng) theo đó có một con mèo ở bên trái và miếng phômai ở bên phải, và chúng ta gán cho chú chuột ước muốn nhắm nháp miếng phô-mai và ước muốn tránh "hội kiến" bác mèo! (những ước muốn được sắp loại khá chính xác dưới những ước muốn tổng quát hơn, là ước muốn ăn uống và ước muốn tránh nguy hiểm). Như thế chúng ta tiên đoán rằng con chuột sẽ làm điều gì đáp ứng với những niềm tin và những ước muốn này kia nọ của nó: trong trường hợp này là đi qua bên phải để xoáy miếng phô-mai và tránh phải hiến thân cho bác chuột! Dầu cho sự phục tòng uy quyền hàn lâm của chúng ta hay những ưu ái lý thuyết của chúng ta đến như thế nào, chúng ta cũng sẽ ngạc nhiên nếu, theo qui tắc chung, hành vi của những con chuột và những động vật khác đánh lừa những tiên đoán có ý hướng như thế. Thực thế, và dầu thuộc trường phái nào, các nhà tâm lý thực nghiệm cũng rất lúng túng khi quan niệm những tình huống thực nghiệm nhằm xác nhận các lý thuyết khác nhau của họ mà không nhờ đến những tiên liệu có ý hướng liên quan đến những phản ứng đối với các tình huống của những con vật được trắc nghiệm.

Giả thiết rằng một vật là một hệ thống có ý hướng là giả thiết rằng nó tuân lý, nói cách khác, người ta không đi đến đâu từ giả định rằng thực thể x có những niềm tin p, q, r... nếu người ta không giả thiết rằng x tin vào cái gì phải sinh từ p, q, r..., mà thiếu cái đó thì không cách nào để tránh sự tiên đoán rằng x sẽ hành động, bất chấp những tin tưởng p, q, r của nó, theo cách hoàn toàn ngu xuẩn. Và nếu chúng ta không thể tránh sự tiên đoán này, chúng ta sẽ tuyệt đối không thủ đắc bất kỳ năng lực tiên đoán nào. Do vậy, dầu người ta có nói rằng con vật tin vào những chân lý của lôgic hay không, cũng phải giả định rằng nó tuân theo những quy tắc lôgic.

Chắc hẳn rồi, chú chuột của chúng ta theo hay tin vào những quy tắc thuộc modus ponens (1), bởi vì chúng ta gán cho nó những niềm tin sau đây: a) có một con mèo ở bên trái, và b) nếu có con mèo ở bên trái, tốt hơn ta không nên đi qua bên trái, và sự tiên đoán của chúng ta dựa vào khả năng đạt đến kết luận của chú chuột.

Daniel C.DENNETT, *"Intentional Systems"*, *Journal of Philosophy*, 8, 1971.

Modus ponens là một sơ đồ hậu kết: $r(p \rightarrow q)$ và r_p vậy là r_q .

AUSTIN

(1911 - 1960)

Tài năng yếu mệnh, vị giáo sư này của đại học Oxford là cội nguồn của nền "triết học về ngôn ngữ thường ngày" (la philosophie du langage ordinaire) như người ta vẫn gọi. Thực hiện một mô tả tỉ mỉ về những cách sử dụng hiệu quả ngôn ngữ, John Langshaw Austin xác định rằng những phát biểu tạo thành những hành vi thực sự của diễn từ (speech acts) được khuôn định theo chuẩn tắc xã hội và phụ thuộc vào những điều kiện thành công. Cùng với Searle, những phân tích được hệ thống hoá của ông chấm dứt bá quyền của cách tiếp cận hình thức chỉ quan tâm đến chân lý của các mệnh đề.

Những giá trị illocutoires (Valeurs illocutoires)*

Khởi đi từ sự phân biệt tầm kiến học (distinction heuristique) giữa những câu nhận xét (constatifs) - chẳng hạn "trời mưa" - và những câu hoàn thành (performatifs) - chẳng hạn "Tôi tuyên chiến" - sau đó Austin đi đến chỗ phân biệt nội dung thành ngữ (le contenu locutoire) của một phát biểu mang ý nghĩa (được kiến giải bằng những hạn từ của Frege về ý nghĩa và tham chiếu) với giá trị "illocutoire" của hành vi diễn từ và những hiệu ứng "perlocutoires" trên thính giả. Khi nói: "Mày không được làm điều đó" (theo cách "locutoire") tôi khuyên răn hoặc ra lệnh (theo cách "illocutoire") và can ngăn - hay cản trở - người khác (theo cách "perlocutoire").

* Về các từ "locutoire", "illocutoire", "perlocutoire" ngay cả trong tự điển của Pháp - cả tự điển thông dụng cũng như tự điển triết học - cũng đều không có; tự điển Pháp-Việt lại càng không. Người dịch rất bối rối và tạm thời xin đề y nguyên văn tiếng Pháp vậy, trong khi chờ đợi sự giải cứu từ quý vị cao minh (Ghi chú của Ng.d)

Người ta có thể nói rằng thực thi một hành vi "locutoire" nói chung là cũng tạo ra eo ipso một hành vi "illocutoire" - như cách tôi đề xuất gọi tên nó. Để định nghĩa loại hành vi sau này, điều quan trọng là phải định nghĩa chúng ta sử dụng thành ngữ như thế nào:

- Chúng ta đặt một câu hỏi hay chúng ta trả lời.
- Chúng ta cho một lời chỉ dẫn, một lời bảo đảm hay một khuyến cáo.
- Chúng ta thông báo một phán quyết hay một ý định.
- Chúng ta công bố lời tuyên án.
- Chúng ta thực hiện việc phong chức danh, một lời kêu gọi hay một sự phê phán.
- Chúng ta định dạng hay cung cấp một mô tả v.v...

Chính hành vi được thực thi ở nghĩa thứ nhì (và là nghĩa mới) này mà tôi gọi là: hành vi "illocutoire": đó là một hành vi được thực thi khi nói lên một cái gì, đối lập với hành vi nói cái gì (1). Và tôi sẽ gọi lý thuyết về những chức năng ngữ học khác nhau được bàn tới ở đây, là lý thuyết về những giá trị "illocutoires".

Người ta có thể khẳng định rằng các triết gia từ lâu đã bỏ quên việc nghiên cứu này, giản quy mọi vấn đề vào các vấn đề "sử dụng thành ngữ". Ngay cả người ta còn có thể nói rằng "ảo tưởng mô tả", được nêu ra trong cuộc hội thảo lần đầu của chúng tôi, do ở chỗ là những vấn đề của phạm trù đầu tiên đã được coi, một cách sai lầm, như là những vấn đề của phạm trù thứ nhì. Đúng là giờ đây chúng ta rút ra được kết luận này: quả thực, từ vài năm nay chúng ta thấy càng ngày càng rõ hơn rằng những tình huống của một phát biểu giữ một vai trò rất quan trọng và rằng những từ phải được giải thích, một phần lớn, bởi "ngữ cảnh"/ "văn mạch" (contexte), mà chúng được đưa vào, hoặc trong đó chúng được phát biểu, cứ thực, theo dòng trao đổi ngôn ngữ. Trong khi đó, có lẽ chúng ta vẫn còn quá nghiêng về việc cho ra những giải thích này bằng những hạn từ "ý nghĩa của các từ". Đồng ý rằng chúng ta cũng có thể dùng từ "ý nghĩa" với một giá trị "illocutoire" - "Điều đó có nghĩa như một mệnh lệnh" v.v...; nhưng tôi muốn phân biệt giá trị và ý nghĩa, cũng như điều đã trở thành cốt yếu, là phân biệt nghĩa và quy chiếu (sens et référence) chính bên trong ý nghĩa (la signification).

John AUSTIN, *How to do things with words*, 1962, bản dịch Pháp của G.Lane, *Quand dire, c'est faire*, 1970.

1. Câu này hơi tối nghĩa, người dịch không dám chắc mình đã dịch đúng ý tác giả hay không. Vậy xin ghi lại câu tiếng Pháp để tham chiếu: "Il s'agit d'un acte effectué en disant quelque chose, par opposition à l'acte de dire quelque chose".

QUINE

(Sinh năm 1908)

Có lẽ là triết gia danh tiếng nhất của Mỹ, Willard van Orman Quine lúc đầu xuất bản những tác phẩm về lôgic học theo nguồn cảm hứng từ Russell và Carnap. Rồi sử dụng những công cụ phân tích do phép tính những thuộc từ/ vị ngữ (le calcul des prédicats) cung cấp, ông đề cập đến mọi vấn đề triết học. Ông bác bỏ những tín điều của chủ nghĩa duy nghiệm lôgic (sự phân biệt giữa phân tích/ tổng hợp và luận đề theo đó mọi phát biểu có ý nghĩa đều có thể quy về một cấu trúc lôgic từ những dữ

kiến kinh nghiệm), và bảo vệ quan điểm là một lý thuyết, được chuyển tả theo hình thức lôgích, thì về phương diện hữu thể học chỉ liên quan đến giá trị của những biến tố được lượng hoá (des variables quantifiées). Nói cách khác, sau sự giản quy lôgích những danh từ riêng, những mô tả xác định và những biểu từ, việc lượng hoá là kênh quy chiếu duy nhất (le seul canal de la référence). Cùng với Goodman ông đề xuất một "chiến lược giản quy duy danh những thực thể" (une stratégie de réduction nominaliste des entités), tổng quát hoá luận đề của Duhem bằng cách phát triển một thuyết "toàn bộ nhận thức luận" (holisme épistémologique) theo đó những lý thuyết đương đầu nguyên cả khối (en bloc) với toà án của kinh nghiệm.

Sự bất định của dịch thuật (l'indétermination de la traduction)

Tình trạng ý nghĩa tùy thuộc vào tính đồng nghĩa nội ngôn ngữ (la synonymie intralinguistique) và việc dịch thuật liên ngôn ngữ (la traduction interlinguistique). Quine tưởng tượng một tình huống dịch thuật triệt để (une situation de traduction radicale) trong đó một nhà ngữ học phải giải thích thành ngữ "Gavagai" do một thổ dân phát âm ra mà ngôn ngữ của bộ lạc này thì hoàn toàn xa lạ với ông ta - khi người này thấy một con vật mà chúng ta gọi là con thỏ. Trên thí dụ đơn giản này về ý nghĩa - vật kích thích, ông thiết định rằng việc dịch thuật vẫn còn bất định và rằng những phương thức quy chiếu thì tương đối với một hệ thống quy chiếu có trước: "Dịch thuật bắt đầu ở nhà" (La traduction commence "at home").

Nếu bạn dùng ngón tay chỉ con thỏ, thì đồng thời bạn đã chỉ một biến tượng của thỏ, một thành phần bất khả phân của thỏ, sự dung hoá mọi con thỏ và một nơi mà "thỏ tính" (la léporité) được biểu thị. Nếu bạn dùng ngón tay chỉ vào một thành phần bất khả phân của thỏ, lại một lần nữa, bạn chỉ bốn loại sự vật khác; và tiếp tục như thế. Không có cái gì được phân biệt trong ý nghĩa - vật kích thích (1) mà không thể được phân biệt khi người ta tự cho mình nguồn tài nguyên bổ sung là dùng ngón tay chỉ đối vật, trừ phi là phương pháp điểm tựa này không được đi kèm bởi những câu hỏi về tính đồng nhất và tính dị biệt của đối vật: "Phải chăng cái này cũng là một với cái gavagai kia?" "Chúng ta đang đứng trước một hay hai gavagai đây?"

Nhưng những câu hỏi đại loại như thế đòi hỏi nơi nhà ngữ học sự nắm vững ngôn ngữ bản địa - thật vững mới được. Phải biết rõ những rắc rối trong cách diễn đạt của ngôn ngữ này, và ta phải biết thay đổi thích đáng, mutatis mutandis, khi chuyển dịch qua ngôn ngữ khác.

Mọi thành phần của bộ máy quy chiếu này đều có tính liên lập/ tương thuộc (interdépendantes) và chính khái niệm hạn từ cũng được khoanh vùng trong nền văn hoá của chúng ta cũng giống như mọi phụ kiện của việc tham chiếu (les auxiliaires de la référence). Người thổ dân có thể nhận được cùng những hiệu quả bởi những cấu trúc ngữ học khác xa đến độ mọi sự xây dựng lại bằng những phương pháp của chúng ta trong ngôn ngữ bản địa hay ngược lại có thể tỏ ra là giả tạo và xét cho cùng đều là tùy tiện, võ đoán.

Willard QUINE, *Word and Object*, bản tiếng Pháp *Le Mot et la Chose* của J.Dopp và P.Gochet.

1. Ý nghĩa - vật kích thích: La signification -stimulus.

Hữu thể học, triết học và khoa học (Ontologie, philosophie et science)

Triết học thường câu viện đến cuộc vượt cấp ngữ nghĩa (semantic ascent; l'escalade sémantique) vốn hệ ở chỗ lướt từ diễn từ về các đối vật đến diễn từ về các từ ngữ. Quine cho rằng chiến lược này cũng có giá trị trong lôgic học, trong toán học cũng như trong khoa học (chẳng hạn thuyết tương đối của Einstein là một suy nghĩ về lý thuyết thời gian, ánh sáng) v.v... Biệt tính của triết gia, chỉ nằm trong tính tổng quát rộng lớn hơn của những vấn đề hữu thể học mà ông nêu ra chứ không phải trong tính đặc thù nơi những phương pháp của ông hay tính độc lập của ông đối với thực tại. Nơi trung tâm của mạng lưới phức tạp của những kiến thức, triết gia chỉ ở xa hơn chu vi của nó, ở nơi mà tương quan giữa những từ ngữ với sự vật được đặt ra.

Điều gì biệt hoá mỗi ưu tư hữu thể học (le souci ontologique) của triết gia với mọi cái đó, chỉ là tầm cỡ của các phạm trù. Nếu xét về những đối tượng vật lý nói chung, thì người đại diện cho khoa học tự nhiên là kẻ quyết định về đề tài những con phụ tử (opossums) và những con kỳ lân (licornes). Nếu xét về những thứ lớp, hay một lãnh vực nào khác rộng hơn, những đối tượng mà nhà toán học quan tâm, thì chính nhà toán học sẽ lên tiếng, với tư cách một người có thẩm quyền nhất, là có những số nguyên chẵn hay không, hay những số lập phương lại là tổng của hai số lập phương. Đàng khác, việc sát hạch sự chấp nhận không phê phán cái vương quốc những đối tượng vật lý, hay những thứ lớp v.v... là thuộc về hữu thể học. Ở đây nhiệm vụ là làm thành minh nhiên những gì trước giờ vẫn bị bỏ rơi trong mặc nhiên, và biến những nghịch lý thành rõ ràng*, là bào nhẵn, trau chuốt những chỗ gồ ghề thô nhám, là làm biến đi những vết tích của những thời kỳ quá độ để tăng trưởng, là tẩy rửa và sắp xếp lại cho ngăn nắp tinh tươm những căn nhà ổ chuột hữu thể học.**

Như thế, nhiệm vụ của triết gia khác với nhiệm vụ của các lý thuyết gia khác, trong chi tiết; nhưng không phải một cách triệt để như những ai tưởng tượng rằng triết gia hưởng một điểm quan sát ưu đãi ở bên ngoài hệ thống khái niệm mà ông đảm đương, giả định như vậy. Không hề có cái vị trí đặc biệt nào giống như thế, bên ngoài vũ trụ. Triết gia không thể nghiên cứu và tu chỉnh hệ thống khái niệm cơ bản của khoa học và của lương thức thông thường mà không có sẵn một hệ thống khái niệm, dầu cũng là hệ thống đó hay một hệ thống khác, nó cũng không thoát khỏi nghĩa vụ của một cuộc khảo sát triết lý. Nó có thể khảo sát và cải thiện hệ thống từ bên trong, bằng cách kêu gọi đến tính mạch lạc và tính đơn giản; nhưng đó là phương pháp của lý thuyết gia nói chung. Nó có thể câu viện cuộc vượt cấp ngữ nghĩa, nhưng nhà khoa học cũng có thể làm điều đó. Và nếu người đại diện của khoa học lý thuyết trong những bước đi rất xa với những dữ kiện, phải dành những liên kết cuối cùng với sự kích thích giác quan, thì triết gia trong những bước đi càng xa hơn với những dữ kiện, cũng buộc phải làm như thế. Có lẽ người ta không nên chờ đợi một thí nghiệm nào có thể cắt đứt một cuộc tranh luận hữu thể học; nhưng chỉ vì những vấn đề này gắn liền với những kích ứng bề mặt bằng những con đường rất đa dạng, qua cả một mạng lưới những giả thuyết dùng làm trung gian.

Willard QUINE, Sách đã dẫn, tr.377 - 378.

* *Bản tiếng Pháp: "rendre précis les paradoxes"*

** *Bản tiếng Pháp: "nettoyer les bidonvilles ontologiques".*

Vì tác giả dùng cách diễn tả đầy hình tượng, nên có lẽ đối với nhiều người nghe, câu này không khỏi chói tai.

GOODMAN

(Sinh 1906)

Lấy lại dự phóng của Carnap, Nelson Goodman mưu đồ một cấu trúc lôgích mới về thế giới từ những qualia (như màu sắc, thời đoạn, nơi chốn...) và gộp hứng từ phép tính toàn thể và thành phần (calcul méreologique) của Lesniewski mà ông chấp nhận thuyết duy danh. Bên cạnh những công trình nhận thức luận, Goodman sử dụng những phương pháp phân tích để mở ra một cuộc tái thẩm định độc đáo những hiện tượng nghệ thuật.

Chủ nghĩa hiện thực trong nghệ thuật (Le réalisme en art)

Sự giống nhau là chưa đủ và cũng không cần thiết để thể hiện biểu thị nghệ thuật (la représentation artistique). Goodman định nghĩa biểu thị nghệ thuật như một phương thức hàm thị. Như thế chủ nghĩa hiện thực danh tiếng trong biểu thị nghệ thuật không thuộc về sự bắt chước mà là việc "ghi tâm khắc cốt" (l'inculcation): nó tạo ra một quá trình quy chiếu liên quan đến một hệ thống những chuẩn mực văn hoá (un système de normes culturelles).

Chủ nghĩa hiện thực có liên quan và được xác định bởi hệ thống những biểu tượng được dùng làm chuẩn tắc cho một nền văn hoá hay cho một nhân vật nào đó, vào một lúc nào đó. Người ta dễ có khuynh hướng coi những hệ thống gần đây hơn, hay xa xưa hơn, hay của người nước ngoài, như là giả tạo hay quá sơ sài. Đối với người Ai Cập của triều đại thứ năm, cái cách biểu thị một vật gì đó là đương nhiên, thì cũng cách đó, lại chẳng là đương nhiên chút nào đối với một người Nhật ở thế kỷ XVIII, và không cái nào trong hai cách lại là đương nhiên đối với một người Anh ở thế kỷ XX. Vậy mỗi người sẽ phải ở một mức độ nào đó, học cách "đọc" một hình ảnh theo phong cách này hay phong cách kia. Tính tương đối này bị nguy trang bởi khuynh hướng của chúng ta muốn bỏ qua không xác định khung quy chiếu (le cadre de référence), khi đó là của chúng ta. Thế là người ta thường đi đến chỗ dùng từ "chủ nghĩa hiện thực" như là cái tên của một phong cách hay một hệ thống biểu thị đặc thù. Mọi việc diễn ra giống như, trên hành tinh này chúng ta thường coi là đứng yên những vật ở trong một vị trí cố định so với Trái Đất, cũng thế, vào thời đại này và ở nơi chốn này, chúng ta thường coi như là hiện thực những bức tranh theo phong cách biểu thị truyền thống châu Âu. Nhưng một kiểu giản lược "dĩ ngã vi trung" (une ellipse égocentrique) như thế không nên đưa chúng ta đến chỗ kết luận rằng những đối vật này là cố định theo một nghĩa tuyệt đối, hoặc là những bức tranh đó là hiện thực theo nghĩa tuyệt đối.

Những thay đổi về chuẩn mực có thể diễn ra khá nhanh. Cái gì đáng để ý nơi những hiệu quả có thể đi kèm theo một sự vi phạm có hại đến một hệ thống truyền thống để biểu thị, thường khiến chúng ta, ít ra là tạm thời, coi một gần đây nhất như là chuẩn mực. Lúc đó chúng ta nói về một nghệ sĩ là anh ta đã vượt qua một trình độ hiện thực mới, hay anh ta đã khám phá những phương tiện mới để thể hiện ánh sáng hay chuyển động, chẳng hạn thế, một cách hiện thực hơn sống động hơn. Ở đây xảy ra một điều gì đó giống với sự khám phá rằng không phải Trái Đất mà chính Mặt Trời mới thực sự đứng yên. Những lợi thế của một khung quy chiếu mới, một phần vì tính mới mẻ của nó, khuyến khích việc chính thức hoá nó, trong một số cơ hội, đem thay thế nó cho cái khung quen thuộc.

Nelson GOODMAN, Languages of Art, 1968.

FREUD

(1856 - 1939)

Sau những năm học y khoa và những nghiên cứu chuyên sâu trong ngành tổ chức học (histologie) của hệ thần kinh, Sigmund Freud quan tâm đến các bệnh thần kinh từ 1880. Năm 1885, ông từ Vienne đến Paris để theo học danh sư Charcot ở bệnh viện La Salpêtrière, nơi ông khám phá việc điều trị bệnh tâm thần bằng phép thôi miên. Năm 1895, ông xuất bản, với sự cộng tác của Breuer, quyển Nghiên cứu bệnh tâm thần. Phương pháp gây mê - bằng thôi miên (la méthode cathartique) - nhanh chóng được thay thế bằng phân tâm học, với việc phân tích các giấc mộng, "con đường vương giả" để thăm dò tiềm thức. Giải mã các giấc mộng ra mắt năm 1900, tiếp theo, giữa 1900 và 1915, là nhiều ấn phẩm trong đó Freud xây dựng lý thuyết của ông về vô thức tâm linh với những nội dung tình dục và hiếu chiến, được cơ cấu bởi "mặc cảm Oedipe" mà ông sẽ không ngừng khẳng định tính phổ quát.

Năm 1910, Hiệp hội Phân tâm học Quốc tế ra đời. Đó là khởi đầu của lịch sử phong trào phân tâm học với những cuộc khủng hoảng và những phân hoá lập trường của nó. Cũng vào thời điểm này mà Freud, áp dụng những khái niệm phân tâm học vào những hiện tượng văn hoá (văn học, nghệ thuật, tôn giáo). Vật tổ và cấm kỵ (Totem et Tabou), 1912, có lẽ là tác phẩm có ý nghĩa nhất trong việc mở rộng học thuyết.

Freud vẫn luôn kêu đòi một thứ duy lý khoa học. Ông tự ngăn cấm mình thành triết gia và đấu tranh với chính những khuynh hướng của mình nghiêng về "tư biện" (la spéculation) song cuối cùng thì ông cũng nhân nhượng trong Bên kia nguyên lý khoái lạc (Au delà du principe de plaisir - 1919) và hơn nữa trong Bất ổn của văn minh (Malaise dans la civilisation _ 1930). Ông biết đôi chút về đối thoại Bữa tiệc của Platon, có đọc Schopenhauer khá muộn và cố kiêng cử không đọc Nietzsche vì ông sợ bị ảnh hưởng. Ông cũng thích thú với nhân chủng học của thời đại mình (J.G.Frazer).

Trong suốt mười lăm năm cuối đời Freud bị bệnh ung thư hàm và cuối cùng ông chết sau nhiều lần chịu phẫu thuật. Sự bạo hành của quốc xã, sau khi đã đốt sách của ông vào năm 1933, buộc ông phải rời Vienne để tị nạn sang Luân đôn chỉ mấy tháng trước khi mất.

DẪN NHẬP VÀO PHÂN TÂM HỌC

(Introduction à la Psychanalyse) - 1917.

Dẫn nhập vào phân tâm học thuộc về trong số những tác phẩm có tính đại chúng nhất của Freud, qua đó ông tỏ ra là một người quảng bá xuất sắc cho chính học thuyết của mình. Đây là một loạt những bài giảng của ông trong năm 1916 về những "hành động hờ hênh" (les actes manqués), về giấc mộng và những bệnh tâm thần. Vào thời đoạn này, những khái niệm và những chủ đề chính của phân tâm học (sự dồn nén, vô thức, lý thuyết những xung động, sự chuyển hoá v.v...) đã hình thành và cuộc tổng chỉnh lý năm 1919 đưa vào ý niệm xung động của cái chết còn chưa xảy ra.

Những giấc mộng trẻ thơ

Ta biết Freud đã gán cho giấc mộng một tầm quan trọng như thế nào trong việc do thám vô thức. Đối với ông, những giấc mộng trẻ thơ có giá trị đặc biệt về ý nghĩa giấc mộng, vì rằng tác dụng kiểm duyệt

không hoạt động ở đây, và cái nội dung hiển hiện ở đây hợp lẫn với cái nội dung ẩn kín. Chính trong trường hợp ấy mà giấc mộng, một cách ngây thơ nhất, là sự thực hiện một ước muốn bị đẩy lùi.

Ta hãy đưa ra vài thí dụ để hậu thuẫn những kết luận của ta sau này: a) Một đứa con trai 22 tháng, được sai đưa biếu để mừng chúc một người, một giỏ anh đào. Nó làm việc ấy một cách rõ rệt là bất đắc dĩ lắm, mặc dầu người ta đã hứa, chính nó sẽ được mấy trái anh đào làm phần thưởng. Sáng hôm sau nó thuật lại là đã nằm mê thấy: "Hermann (tên nó) đã ăn hết cả anh đào". b) Một đứa con gái nhỏ ba tuổi và ba tháng được đi tàu biển lần thứ nhất. Lúc lên bờ nó không muốn rời khỏi tàu và khóc thảm thiết. Nó cho là đi ít quá. Sáng hôm sau nó kể lại: "Đêm qua tôi đã đi biển". Ta phải nói cho đúng là chuyến du lịch đã lâu hơn đứa trẻ nói ra. c) Một đứa con trai 5 tuổi rưỡi, được dẫn đi chơi Escherntal, gần Hallstatt ở dưới chân núi Dachstein mà nó thích lắm. Tự nhà nó ở Aussee người ta thấy rõ núi Dachstein và có thể phân biệt qua kính viễn vọng Simonyhllle. Đứa trẻ đã nhiều lần dòm ống viễn vọng để cố thấy chỗ ấy, nhưng không biết với kết quả nào. Cuộc đi chơi bắt đầu trong sự vui vẻ, vì trí tò mò của nó bị kích thích lắm. Mỗi lần thấy một trái núi là nó hỏi: "Có phải núi Dachstein đó không?". Sau nhiều lần được trả lời là không thì nó ít nói dần đi sau hết nó không thềm nói một tiếng nào nữa và từ chối không chịu theo mấy người khác leo núi để đi xem một khe nước. Ai nấy tưởng nó mệt, nhưng sáng hôm sau nó mừng rỡ thuật lại: "Tôi đã mơ đêm qua là chúng ta đã đi Simonyhllle". Thế nghĩa là nó đã đi chơi với sự mong đợi đi xem chỗ ấy.

Ta thấy đó, những giấc mơ của trẻ con không phải vô ý nghĩa: đó là những tác động tâm linh khả tri, đầy đủ... Vì không bị làm sai lệch đi, chúng không đòi hỏi một công trình giải thích nào. Mơ mộng hiển hiện và mơ mộng ẩn kín lẫn lộn và đồng hợp với nhau, ở đây. Cho nên sự sai lệch không phải là một tính cách tự nhiên của giấc mộng. Giấc mơ trẻ con là phản ứng cho một sự việc trong ngày đã để lại sau nó một ân hận, một buồn phiền, một hoài vọng bất mãn. Giấc mơ đem lại sự thực hiện trực tiếp, không che đậy, của hoài vọng ấy...

Khởi hành từ đó, ta đi qua con đường ngắn nhất để đến những kết luận về công dụng của giấc mộng. Coi như phản ứng cho kích thích tâm linh, giấc mộng phải có công dụng gạt bỏ kích thích ấy, để cho giấc ngủ có thể tiếp tục. Bằng phương tiện kích động nào mà giấc mộng hoàn tất công dụng ấy? Đó là điều ta chưa biết được; nhưng ta có thể nói ngay từ bây giờ, là chẳng những không phá giấc ngủ như người ta trách nó, mơ mộng lại canh gác giấc ngủ mà nó bảo vệ chống với mọi cái gì có thể làm rối loạn.

Sigmund FREUD, Dẫn nhập vào phân tâm học, t.129 - 131.

SIÊU TÂM LÝ - VÔ THỨC

(Métapsychologie _ L'Inconscient) 1915

Quyển Siêu tâm lý tập hợp năm bản văn, mà ba bản được viết vào năm, 1915, có tầm quan trọng rất lớn Những xung động và định mệnh những xung động, sự ức chế, Vô thức. Vấn đề đối với Freud là khởi công xây dựng những nền tảng lý thuyết cho sự thực hành của mình.

Vô thức, giả thuyết cần thiết (L'inconscient, Hypothèse nécessaire)

Vô thức tâm lý có lẽ là khái niệm chính của phân tâm học bởi vì nó khoanh vùng trường khảo sát.

Theo nghĩa của Freud, cũng là nghĩa tiêu biểu, vô thức (das Unbewusste) chỉ một "trường" khác hơn là ý thức (un autre "lieu" que la conscience). Lý thuyết về vô thức đánh dấu sự đứt đoạn với quan niệm cổ điển, nhất là của Descartes, về chủ thể đồng hoá với ý thức phản tư (le sujet identifié à la conscience réflexive).

Chủ thể của Freud từ nguyên thuỷ bị tha hoá bởi sự dồn nén nguyên thuỷ (le refoulement originaire), bị chia cắt thành hai màn cảnh cách ly: màn cảnh của một ý thức khiếm khuyết và màn cảnh của một vô thức lệch tâm, được hình thành từ những cái biểu nghĩa (les signifiants) vắng mặt mà công việc phân tích phải cho phép tái hội nhập vào những lỗ hổng của ý thức để tái lập liên tục tính. Vô thức hay cái ấy (das Es - le ça) ở nơi mỗi người chúng ta giống như một "con người khác"- nó là Tha thể (l'Autre, theo Lacan).

Ý thức, theo Freud, ít là một dữ kiện trực tiếp cho bằng là một cuộc chinh phục bởi vì cái "Tôi" phải học cách tự nhận ra trong "con người khác" này để xoá bỏ tình trạng tha hoá của mình. Mục đích là hướng đến tính đồng nhất (l'identité), khó bao giờ được thực hiện trọn vẹn, của bản ngã (ta = ta) và Tha thể.

Người ta phản bác chúng tôi từ mọi phía, cái quyền chấp nhận một thuyết chủ tâm lý vô thức và làm việc một cách khoa học với giả thuyết này. Chúng tôi có thể trả lời điều ấy rằng giả thuyết về vô thức là cần thiết và chính đáng và rằng chúng tôi có rất nhiều chứng lý về sự tồn tại của vô thức. Giả thuyết ấy rất cần thiết bởi vì những dữ kiện của ý thức thì cực kỳ thiếu sót (1), nơi người lành mạnh cũng như người bệnh, vẫn thường xảy ra những hành vi tâm lý mà, để có thể được giải thích, tiền giả định những hành vi khác, chúng không được hưởng sự làm chứng của ý thức. Những hành vi này không chỉ là những hành động hờ hênh và những giấc mộng, nơi người lành mạnh và những gì người ta gọi là triệu chứng tâm lý và hiện tượng cộng xung (phénomènes compulsions) nơi người bệnh, kinh nghiệm riêng tư hàng ngày của chúng ta đặt chúng ta đối mặt với những ý tưởng chúng đến trong đầu óc mà chúng ta không hề biết gốc tích chúng đâu, và những hậu quả tư tưởng mà sự khởi thảo vẫn còn tàng ẩn đối với chúng ta. Tất cả những hành vi ý thức này vẫn còn rời rạc và không thể hiểu được nếu chúng ta cứ khẳng định với cao vọng phải tri giác bằng ý thức tất cả những gì diễn ra nơi chúng ta về chuyện hành vi tâm lý (2); nhưng chúng được tổ chức trong một toàn bộ mà người ta có thể chỉ ra sự mạch lạc (la cohérence). Vậy mà chúng ta tìm thấy trong sự thu được ý nghĩa và sự mạch lạc một lý do, được biện minh đầy đủ, để vượt qua kinh nghiệm trực tiếp (3). Và nếu hơn nữa nó tỏ ra rằng chúng ta có thể xây dựng trên giả thuyết về vô thức một sự thực hành đầy thành công nhờ đó chúng ta gây ảnh hưởng, phù hợp với một mục đích đã định, đến dòng chảy của những tiến trình hữu thức (4) thì chúng ta đã thủ đắc, cùng với thành công đó, một bằng chứng không thể bác bỏ về sự tồn tại của cái mà chúng ta đã nêu làm giả thuyết. Vậy là người ta phải chấp nhận ý kiến là chỉ với cái giá của một cao vọng khó đạt mà người ta có thể đòi hỏi rằng tất cả những gì diễn ra trong lãnh vực tâm lý phải được biết bởi ý thức.

Sigmund FREUD, *Siêu tâm lý_Vô thức*, tr.66 - 67.

1. *Phân tâm học đặc biệt quan tâm đến những hiện tượng khiếm khuyết.*

2. *Đó là luận đề của Descartes.*

3. *Điều đó khiến giả thuyết về vô thức tâm lý là cần thiết.*

4. Tính cách vận trù (opératoire) của giả thuyết.

BẤT ỔN TRONG NỀN VĂN MINH

(Malaise dans la civilisation) 1930

Bất ổn trong nền văn minh là một suy niệm với giọng điệu bi quan về văn minh nhân loại. Nền văn minh được trình bày như là chiến thắng, luôn khó khăn và tạm bợ, của xung động sự sống, tượng trưng bởi Éros trên xung động sự chết mà Freud gán cho một vai trò càng ngày càng quan trọng trong lý thuyết và trong thực hành của ông kể từ quyển Bên kia nguyên lý khoái lạc (1919). Trong đó ông rèn đúc giả thuyết này. Với Bất ổn trong văn minh, thì dục tính (la libido) và xung động sự chết trở thành những sức mạnh vũ trụ và gần như huyền thoại. Lúc đó, phân tâm học mang tầm, vóc của một thể giới quan (Weltanschauung) được đánh dấu bởi tính nhị nguyên của những nguyên lý đối kháng này.

Văn minh, cuộc đối đầu giữa Eros và xung động chết chóc (La civilisation, conflit entre Eros et la pulsion de mort)

Eros ở đây chỉ những xung động dục tính theo nghĩa rộng nhất (kể cả tính luyến ngã - narcissisme) được Freud kiến giải phù hợp với một truyền thống triết học ngược lên đến tận Platon, như một sức mạnh liên kết mà đối lại là sức mạnh "giải kết" (la puissance de dé_liaison) của sự chết.

Trong tất cả những gì sắp tiếp theo sau đây, tôi sẽ kiên trì với quan điểm là tính hiếu chiến/ ưa gây hấn (l'agressivité) tạo thành một tư thế bản năng nguyên thủy và tự trị của hữu thể người (1) và tôi sẽ còn quay lại trên sự kiện này là nền văn minh gặp ở đó sự cản trở đáng ngại nhất. Trong quá trình nghiên cứu này, có lúc trực giác (l'intuition) đã cho chúng tôi biết rằng văn minh là một tiến trình tách riêng diễn ra bên trên nhân loại (2) và chúng tôi vẫn còn luôn chịu ảnh hưởng của quan niệm này. Chúng tôi muốn, với tư cách này, tập hợp những cá nhân riêng lẻ, sau đó là những gia đình, rồi những bộ lạc, những dân tộc và những quốc gia thành một đơn vị rộng lớn: chính là nhân loại (3). Tại sao có sự cần thiết đó? Chúng tôi chẳng biết gì cả; đó chính là công trình của Eros. Những khối người này phải hợp nhất với nhau về phương diện dục tính; nếu chỉ có sự cần thiết, và những lợi ích của việc làm chung, sẽ không đem lại cho họ sự kết dính mong muốn. Nhưng xung động hiếu chiến tự nhiên nơi con người; sự thù địch của một người chống lại tất cả và tất cả chống lại một người, đối lập với chương trình này của văn minh. Xung động hiếu chiến này là hậu duệ và là biểu tượng chính (4) của bản năng chết chóc mà chúng ta thấy vẫn đang "thi công" bên cạnh và chia sẻ quyền lợi thống trị thế giới, với Eros. Từ nay ý nghĩa của cuộc tiến hoá văn minh, theo ý tôi, hết còn tối tăm nữa: nó phải chỉ cho chúng ta cuộc đấu tranh giữa Eros và sự chết giữa bản năng sống và bản năng huỷ diệt, như nó vẫn luôn diễn ra trong lòng nhân loại. Cuộc đấu tranh này, nói cho cùng, chính là nội dung cốt yếu của đời sống. Đó là lý do tại sao ta phải định nghĩa cuộc tiến hoá này bằng cái công thức ngắn gọn: cuộc đấu tranh của loài người vì sự sống. Và chính cuộc đấu tranh này giữa những người khổng lồ mà các bà vú nuôi của chúng ta kêu cầu, hầu mong xoa dịu: "Eiapoieia vom Himmel!"(5).

Sigmund FREUD, *Bất ổn trong nền văn minh*, ch.6.

1. Tính hiếu chiến là xung động chết chóc hướng về bên ngoài.

2. Bởi vì nó là "tiền cược" trong cuộc đối kháng vũ trụ.
3. Eros là sức mạnh kết nối của vũ trụ.
4. Xung động sự chết cũng âm thầm làm việc bên trong cá nhân. Nó là hình thái tâm lý của tính phủ định (la négativité).
5. "Xin trời cao rủ lòng thương" một thành ngữ mượn từ bài thơ nổi tiếng của Heine.

TƯƠNG LAI CỦA MỘT ẢO TƯỢNG (l'Avenir d'une illusion). Paris, PUF, 1971.

Trong Tương lai của một Ảo tượng, Freud ứng dụng học thuyết tâm thần của ông vào tôn giáo. Với từ "tôn giáo" (religion), Freud có ý nói đến niềm tin vào một Thiên Chúa toàn năng và ngôi vị, Đấng chăm sóc chúng ta, và trong đời sau, Chúa sẽ thưởng người lành và trừng phạt kẻ tội lỗi. Freud xem tôn giáo là "tài sản tinh thần" của nền văn minh-tức là, sự đền bù mà các cá nhân nhận được cho các hy sinh họ phải tạo ra để sống chung hoà bình trong xã hội. Mọi cá nhân được dẫn dắt bởi các bản năng tình dục và sự gây hấn dựa vào xung động bản năng, nhưng nền văn minh sẽ sụp đổ nếu con người trực tiếp tuân theo nguyên tắc khoái lạc và chỉ tìm kiếm sự thoả mãn bản năng tức thời. Để nền văn minh tồn tại, con người phải tuân theo nguyên tắc thực tại, và sẵn sàng từ bỏ hoặc hướng dẫn lại nhiều xung động bản năng để gạt được những lợi lộc mà sự hợp tác hài hoà và tương tác trong xã hội có thể sản sinh ra. Tôn giáo là tài sản tinh thần vì nó cố gắng hiến sự đền bù tâm lý cho những khước từ bản năng: Mặc dù tôi từ bỏ khoái lạc nhất thời, song tôi có nguồn an ủi vì biết rằng Chúa hài lòng về tôi và sẽ thưởng công cho tôi ở đời sau (và có lẽ cả ở đời này nữa). Tôi còn có thêm nguồn an ủi là biết rằng Chúa công bằng vô cùng sẽ trừng phạt những kẻ sống cuộc sống ích kỷ, chiều theo bản năng-nếu không ở đời này thì cũng ở đời sau. Ngoài ra, tôn giáo còn cung cấp các đáp án cho các vấn đề quan trọng mà dường như không thể trả lời theo cách khác được, như ý nghĩa cuộc đời chẳng hạn.

Niềm tin tôn giáo là ảo tượng

Trong Tương lai của một Ảo tượng, Freud không cố gắng đánh giá chân lý của các niềm tin tôn giáo; khoa học và lý trí không thể chứng minh hoặc không chứng minh các niềm tin này. Thay vào đó, ông xem xét cội nguồn tâm thần (l'origine psychique). Các giáo lý tôn giáo không phải là "các chất kết tủa của kinh nghiệm hay các kết quả cuối cùng của tư duy", mà tại sao chúng ta lại sẵn sàng chấp nhận chúng là thật? Vì chúng ta rất muốn chúng là thật. Khi còn là trẻ nhỏ, chúng ta cảm thấy không tự lực được và hết sức cần đến sự bảo vệ và tình yêu của cha chúng ta; chúng ta coi cha chúng ta là người có quyền lực, khôn ngoan và là người chắc chắn rằng công lý sẽ thắng. Khi chúng ta được học về giới hạn của người cha trên trái đất, tâm trí chúng ta sẵn sàng chấp nhận học thuyết về Người Cha trên trời, Đấng yêu thương chúng ta vô điều kiện và là đấng toàn năng, toàn trí, và công bằng vô cùng. Học thuyết về đời sau cung cấp phương tiện cho Người Cha trên trời để Ngài ban cho chúng ta hạnh phúc vĩnh cửu và trừng phạt kẻ tội lỗi với hình phạt đời đời. Tôn giáo cũng mang lại cho chúng ta các đáp án của các vấn đề gây phiền toái về nguồn gốc vũ trụ và "các điều bí ẩn khác kích thích tính ham hiểu biết của con người."

Freud lập luận rằng, chúng ta chấp nhận các niềm tin tôn giáo không phải vì chúng ta có chứng cứ về chúng mà vì chúng thoả mãn các nhu cầu tâm lý thâm căn cố đế, đáp ứng "các nhu cầu xa xưa nhất,

manh mẽ nhất và cấp bách nhất của nhân loại". Freud gọi đó là niềm tin trước hết bị thúc đẩy bởi ước muốn thực hiện một ảo tưởng. Ông chỉ ra rằng ảo tưởng không phải là cùng một thứ với sai lầm. Một số sai lầm không phải là ảo tưởng, và một số ảo tưởng không phải là sai lầm. Niềm tin của Aristote cho rằng sâu bọ tự động phát từ phân thú vật, là một sai lầm, song không phải là ảo tưởng vì không bị thúc đẩy bởi ước muốn thực hiện điều mơ ước. Niềm tin của một thiếu nữ quê mùa, tin rằng cô muốn kết hôn với một hoàng tử đẹp trai, có thể đúng là một ảo tưởng, nhưng một cuộc hôn nhân như thế có thể xảy ra trên thực tế. Một thí dụ về ảo tưởng biến thành sai lầm là đức tin của Christophe Colomb cho rằng chuyến hải trình mang ông đến Ấn Độ.

Cho dù tôn giáo là ảo tưởng thì tại sao lại không chấp nhận ảo tưởng vì tôn giáo mang lại nguồn an ủi cho nhiều người? Trả lời của Freud là, việc chấp nhận niềm tin dựa vào nền tảng nhu cầu tâm lý hơn là dựa vào nền tảng chứng cứ và lý trí khoa học là thiếu trách nhiệm về phương diện tri thức. "Không biết là không biết, không có quyền tin vào bất cứ điều gì có thể bắt nguồn từ đó... Công việc khoa học là con đường duy nhất có thể dẫn chúng ta đến tri thức thực tại nằm ngoài chúng ta". Nếu chúng ta có được kiến thức về thế giới và giải quyết được các vấn đề sống chung trong xã hội. Được làm việc và sử dụng trí tuệ của chúng ta thì tốt hơn là chạy trốn vào việc thực hiện những ước muốn ấu trĩ.

... Nếu chúng ta hướng sự chú ý sang cội nguồn tâm thần (origine psychique) của các quan niệm tôn giáo chúng ta sẽ xem đến các quan niệm này, được đưa ra làm bài giảng, không phải là các chất kết tủa của kinh nghiệm hay các thành quả cuối cùng của tư duy: Chúng là các ảo tưởng, những đáp ứng các ước mong xa xưa nhất, mạnh mẽ nhất và cấp bách nhất của nhân loại. Bí mật sức mạnh của chúng nằm trong sức mạnh của những ước mong đó. Như chúng ta đã biết ấn tượng kinh hãi về tình trạng không tự lực được trong thời thơ ấu khuấy động nhu cầu cần được bảo vệ - cần bảo vệ qua tình yêu - được cung cấp bởi người cha; và sự nhận ra rằng tình trạng không tự lực được này kéo dài suốt cuộc đời làm cho việc đeo bám vào sự hiện hữu của người cha thành cần thiết, nhưng giai đoạn này cần một người có quyền lực hơn. Do đó, luật nhân từ của một Thượng đế quan phòng sẽ làm dịu đi nỗi sợ hãi của chúng ta về các mối nguy hiểm trong cuộc đời; việc thiết lập một trật tự đạo đức trong thế giới bảo đảm đáp ứng các nhu cầu về công bằng, mà thường vẫn không được đáp ứng trong nền văn minh nhân loại; và việc kéo dài sự hiện hữu trần thế trong đời sống tương lai đưa tới cơ cấu cục bộ và tạm thời, trong đó các đáp ứng ước mong này sẽ xảy ra. Đáp án cho các điều bí ẩn kích thích ham hiểu biết của con người, như vũ trụ khởi đầu thế nào hoặc đâu là mối quan hệ giữa thể xác và linh hồn chẳng hạn, được phát triển theo đúng những thừa nhận cơ bản của hệ thống này. Nó là sự giải phóng to lớn cho tâm thần mỗi cá nhân nếu các xung đột thời thơ ấu phát sinh từ mặc cảm người cha (một bộ các cảm giác tương tác hướng tới và các quan niệm về cha của một người được hình thành trong thời thơ ấu và ảnh hưởng đến tư cách đạo đức suốt cuộc đời. Các cảm giác này bao gồm cả yêu lẫn ghét) - các xung đột mà nó không bao giờ có thể hoàn toàn khắc phục được - bị loại khỏi nó và mang tới một giải pháp được chấp nhận rộng rãi.

Khi tôi nói rằng những điều này đều là các ảo tưởng, tôi phải định nghĩa ý nghĩa của từ. Ảo tưởng không phải là cùng một thứ như sai lầm; cũng không nhất thiết phải là sai lầm. Niềm tin của Aristote (triết gia Hy Lạp [384 - 322 trước Công nguyên], cho rằng sâu bọ phát triển từ phân thú vật (niềm tin mà người không hiểu biết vẫn bám vào), là sai lầm; đó cũng là niềm tin của các bác sĩ thế hệ trước, cho rằng bệnh tabes dorsalis (một loại rối loạn của hệ thần kinh) là hậu quả của sinh hoạt tình dục quá độ. Việc gọi các sai lầm này là ảo tưởng thì không đúng. Nói cách khác việc Colombo cho rằng mình đã khám phá một lộ trình mới trên biển dẫn đến Ấn Độ đúng là một ảo tưởng. Vai trò được đóng bởi

ước mong của ông trong sai lầm này rất rõ ràng. Người ta có thể mô tả như một ảo tưởng sự xác nhận được tạo ra bởi những người theo chủ nghĩa dân tộc nào đó cho rằng chủng tộc Indo-German là chủng tộc duy nhất có khả năng tạo ra nền văn minh; hoặc niềm tin, chỉ bị phá huỷ bởi phân tâm học, rằng trẻ em là tạo vật của ảo tưởng là cái được rút ra từ ước vọng của con người. Về khía cạnh này chúng gần với các ảo giác của bệnh tâm thần. Nhưng chúng cũng khác với ảo tưởng, tách hẳn cái cấu trúc phức tạp hơn của ảo giác. Trong trường hợp ảo giác, chúng ta nhấn mạnh sự hiện hữu của chúng như yếu tố cần thiết đối lập với thực tại. Ảo tưởng không cần nhất thiết phải sai lầm-có thể nói là, không thể nhận thức được và đối lập với thực tại. Thí dụ, một thiếu nữ giai cấp trung lưu có thể ảo tưởng là một hoàng tử sẽ đến và cầu hôn cô. Điều này có thể xảy ra, và một ít trường hợp như thế đã xảy ra. Việc Đảng Cứu thế sẽ đến và thiết lập một thời đại hoàng kim cũng ít nhiều xảy ra. Việc một người phân loại niềm tin này là ảo tưởng hoặc là điều gì đó tương tự với ảo giác sẽ lệ thuộc vào quan điểm cá nhân người đó. Những thí dụ về ảo tưởng đã chứng minh là thật thì không dễ tìm ra, những ảo tưởng của các nhà giả kim cho rằng mọi kim loại có thể biến thành vàng có thể là một trong số đó. Ước vọng có được nhiều vàng nhiều bao nhiêu có thể - đã được thấm sâu bởi kiến thức thời nay về yếu tố quyết định sự thịnh vượng và điều này là thật, nhưng ngành hoá học không còn quan tâm đến việc biến đổi kim loại thành vàng bao nhiêu có thể nữa. Do đó, chúng ta gọi niềm tin là ảo tưởng khi sự đáp ứng ước vọng là yếu tố nổi bật trong việc thúc đẩy nó, và khi làm thế chúng ta không quan tâm đến các mối quan hệ của nó với thực tại, giống như tự thân ảo tưởng không thiết lập sự dự trữ bằng chứng cứ.

Do đó, khi xác định các thái độ của chúng ta, một lần nữa, chúng ta hãy quay trở lại vấn đề các học thuyết tôn giáo. Giờ đây chúng ta có thể lập lại rằng tất cả chúng đều là ảo tưởng và không tiếp thu chứng cứ. Không ai có thể bị buộc phải nghĩ chúng là thật, phải tin vào chúng. Một số trong chúng là không chắc, không tương hợp với mọi điều mà chúng ta cần mẫn khám phá ra về thực tại của thế giới, đến nỗi chúng ta có thể so sánh chúng với ảo giác - nếu chúng ta quan tâm đúng đến sự khác biệt tâm lý. Chúng ta không thể đánh giá về giá trị thực tại của hầu hết chúng; giống như chúng không thể được chứng minh, vì thế chúng không thể bị bác bỏ. Chúng ta vẫn hiểu ít đến nỗi không thể tạo ra phương pháp phê phán chúng. Các điều bí ẩn về vũ trụ chỉ tự tiết lộ từ từ theo sự điều tra nghiên cứu của chúng ta; có nhiều vấn đề mà khoa học ngày nay không thể đưa ra được câu trả lời. Nhưng công việc khoa học là con đường duy nhất có thể dẫn chúng ta đến tri thức thực tại nằm ngoài chúng ta. Một lần nữa đó chỉ là ảo tưởng mong đợi bất kỳ điều gì từ khả năng trực giác và sự tự xem xét nội tâm; chúng có thể không cho chúng ta điều gì ngoài bản tường thuật chi tiết về đời sống tinh thần của riêng chúng ta (điều này khó giải thích), không bao giờ có bất kỳ thông tin nào từ các vấn đề mà học thuyết tôn giáo tìm ra, lại dễ dàng có đáp án.

Ở điểm này, người ta phải mong đợi tình cờ gặp sự phản đối. "Xem nào, nếu cả những người theo chủ nghĩa hoài nghi ngoan cố cũng thừa nhận rằng, các xác nhận của tôn giáo không thể bị bác bỏ bởi lý trí, thì tại sao tôi lại không tin vào chúng, vì chúng có quá nhiều thứ đứng về phía chúng-truyền thống, thoả hiệp của nhân loại, và tất cả những nguồn an ủi mà chúng cống hiến?" Thực thế, tại sao lại không? Giống như không ai có thể bị ép buộc phải không tin. Nhưng đừng để cho chúng ta được thoả mãn với việc tự lừa dối mình rằng các chứng lý giống như thế dẫn chúng ta đi theo con đường tư duy đúng. Nếu đã từng có trường hợp về một lời xin lỗi không thoả đáng, thì chúng ta có nó ở đây. Không biết là không biết; không được quyền tin bất kỳ điều gì có thể được rút ra từ đó. Trong các vấn đề khác, không một người có nhận thức nào lại cư xử quá thiếu trách nhiệm hoặc vẫn hài lòng với những lý lẽ lờ mờ như thế ủng hộ các ý kiến của ông và ủng hộ ranh giới ông vạch ra. Chỉ trong những điều lớn nhất và thần thánh nhất ông mới tự cho phép mình làm như thế. Trong thực tế, những điều này chỉ là

những cố gắng đòi hỏi chính mình hoặc người khác rằng người ta vẫn gắn chặt vào tôn giáo, khi người ta từ lâu đã tự tách mình ra khỏi nó. Ở đâu những vấn đề tôn giáo còn có liên quan, con người có khả năng phạm tội không trung thực và tội nhẹ về trí thức. Các triết gia lạm dụng ý nghĩa của lời nói cho tới khi chúng hầu như không giữ lại bất cứ điều gì về ý nghĩa nguyên thủy của nó. Họ đưa ra tên gọi Chúa cho khái niệm trừu tượng mơ hồ nào đó mà họ tự tạo ra cho chính họ; khi làm thế, họ có thể trình bày trước toàn thể giới như các nhà thần luận (déistes), những người tin vào Chúa, và họ có thể khoác lác rằng họ đã nhận ra một khái niệm lớn hơn, thuần túy hơn về Chúa, mặc dù Chúa của họ lúc này không hơn gì cái bóng không có thực và không còn là nhân cách phi thường của các học thuyết tôn giáo nữa. Các nhà phê bình khăng khăng mô tả là "rất mộ đạo" bất kỳ ai thừa nhận ý nghĩa của tính vô nghĩa của con người hoặc tính bất lực trong diện mạo của vũ trụ, mặc dù điều tạo thành yếu tính của thái độ tôn giáo thì không là cảm nhận này nhưng chỉ là bước tiếp theo sau nó, phản ứng lại điều đi tìm phương thuốc cho nó. Con người không tiến xa hơn được nhưng những mặc nhận thấp kém trong phần nhỏ mà con người mang khoác trong thế giới rộng lớn này - trái lại, con người quả là không tin ngưỡng theo nghĩa thật nhất của trần gian.

Sigmund FREUD, Tương lai của một ảo tưởng, Paris, PUF, 1971.

VÔ THỨC VÀ SÁNG TẠO NGHỆ THUẬT

Về văn học nghệ thuật, Freud ít có những công trình riêng, hoàn chỉnh. Tuy nhiên, ông có ít nhiều nghiên cứu, phát biểu, nhận xét rải rác ở nhiều tác phẩm phân tâm học. Nếu tập hợp chúng lại với nhau, sắp xếp theo hệ thống thì có thể được một quan niệm sâu sắc, nhất quán của ông. Chúng tôi xin trích dịch và giới thiệu một chùm các trích đoạn đó từ tuyển tập Sigmund Freud, Choix de textes, của Laveysière, Paris, 1984.

QUAN NIỆM CỦA FREUD VỀ TÁC PHẨM NGHỆ THUẬT

Tác phẩm nghệ thuật có một nghĩa cần được giải thích. Phải tra cứu nội dung, hình thức là biểu hiện những ý đồ của người nghệ sĩ. Điều này cho phép "tìm thấy" nhà nghệ sĩ căn cứ vào tác phẩm của mình (chứ không phải cái ngược lại) và hiểu biết cảm xúc thẩm mỹ. Đó là phương pháp áp dụng cho mọi sản phẩm của con người: đọc cái bị che giấu từ cái "nói lên". Freud đã cho nhiều ví dụ. Khi phân tích cẩn thận bức tranh Mose của Michel Ange, ông đi từ hình dáng, được tra cứu tỉ mỉ, đến những chiều sâu nơi nó bắt nguồn. Song ở đó (chứ không phải ở chỗ khác) sự phân tích không mang lại một kết quả toàn diện. Khi nghiên cứu xong, Freud tự hỏi: "Michel Ange nhà nghệ sĩ, trong tác phẩm của mình, một kho tàng ý kiến rất lớn đấu tranh để được thể hiện, nhiều lần trong những sáng tạo của mình đã đạt đến giới hạn cuối cùng mà nghệ thuật có thể diễn đạt được chưa?". Song có lẽ vẫn diễn đạt được đầy đủ. Khi đó nhà nghệ sĩ chia sẻ với nhà phê bình "trách nhiệm về sự bấp bênh". Ở đây cũng như ở chỗ khác, chiều sâu không thể thu gọn vào trong một "phân tích kết thúc".

"Tôi bắt đầu bằng tuyên bố: Tôi không thực sự hiểu nghệ thuật, mà chỉ đơn giản là một người ham thích nghệ thuật. Tôi thường nhận xét về bề sâu của một tác phẩm hấp dẫn tôi nhiều hơn là những tính chất hình thức hoặc kỹ thuật, những cái mà nhà nghệ sĩ gán cho giá trị hàng đầu. Tóm lại, trong nghệ thuật, tôi hiểu biết đúng với nhiều cách biểu đạt và với một số tác dụng. Tôi nói như thế để người phê phán bao dung đối với tiểu luận của tôi. Song các tác phẩm nghệ thuật gây cho tôi một ấn tượng mạnh, đặc biệt là các tác phẩm văn học và điêu khắc, còn hội họa thì ít hơn. Trong những dịp thuận lợi, tôi thường đứng ngắm rất lâu để hiểu theo cách của tôi, nghĩa là nắm bắt chỗ nào chúng gây tác dụng. Khi

không làm được như thế, chẳng hạn đối với âm nhạc, tôi hầu như không thể thưởng thức. Một thiên hướng duy lý hoặc có thể là sự phân tích trong tôi chống lại cảm xúc khi tôi không thể biết tại sao tôi rung cảm, cũng không biết cái gì ghì chặt lấy tôi."

Do đó, tôi chú ý đến sự kiện nghịch lý: đúng là tôi không hiểu một số tác phẩm nghệ thuật vĩ đại nhất, đồ sộ nhất. Người ta ngấm nghĩa, cảm thấy ngợp song không thể nói chúng biểu tượng cái gì đối với ta. Tôi đọc không nhiều nên không biết có ai nhận xét như thế này không: một nhà mỹ học nào đó có coi trí óc chúng tôi hư hỏng như thế là một điều kiện cần thiết của những tác động lớn mà một tác phẩm nghệ thuật có thể làm nảy sinh? Nhưng tôi đau khổ khi tin vào một điều kiện như vậy.

Không phải những người hiểu biết và người đầy nhiệt tình thiếu chữ khi họ ca tụng những tác phẩm nghệ thuật đó đối với chúng tôi. Theo tôi họ có quá nhiều, nói chung, mỗi người diễn đạt một ý kiến khác nhau đối với một kiệt tác, không ai nói đến việc giải quyết những chỗ bí hiểm đối với một người hâm mộ bình thường. Tuy vậy, theo tôi, cái làm ta rung động mạnh như thế chỉ là ý đồ của nhà nghệ sĩ, chí ít, chừng nào họ diễn đạt được trong tác phẩm của mình và làm cho ta nắm bắt được. Tôi biết ở đây không thành vấn đề trí tuệ toàn diện một cách đầy đủ. Trong ta cái cần tái hiện trạng thái ham mê, cảm xúc tâm trí đã gây cho nhà nghệ sĩ nhiệt tình sáng tạo. Nhưng tại sao ý đồ của nhà nghệ sĩ không thể nói rõ và dịch ra thành lời như mọi biểu hiện của đời sống tâm trí? Có thể điều này không thể làm được đối với những kiệt tác nếu không áp dụng phân tích. Chính tác phẩm phải được phân tích nếu nó biểu đạt, hữu hiệu đối với chúng ta, những ý đồ đó, trước hết tôi phải khám phá ý nghĩa và nội dung cái được biểu đạt trong tác phẩm, sau đó tôi mới giải thích. Như vậy, một tác phẩm nghệ thuật cần được giải thích; chỉ sau khi giải thích xong tôi mới biết được tại sao tôi bị xúc động mạnh đến thế. Tôi cũng hy vọng một ấn tượng như vậy không giảm đi do phân tích theo cách đó.

Sigmund FREUD, Choix de textes, của Laveysière, Paris, 1984.

SÁNG TẠO VÀ HIỂU BIẾT TÂM LÝ

Người sáng tạo có một hiểu biết vô thức các quá trình tâm lý

"Nếu trí tuệ đưa nhà văn đến sáng tạo ra một tiểu thuyết tương đương khiến có thể tự phân tích theo cách một quan sát y học thực sự, nếu trí tuệ đó thuộc về một tri thức, thì chúng ta tò mò muốn biết những nguồn gốc của nó. Một thành viên nhóm đó, như chúng tôi đã nói từ đầu, quan tâm đến những giấc mộng của Gradiva, khả dĩ giải thích chúng, tìm đến nhà văn để hỏi xem ông có hiểu biết nào về những lý thuyết khoa học đó rất gần với những khoa học riêng của ông. Nhà văn trả lời, như ta có thể dự đoán, âm tính và có phần khó chịu. Chính tưởng tượng của ông đã sáng tạo ra Gradiva. Ông tìm thấy khoái cảm trong đó, đối với những ai nó không làm hài lòng thì chỉ việc để lại. Ông không quan tâm nó làm độc giả hài lòng đến mức nào. Rất có thể việc nhà văn không thừa nhận không dừng lại ở đó. Có lẽ ông phủ nhận đơn giản việc hiểu biết các quy tắc, theo chúng ta, ông tuân theo rất tốt và có lẽ sẽ phủ nhận mọi ý đồ mà chúng ta tìm ra trong tác phẩm của ông: rốt cuộc, không phải không đúng. Thế thì, trong hai cái chọn một, hoặc là chúng ta đã giải thích biếm họa bằng cách gán cho một tác phẩm nghệ thuật vô hại những ý đồ mà tác giả không nghi hoặc gì: như vậy ta đã một lần nữa chứng tỏ tìm thấy cái mà ta đã đi tìm để biết bao, và cái mà chính mình đầy tự tin một khả năng mà lịch sử văn học đem lại những ví dụ thích thú nhất. Mỗi một độc giả tự quyết định có thể chấp nhận hay không quan điểm này: bằng lòng, tất nhiên với ta, với người khác, còn phải trình bày với ai. Chúng ta tin điều đó, nhà văn có thể hoàn toàn không biết các quy tắc và ý đồ này đến mức phủ nhận thực lòng là mình

đã biết và tuy vậy ta không tìm thấy trong tác phẩm của họ có cái gì như thế. Chắc chắn chúng ta rút ra từ chung một người, nhào cùng một thứ bột, mỗi người đều dùng riêng một phương pháp chung của chúng tôi, kết quả giống như đường như chứng tỏ cả hai chúng ta đã làm việc rất tốt. Cách làm của chúng tôi là quan sát có ý thức những quá trình tâm lý không bình thường ở người khác để có thể đoán và phát biểu những quy luật. Chắc chắn nhà văn làm cách khác: ông tập trung chú ý vào vô thức của tâm hồn mình, lắng nghe tất cả những khả năng tiềm tàng đó, diễn tả chúng bằng nghệ thuật thay vì dồn nén chúng bằng phê phán hữu thức. Ông tìm biết theo cái bên trong của bản thân cái mà chúng ta biết được qua người khác; những quy luật nào chi phối đời sống của vô thức; đối với ông, không cần diễn đạt chúng, cũng không cần biết rõ, nhờ sự bao dung của trí tuệ, chúng được sát nhập vào những sáng tạo của mình. Chúng ta rút ra những quy luật đó qua phân tích các tác phẩm của ông theo cách giống như chúng ta gỡ rối trong những trường hợp bệnh tật cho nên chúng ta là tù nhân của thể nước đôi này; hoặc là cả nhà văn và thầy thuốc không hiểu vô thức, hoặc cả hai cùng hiểu rõ?".

Bản chất của thiên tài sáng tạo

Nghiên cứu phân tâm học có giải thích được thiên tài sáng tạo chẳng? Nó có thể giải thích tác phẩm như là biểu đạt một cá tính, có thể xác định nguồn gốc và những yếu tố của nó. Nó có thể mô tả các quá trình tâm lý của sáng tạo là những quá trình chung của tâm trí trong mọi biểu hiện bình thường hoặc bệnh lý (vai trò của nhục dục, các huyền tưởng và ký ức, dồn nén), nó có thể chỉ rõ sự hiện diện của thăng hoa. Song nó dừng lại ở đó. Mô tả, giải thích, chỉ rõ không phải là cung cấp lý do cuối cùng.

"Dù sự thật về cuộc đời của Léonard ra sao, ta không thể toan tính cắt nghĩa nó về mặt phân tâm học mà không hoàn thành một nghĩa vụ nữa. Ta phải vạch ra những ranh giới chung đặt ra cho phân tâm học trong lĩnh vực của tiểu sử, và cái này, để cho tất cả những gì ở đây không giải thích được, ta đừng coi là thất bại. Nghiên cứu phân tâm học dùng làm tư liệu các dữ liệu tiểu sử sau đây: một mặt, các sự kiện ngẫu nhiên và ảnh hưởng của môi trường; mặt khác, những phản ứng của một cá thể cho biết. Dựa trên hiểu biết những cơ chế tâm trí, nó tìm cách xây dựng một cách chủ động nhân cách của cá thể theo những phản ứng của y, khám phá ra những lực tâm trí nguyên thủy cũng như những biến đổi và phát triển về sau. Điều này có thể đạt được không trong khi thái độ trong cuộc sống của một cá nhân cho biết được cắt nghĩa bằng sự đóng góp của thể tạng và số phận, những lực bên trong và sức mạnh bên ngoài. Và khi một toan tính như vậy, có lẽ như trường hợp của Léonard, không mang lại kết quả chắc chắn, thì lỗi không phải là phương pháp của phân tâm học, ở những thiếu sót, những kém cỏi của nó, mà là do tư liệu không đúng và những lỗ hổng trong tư liệu mà ta có về cá nhân đó. Khi đó, người duy nhất chịu trách nhiệm về thất bại là người muốn thúc ép phân tâm học phải phát biểu xét đoán về những mẫu thiếu sót như vậy. Song dù có tư liệu lịch sử phong phú và điều kiện chắc chắn tất cả những cơ chế tâm trí đó, nghiên cứu phân tâm học vẫn còn bất lực với hai điểm quan trọng để giải thích điều làm cho một người trở thành cái chính mình và không trở thành cái gì khác. Ta phải chấp nhận rằng ở Léonard, ngẫu nhiên ông sinh ra ngoài giá thú và sự âu yếm quá mức của mẹ ông có ảnh hưởng quyết định nhất đến sự hình thành tính cách của ông, đến số phận của ông, sự dồn nén xuất hiện sau giai đoạn tuổi thơ đó và sự thăng hoa nhục dục thành khao khát hiểu biết và không hoạt động tình dục suốt đời. Có thể nó không diễn ra ở một cá thể khác hoặc có với một biên độ ít hơn rất nhiều. Ta phải thừa nhận ở đây một giới hạn tự do mà phân tâm học bất lực không thể triệt tiêu. Cũng như kết quả của cơn dồn nén đó không thể coi là cái khả thi duy nhất. Một người khác không thể rút đi phần lớn nhục dục của mình khỏi bị dồn nén bằng thăng hoa thành khao khát hiểu biết. Cũng chịu những ảnh hưởng như Léonard, họ sẽ bị một thiệt hại lâu dài cho công việc của tư duy, hoặc một thiên hướng tới những nhiễu

tâm ảnh không chống lại được. Vậy phân tâm học bất lực để cắt nghĩa hai đặc điểm này của Léonard: khuynh hướng cực kỳ tới dồn nén các bản năng và khả năng phi thường thăng hoa những bản năng nguyên thủy.

Bản năng và những biến thái của chúng là điều cuối cùng mà phân tâm học có thể biết. Từ ranh giới đó trở đi nó phải nhường chỗ cho nghiên cứu sinh học. Khuynh hướng dồn nén và khả năng thăng hoa phải quy vào các cơ sở hữu cơ của tính cách, những cơ sở trên đó về sau xây dựng nên lâu đài tâm trí. Tổ chất bẩm sinh của nghệ thuật và khả năng làm việc liên quan mật thiết đến thăng hoa, chúng tôi phải thừa nhận bản chất của chức năng phân tâm học là gì thì phân tâm học chưa đạt đến được".

Thiên tài và sáng tạo

Vậy thiên tài, theo Freud, có là một tổ chất bẩm sinh bí mật, một bí hiểm không thể nghiên cứu khoa học được? Câu trả lời định vị trí cho phân tâm học so với - nghiên cứu sinh học mà Freud đặt ít nhiều hy vọng. "Nghiên cứu sinh học cận đại có chiều hướng cắt nghĩa những nét chủ yếu của thể tạng hữu cơ của người bằng hỗn hợp những thiên hướng đực và cái, theo nghĩa vật chất..." - So với một triết học về tính tất yếu tự nhiên.

"Trong cuộc sống của ta, đúng là mọi cái đều ngẫu nhiên từ khi đẻ ra tinh trùng và trứng gặp nhau: một ngẫu nhiên tuy vậy nằm trong toàn bộ những quy luật và tất yếu của tự nhiên và chỉ thiếu quan hệ với những ham muốn và ngộ giác của chúng ta. Đường phân cách giữa những quyết định cuộc sống cá nhân của ta với những "tất yếu" của thể tạng chúng ta, hoặc với những tất yếu trong tuổi thơ của chúng ta, chưa được vạch ra chắc chắn ta không được phép nghi ngờ tầm quan trọng của những năm đầu thời thơ ấu của ta. Ta còn quá ít tôn trọng tự nhiên, theo những lời khó hiểu của Léonard, những lời đã báo trước của Hamlet "nó đầy những lý do vô tận không bao giờ có trong thực nghiệm"... Mỗi ngày, mỗi chúng ta đáp ứng một trong những lần làm thử nhiều không kể xiết theo đó "những lý do của tự nhiên chen chúc nhằm để đi tới tồn tại".

Sigmund FREUD, Choix de textes của Laveysière, Paris, 1984.

LÉNINE

(1870 - 1924)

Chiến sĩ cách mạng Nga, bị đày sang Sibérie từ 1897 đến 1900, lưu vong nước ngoài mãi đến năm 1917, Vladimir Ilitch Oulianov là một tay phiến động theo khuynh hướng bolchévique của đảng Xã hội Dân chủ Nga (1904) rồi Đảng bonchevik (1912). Là lý thuyết gia của cách mạng vô sản, nhưng ông không loại trừ khả tính của con đường hoà bình. Nhưng tháng mười năm 1917 chính ông đã tác động lên uỷ ban trung ương đảng để họ chấp nhận quyết định khởi nghĩa vũ trang. Là chánh khách cầm quyền từ 1917, ông không phải lúc nào cũng thành công trong việc thuyết phục ban thường vụ trung ương đảng về những xoay chiều chiến lược mà, theo ông, từng tình huống lịch sử vẫn đòi hỏi.

CHỦ NGHĨA DUY VẬT VÀ CHỦ NGHĨA KINH NGHIỆM PHÊ PHÁN

(Matérialisme et Empirico - criticisme) - 1909

Chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán của Mach, không phải là không có âm vang từ Berkeley, giản quy thực tại vào cái được tri giác. Trào lưu triết học này lôi cuốn cả những môn đồ Mác-xít-Lénine phê phán với tư cách chiến sĩ: khởi thảo một chiến lược gắn liền với thực tế của đất nước và thời đại, đưa đến vấn đề về thực tại khách quan, nghĩa là vật chất, một đáp ứng bên ngoài không thể phủ nhận đối với những cảm giác, của tri thức và thực hành. Chủ nghĩa duy tâm hay chủ nghĩa duy vật? Cuộc đấu tranh này về những khuynh hướng trong triết học là vô tận.

Khái niệm và phạm trù vật chất (Concept et catégorie de matière)

Một khái niệm vật chất được khởi thảo vào một thời đoạn của lịch sử khoa học (chẳng hạn hằng tính của khối lượng theo Newton) không phải là một chân lý tuyệt đối mà là một chân lý tương đối. Phạm trù triết học về vật chất không hề già cỗi bởi nó chỉ định "thực tại khách quan tồn tại độc lập với ý thức con người suy tư về nó"

Những chân lý khoa học thì gần đúng, tương đối với những điều kiện của thời đại chúng. Điều này không dẫn đến chủ nghĩa tương đối. Luôn luôn là thực tại khách quan mà tri thức được đào sâu nhờ thực hành, nhờ kiểm nghiệm, sự biến đổi hoà hợp của đối tượng. Tiêu chuẩn thực hành không chỉ một chân lý đặc thù nào, mà nó là chân lý tuyệt đối duy nhất của tri thức luận.

Những người Ma-sít (les machistes) (1) nhún vai một cách kiêu kỳ khi nghe ai nhắc đến những ý tưởng "cũ xì" của những kẻ "giáo điều" là những người duy vật cứ bám vào khái niệm vật chất hình như đã bị "khoa học hiện tại" và "chủ nghĩa thực chứng hiện đại" bác bỏ. Chúng ta sẽ đặc biệt bàn lại những lý thuyết vật lý mới luận về cơ cấu của vật chất. Nhưng tuyệt đối không được phép lẫn lộn, như những người Ma-sít đã làm một học thuyết về một cấu trúc thế này hay thế kia của vật chất và một phạm trù tri thức luận (2); không được lẫn lộn vấn đề những đặc tính mới nơi những khía cạnh mới của vật chất (chẳng hạn những électrons) và vấn đề cũ về tri thức luận, vấn đề những nguồn gốc của kiến thức chúng ta, vấn đề sự tồn tại của một chân lý khách quan (3) v.v... Người ta bảo chúng ta là Mach đã "khám phá những yếu tố của thế giới": đỏ, xanh, cứng, mềm, dài, ngắn v.v... Chúng tôi đặt câu hỏi này: thực tại khách quan có được ban cho con người hay không khi nó thấy màu đỏ hay cảm nhận một vật là cứng ... v.v? [...]

Nếu chân lý khách quan được ban cho chúng ta, cần có một khái niệm triết học và khái niệm này được khởi thảo từ lâu, chính là khái niệm vật chất. Vật chất là một phạm trù triết học dùng để chỉ thực tại khách quan được ban cho con người trong những cảm giác, được sao chép, chụp hình, tái tạo bởi những cảm giác của chúng ta, trong khi vẫn tồn tại độc lập với chúng (4). Bởi vậy, nói rằng một khái niệm nào đó có thể "già cỗi" hay "cũ xì", là nói lảm nhảm, là lặp đi lặp lại một cách ngu xuẩn những lập luận của thứ triết học phản động hiện đang là một trí thức. Cuộc đấu tranh giữa chủ nghĩa duy tâm và chủ nghĩa duy vật có thể nào trở thành cũ xì trong hơn hai ngàn năm phát triển của triết lý chăng? Và cuộc đấu tranh giữa những khuynh hướng hay hệ phái của Platon và của Démocrite trong triết học? Và cuộc đấu tranh giữa những kẻ khước từ và những người thừa nhận chân lý khách quan? Và cuộc đấu tranh giữa những môn đệ và những địch thủ của một tri thức vượt qua cảm giác?

Vấn đề cần biết là nên chấp nhận hay bác bỏ ý niệm vật chất đối với con người là vấn đề niềm tin vào những chỉ dẫn của các giác quan, vấn đề nguồn gốc của tri thức chúng ta, vấn đề đã được đặt ra và tranh luận ngay từ khởi thủy của triết học, vấn đề có thể bị nguy trang bằng muôn ngàn cách bởi những giáo sư - anh hề, nhưng nó không hề xưa cũ, cũng như vấn đề tìm xem thị giác và xúc giác, thính giác

và khứu giác có phải là nguồn gốc của tri thức nhân loại hay không, vẫn không bao giờ xưa cũ.

LÉNINE, Chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán,

Toàn tập, tập 14, tr.132 - 133.

Quan điểm đời sống và trọng thực tiễn phải là quan điểm đầu tiên và cơ bản của tri thức luận. Và tất yếu nó dẫn đến chủ nghĩa duy vật đồng thời xô dạt khỏi con đường đi của mình những lời làm nhảm bất tận từ trường phái kinh viện của quý vị giáo sư. Dĩ nhiên là không nên vì thế mà quên rằng tiêu chuẩn thực hành, xét cho kỹ, không bao giờ có thể xác nhận hay bác bỏ hoàn toàn (6) một biểu tượng nhân văn, bất kỳ là biểu tượng nào. Tiêu chuẩn này cũng khá "thiếu chính xác" để không cho phép những tri thức của con người tự biến thành tuyệt đối, và đồng thời cũng khá chính xác để cho phép mở một cuộc đấu tranh, không khoan nhượng chống lại mọi biến hình của chủ nghĩa duy tâm và thuyết bất khả tri (7). Nếu những gì thực tiễn xác nhận là một chân lý khách quan duy nhất và tối hậu vậy thì phải thừa nhận rằng con đường duy nhất dẫn đến chân lý đó là con đường của khoa học (8) đặt trên một quan niệm duy vật.

LÉNINE, *Sách đã dẫn*, t.147

- 1. Những môn đệ của Ernst Mach (1838 - 1916) mà theo họ, thực tại tối hậu của thế giới chỉ được tạo thành bởi những cảm giác của chúng ta.*
- 2. Nó hướng đến tương quan nhận thức giữa tư tưởng và thực tại.*
- 3. Theo nghĩa đối tượng của nó là thực tại bên ngoài.*
- 4. Một trả lời đối với quan điểm của Mach.*
- 5. Xem Marx, Những luận đề về Feuerbach.*
- 6. Đối lại thuyết thực dụng (Pragmatisme).*
- 7. Thuyết bất khả tri (Agnosticisme): lập trường triết học theo đó cuộc tranh luận này là không thể giải quyết.*
- 8. Theo nghĩa tri thức khoa học nói chung.*

LUKÀCS

(1885 - 1971)

Là người Hung-ga-ri được đào tạo theo văn hoá Đức, Georg Lukàcs, triết gia và nhà chính trị, tham gia vào những cuộc tranh đấu gay go quyết liệt của chủ nghĩa Marx trong thế kỷ XX. Ông từng là thành viên của công xã Bela Kun ở Budapest năm 1919. Cuộc khủng bố trắng rồi sự lan tràn chủ nghĩa phát xít buộc ông phải rút vào cuộc chiến đấu bí mật và phải sống lưu vong ở Moscou từ 1933. Năm 1944 ông trở về Hung-ga-ri. Phái chính thống theo Staline thường xuyên công kích ông. Ông là bộ trưởng

trong chính quyền Imre Nagy khi xảy ra cuộc cách mạng năm 1956 và chỉ được phục hồi đảng tịch năm 1967.

Tác phẩm đồ sộ của ông, luôn luôn tiến hoá, xét lại không ngừng chủ nghĩa Marx, mỹ học và triết học.

LỊCH SỬ VÀ Ý THỨC GIAI CẤP

(Histoire et Conscience de Classe) - 1923

Cơ cấu xã hội tư sản ngăn cách những cá nhân, biến họ thành những sự vật (hiện tượng vật hoá - réification), phục tùng những quy luật của việc trao đổi hàng hoá theo kiểu tư bản chủ nghĩa, cũng như những quy luật tự nhiên. Chủ nghĩa Marx suy tư về họ trong những tương quan và ngược lại những chuyên biệt hoá khoa học nghiên cứu xã hội như là toàn thể. Biện chứng những yếu tố của toàn thể cho phép lãnh hội sự nổi lên của ý thức vô sản, vừa là hậu quả của tất định kinh tế và theo quan điểm sự biến hoá của nó, nghĩa là cơ sở đức lý mới của chủ nghĩa xã hội. Quyển sách này đã gây ra những cuộc tranh luận sôi nổi và quảng bá tên tuổi của Lukàcs trong tư tưởng giới châu Âu.

Chủ thể/ khách thể và sự biến đổi thực tại (Sujet/ Objet et transformation de la réalité)

Biện chứng pháp không phải chỉ là một tư tưởng về chuyển động giữa những mặt của thực tại, nhưng nhất là nó hướng về sự biến đổi thực tại. Nó soi sáng tương quan giữa chủ thể và khách thể bởi đó đối tượng không còn là bất biến. Cần luôn luôn canh thức để giữ cho nó cái chiều kích cách mạng này (cette dimension révolutionnaire).

Việc làm sáng tỏ chức năng này (1) của lý thuyết vừa đồng thời mở ra con đường tìm hiểu yếu tính lý thuyết của nó: nghĩa là đến phương pháp biện chứng. Sự kiện đã bỏ qua điểm quyết định quá đơn giản này đem đến nhiều lần lộn trong những cuộc tranh luận về phương pháp biện chứng; bởi vì, cho dầu người ta có phê bình những triển khai của Engels trong quyển Chống-Dhring (có tính quyết định đối với tiến hoá về sau của lý thuyết) (2), dầu là người ta coi chúng như là còn bất cập đi nữa, hay là người ta coi chúng như là cổ điển, dầu sao phải thừa nhận là chúng còn thiếu chính chiều kích này. Quả thật, Engels mô tả việc khái niệm hoá của phương pháp biện chứng khi đem đối lập nó với khái niệm hoá "siêu hình"; ông nêu lên, với sự am hiểu sâu sắc, sự kiện là trong phương pháp biện chứng, tính cứng nhắc của những khái niệm (la rigidité des concepts) - và của những đối tượng tương ứng với chúng - tan hoà đi, rằng biện chứng là một tiến trình thường hằng của chuyển hoá lưu hoạt (3) từ một xác định này vào trong một xác định khác, một vượt qua thường trực của những đối thể, rằng biện chứng là sự chuyển hoá của chúng từ cái này thành cái kia (và ngược lại); rằng, bởi vậy, tính nhân quả đơn phương và cứng nhắc (la causalité unilatérale et rigide) phải được thay thế bởi tác động hỗ tương. Nhưng khía cạnh cốt yếu nhất của tác động hỗ tương này, tương quan biện chứng giữa chủ thể và khách thể trong tiến trình lịch sử (la relation dialectique du sujet et de l'objet dans le processus de l'histoire) chẳng hề được nhắc đến, lại càng ít được đặt vào trung tâm (như lẽ ra nó đáng được như thế) của những nhận định phương pháp luận. Vậy mà, bị tước đi sự xác định này, phương pháp biện chứng (cho dầu có còn giữ lại, một cách thuần túy biểu kiến, thực thể, những khái niệm "lưu hoạt") hết còn là một phương pháp cách mạng. Lúc đó sự khác biệt với siêu hình học không còn được tìm kiếm trong sự kiện là nơi mọi nghiên cứu siêu hình, đối tượng của việc nghiên cứu phải vẫn là không chạm

đến và không thay đổi và rằng, do vậy, việc nghiên cứu vẫn còn trong một viễn tượng thuần túy trực quan (4) và không trở thành thực tiễn trong khi mà đối với phương pháp biện chứng việc biến đổi thực tại (la transformation de la réalité) trở thành vấn đề trung tâm. Nếu người ta bỏ qua chức năng trọng tâm đó của lý thuyết, thì lợi thế của việc khái niệm hoá lưu hoạt trở thành vô cùng mong manh. Điều đó trở thành một công việc thuần túy "khoa học". Phương pháp có thể bị bác bỏ hay chấp nhận, tùy theo tình trạng của khoa học, mà thái độ căn bản đối với thực tại và với tính cách có thể chuyển đổi hay bất biến của nó không chịu một tí thay đổi nào. Tính bất khả thâm cứu (l'impénétrabilité), tính cách định mệnh và bất biến của thực tại, sự phù hợp của nó với những định luật theo nghĩa của chủ nghĩa duy vật tư sản và trực quan và của kinh tế học cổ điển rất gần gũi thân thiết với nó, còn có thể được tăng cường, như điều đó đã xảy ra nơi những môn đồ của chủ nghĩa Marx, nhưng rồi lại chạy theo làm học trò của Mach (5).

Georg LUKÀCS, *Lịch sử và ý thức giai cấp*, t.20 - 21.

- 1. Chức năng là sự biểu tả có tư duy về chính quá trình cách mạng.*
- 2. Ở chương I, phần Tổng quát. Quyển sách này đã trở thành một thứ "kinh điển triết học" đối với những người Mác-xít.*
- 3. Hạn từ thông dụng của biện chứng pháp kể từ Hegel (Xem Lời nói đầu quyển Hiện tượng học tinh thần) chống lại những phân biệt cứng nhắc.*
- 4. Theo nghĩa trực quan cảm giác (l'intuition sensible).*
- 5. Xem phần phê bình của Lénine đối với đám "phản đồ" này trong "Chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán".*

GRAMSCI

(1891 - 1937)

Năm 1919 ở Turin, Antonio Gramsci cùng với Palmiro Togliatti thành lập tạp chí Ordine Nuovo (Trật tự mới), một tờ báo khoa học và hành động gắn liền với kinh nghiệm các đoàn thể công nhân/ Trở thành Bí thư của Đảng Cộng sản Ý (P.C.I) năm 1924, ông bị bắt năm 1926 theo lệnh của Mussolini và bị kết án 20 năm tù. Tránh né kiểm duyệt bằng cách dùng nhiều biệt hiệu khác nhau và lối nói úp mở quanh co, trong tù ông soạn nhiều bút ký từ năm 1929. Năm 1931 ông cho biết mình bất đồng ý kiến với Quốc tế khi tổ chức này đồng hoá nền dân chủ xã hội với chủ nghĩa phát xít xã hội. Một trận tuyến dư luận cuối cùng đã thắng thế khiến ông được trả tự do. Ông mất năm 1937, khi mới ra tù.

BÚT KÝ TRONG TÙ

(cahiers de Prison), 1929 - 1935.

Trong những bản thảo này, lý thuyết Mác-xít, lịch sử nước Ý, kinh nghiệm cách mạng, ý thức luận chiến (chống lại Croce, chống lại Boukharine) đồng quy thành từng mảng để đúc lại cuộc cách mạng,

mà sau sự thất bại của cuộc xấp lá cà năm 1918 - 1920, đã trở thành "cuộc chiến lập trường".

Chủ nghĩa tư bản trong "con khủng hoảng hữu cơ", một đảng biến hình thành chủ nghĩa phát xít ở Ý, đảng khác thành chủ nghĩa công nghiệp Mỹ. Giai cấp thợ thuyền phải có chiến lược đánh trả bằng cách tạo ra những liên minh thành một "khối lịch sử", bằng cách mài sắc sự phê phán vai trò của Nhà nước, bằng cách tái thẩm định mối tương quan giữa trí thức với quần chúng.

Cuộc thăm dò chính trị này bao hàm một cuộc "tái định thức" (reformulation) hậu Lénine về chủ nghĩa Marx thành "triết học hành động" (philosophie de la praxis).

Những cuộc chiến giành bá quyền và ý thức phê phán về thực tại (Luttes d'hégémonie et conscience critique du réel)

"Bá quyền" (Hégémonie) ở đây chỉ sự lãnh đạo trí thức và đạo đức của một giai cấp đối với xã hội. Nó khiến cho việc thống lãnh chính trị của giai cấp đó thành hiện thực. Giai cấp thợ thuyền phải chinh phục bá quyền từ tay giai cấp tư sản để cho chuyên chính vô sản không chỉ là sự cưỡng chế mà còn là tiến trình giải phóng xã hội.

Điều đó thay đổi những dữ kiện triết học về tương quan giữa lý thuyết và thực tiễn. Người ta không còn gọi là lý thuyết nữa nên văn hoá của một nhánh hạn chế những nhà trí thức. Từ nay vấn đề là tính trí thức (l'intellectualité) của quần chúng và vai trò xã hội của nó.

Con người của đám đông (1) chủ động hành động một cách thực tiễn, nhưng không có ý thức lý thuyết rõ ràng về hành động của mình, tuy vậy vốn là một hiểu biết về thế giới, trong mức độ mà nó biến đổi thế giới (2). Ngay cả ý thức lý thuyết của anh ta, về phương diện lịch sử, có thể còn đối lập với hành động của anh ta. Người ta có thể nói là có hai ý thức lý thuyết (hoặc một ý thức mâu thuẫn): một được mặc nhiên hàm ẩn trong hành động của anh ta và nó thực sự hợp nhất anh ta với mọi người cộng sự với mình trong lời nói, ở mặt ngoài, mà anh ta đã thừa hưởng từ quá khứ và đón nhận không phê phán. Cái quan niệm thuần ngôn từ này, tuy vậy lại không phải là không có hậu quả: nó nối kết lại những sợi dây ràng buộc với một nhóm xã hội nhất định gây ảnh hưởng trên hành vi đạo đức, trên định hướng của ý chí (3), một cách ít hay nhiều quả quyết có thể đạt đến một điểm mà những mâu thuẫn của ý thức không còn cho phép một hành động nào, một quyết định nào, một chọn lựa nào, và tạo ra một tình trạng thụ động về đạo đức và chính trị. Sự lãnh hội có phê phán về chính mình vậy là được thực hiện qua một cuộc đấu tranh giành bá quyền chính trị, theo những hướng đối nghịch nhau, lúc đầu trong lãnh vực đức lý, tiếp theo trong lãnh vực chính trị (4) để đạt đến một khởi thảo cao hơn cho ý thức của chính mình về thực tại. Ý thức là yếu tố của một sức mạnh bá quyền nào đó (nghĩa là ý thức chính trị) là giai đoạn đầu tiên để đi đến một tự ý thức tiên tiến ở đó lý thuyết (5) và thực tiễn cuối cùng hợp nhất với nhau. Ngay cả sự hợp nhất lý thuyết và thực tiễn không phải là một dữ kiện thực tế máy móc, mà là một sinh thành lịch sử nó có giai đoạn sơ đẳng nguyên thủy trong cảm thức gần như có tính bản năng về sự phân biệt, sự tách rời, sự độc lập và nó tiến hoá đến chỗ chiếm hữu thực sự và hoàn toàn một thế giới quan mạch lạc và nhất quán. Đây là lý do tại sao phải làm nổi bật điểm bằng cách nào sự phát triển chính trị của khái niệm bá quyền biểu thị một tiến bộ triết học lớn, thêm vào với khía cạnh chính trị thực tiễn của nó, bởi vì nó kéo theo và tất yếu giả thiết một sự hợp nhất trí thức và một đức lý phù hợp với một quan niệm về thực tại, nó vượt qua lương thức thông thường và đã trở thành có tính phê phán, dầu rằng ở bên trong những giới hạn còn chật hẹp.

1. Những người bình thường.
2. Qua việc đọc *Beneditto Croce*, đây là một tiếng vọng từ *Vico*: "cái gì là đúng và cái gì đã được thực hiện, trùng hợp nhau".
3. Hãy so sánh với những gì *Marx* nói về những chức năng tái sản xuất xã hội của hệ tư tưởng thống trị (Tham khảo: *Hệ tư tưởng Đức*).
4. Quá trình này có tính quyết định đối với tương lai của cuộc đấu tranh.
5. Mà người ta đã nhận định rất sai lầm như là phụ thuộc vào thực tiễn.

POLITZER

(1903 - 1942)

Sinh ở Hung-ga-ri năm 1903, Georges Politzer đến Paris năm 1921 để tránh sự đàn áp. Là triết gia trẻ tuổi chàng tạo danh tiếng bằng một phúng văn chống Bergson năm 1929. Cùng với Henri Lefèbvre, Georges Friedman, chàng kích hoạt nhiều tạp chí, trong đó có tờ *Revue de psychologie concrète* (1928), một dự án trong đó chàng tranh luận về phân tâm học và qua đó chàng khám phá chủ nghĩa duy vật lịch sử. Trở thành người Cộng sản, chàng tham gia hoạt động bình dân học vụ, làm ký giả kinh tế và lý thuyết gia chống phát xít. Cùng với Paul Langevin, M.Prenant, Henri Wallon, năm 1939 chàng thành lập tạp chí *La Pensée* (Tư tưởng) "tờ báo của chủ nghĩa duy lý hiện đại" trong trận tuyến chính trị văn hoá của đảng Cộng sản Pháp do Maurice Thorez lãnh đạo. Chàng tham gia kháng chiến vào tháng bảy 1940 và viết quyển *Cách mạng và phản Cách mạng* trong thế kỷ XX. Bị bắt, chàng bị xử bắn vào tháng năm 1942.

NHỮNG NỀN TẢNG CỦA TÂM LÝ HỌC

(Les Fondements de la Psychologie) - 1924 - 1939.

Freud đã chỉ ra sự phá sản của nội quan như là phương pháp tâm lý học. Nhưng cái khung sườn lý thuyết của giả thuyết về vô thức vẫn còn trù tượng. Nó không cho phép quan niệm đời sống cá nhân của một con người cụ thể, nắm bắt lấy đời sống đó như là tấn kịch, một chuỗi duy nhất những biến cố tâm lý. Giả thuyết của tâm lý học cụ thể phải đạt đến điểm đó trong khi không cách ly những hành vi, mô thể và ý nghĩa của chúng. Người ta tìm thấy một bước đi tương tự trong những công trình thực nghiệm của Henri Wallon.

Vì một tâm lý học cụ thể (Pour une psychologie concrète)

Việc giải thích các sự kiện xã hội không mang tính tâm lý mà mang tính kinh tế. Nhưng điều này không huỷ bỏ lối giải thích tâm lý những hành vi cá nhân. Trong lúc tước đi ưu quyền lý thuyết của nó, chủ nghĩa duy vật hiện đại mang lại cho tâm lý học một cơ sở khoa học cụ thể hơn.

Tất định tâm lý tự nó chưa phải là thứ tất định bá chủ, nó chỉ tác động và chỉ có thể tác động bên trong và có thể nói trong những chiếc vảy áo giáp của tất định kinh tế. Tầm mức và những giới hạn của nó được định đoạt bởi tầm mức và những giới hạn của chính cá nhân. Tâm lý học có tầm quan trọng bao lâu mà những biến cố nhân văn còn được xem xét trong tương quan của chúng với cá nhân, nó không còn chút quan trọng nào khi vấn đề là chính những sự kiện nhân văn (1). Có thể có vấn đề về tâm lý học lao động trong mức độ mà lao động được xem xét trong tương quan với những cá nhân. Ngay khi không còn vấn đề lồng những cá nhân vào trong lao động, lao động không còn là một vấn đề tâm lý. Cũng vậy, hôn nhân là một sự kiện tâm lý trong mức độ mà vấn đề là giải thích tại sao một cá nhân nào đó đã kết hôn với một cá nhân nào đó, nhưng không xa hơn. Và như thế tâm lý học sẽ luôn luôn phải thích nghi với sự xác định cơ bản của những sự kiện mà nó quan tâm, đó là sự xác định những yếu tố rất vật chất. Nếu người ta muốn một sự so sánh, người ta có thể nói là tâm lý học đối với kinh tế học thì cũng giống như sinh lý học đối với vật lý và hoá học, nếu như thực sự có thể giản lược hoàn toàn những sự kiện sinh lý học vào những quá trình lý_hoá, vẫn tất là một khoa học nó chỉ là một giai đoạn trong công cuộc nghiên cứu hoàn bị những sự kiện mà nó đảm trách; một khoa học dành cho những sự kiện mà một mình nó không có khả năng vét cạn sự nghiên cứu. Vậy là tâm lý học không hề nắm giữ "huyền cơ" của những sự kiện nhân văn, đơn giản chỉ bởi vì, cái "huyền cơ" đó không nằm trong lãnh vực tâm lý. Những sự kiện nhân văn phục tùng sự quyết định vật chất (2), dầu rằng nó không đơn giản chỉ là sự quyết định của vật chất. Chính vì lý do đó mà chúng tôi nói rằng tâm lý học thực chứng chỉ có đất đứng trên chủ nghĩa duy vật hiện đại như mảnh đất này thoát thai từ những cuộc nghiên cứu Mác-xít.

George POLITZER, *"Tâm lý học cụ thể đi về đâu?" trong Những nền tảng tâm lý học*, tr. 169 - 170.

1. Sự phân biệt "chặt đứt bức rời" này tự thân nó không hẳn là không có vấn đề.
2. Theo nghĩa kinh tế là một thực tại khách quan.

BLOCH

(1885 - 1977)

Triết gia trẻ chống chủ nghĩa quân phiệt, Ernst Bloch ghi dấu ấn bằng việc làm mới những huyền nhiệm Do thái giáo và Tin lành với Tinh thần của Không tưởng (Esprit de l'Utopie, 1918). Sự quyến luyến của ông với những ý tưởng của Rosa Luxembourg rồi lập trường chống quốc xã kéo ông gần với chủ nghĩa Marx trong những năm 1920. Lúc đó ông kề cận Adorno, Benjamin, Brecht. Lưu vong sang Mỹ từ 1933, ông biên soạn quyển Nguyên lý Hy vọng (Le Principe Espérance) từ 1938 đến 1947, trong đó, xa rời những giáo điều, ông kết hợp kiến thức thông thái về thần học với sự suy niệm về chủ nghĩa Marx thành những "Đồ thức của một thế giới tốt đẹp hơn" (des épures d'un monde meilleur) thành "thuần lý tính của không tưởng cụ thể" (rationalité de l'utopie concrète). Năm 1948, ông sang sống ở Cộng hoà Dân chủ Đức (tức Đông Đức, theo Liên Xô) nhưng ông rời nơi này năm 1961 khi chính quyền Đông Đức dựng lên bức tường Berlin.

EXPERIMENTUM MUNDI (1975)

Bằng qua bao nhiêu ảo tưởng cuu mang những hy vọng của nhân loại, Nguyên lý Hy vọng đưa ra ánh sáng cái lôgic hành động của không tưởng cụ thể Experiment-um mundi theo đuổi nhiệm vụ phân tích những phạm trù đang thi công trong thời đại này: hữu thể học về cái chưa là hữu thể (l'ontologie du non_encore_être), khả tính khách quan hiện thực (la possibilité objective réelle) và ước vọng về mục đích cuối cùng vẽ ra một hiện tượng học của ý thức khai phóng, cách mạng.

Mục đích, khả thể, không tưởng cụ thể (Le but, le possible, l'utopie concrète)

"Trong những thời kỳ cuu mang cách mạng, chính hệ tư tưởng tiến bộ nó kích hoạt hạ tầng cơ sở kinh tế và xã hội, dầu rằng cái hạ tầng có trước theo thời gian. Giai cấp thống trị không phải luôn luôn có thể áp đặt bước đi của con ốc sên với người nào, được truyền khí thế bởi cách mạng, muốn bước đi mà ngẩng cao đầu".

Ernst Bloch.

Đà cách mạng (l'impétus/ l'élan révolutionnaire), quá khích nhất (1) mà cái tiền biểu kiến không tưởng của nó (son pré_apparaytre utopique) biểu lộ, đã nội tại sẵn trong lịch sử. Cũng đúng là tất cả những gì phóng ra qua bên kia những sự kiện đều hàm chứa nguy cơ, và nguy cơ đó ta chớ nên xem thường; nhưng đồng thời cũng phải cự khước những vu cáo và những ngộ nhận cố tình chúng gán tằm quan trọng quá mức cho sự trình bày tầm thường không tưởng như là một thứ lâu đài ở tây ban Nha; cũng phải cự khước một quan niệm, vì muốn quá thực tiễn, nên gán cho những mục tiêu trước mắt một tầm quan trọng cách tân quá lớn khiến nó đi đến chỗ tuyên bố rằng những mục tiêu xa vời là phỉnh phờ và ta nên ngoảnh mặt làm ngơ.

Trái lại chỉ nên để cho thái độ hoài nghi (2) mà Marx và Engels đã phát triển thành một lập trường phê phán, có tính duy vật, gắn liền với lòng tôn trọng những nhà không tưởng trước đây mà dưới mắt họ (Marx, Engels) đại diện cho những lý thuyết gia cách mạng đầu tiên của xã hội. Vậy là người ta sẽ chỉ giữ lại lời khuyến cáo chống lại sự vượt qua quá nhanh, bay vù qua những sự kiện, chống lại những ai không thèm biết đến những giai đoạn trung gian trong quá trình thực hiện, nhưng không phải vì thế mà một lời cảnh báo như vậy lại đưa đến việc phủ nhận một chút nào ý thức về mục đích hướng đến tương lai - trái hẳn lại... Đó chính là lý do tại sao công thức của Nguyên lý Hy vọng ấn định: Chủ nghĩa Marx không phải là đối thể của ảo tưởng mà trái lại là tân thức của một không tưởng cụ thể (Le Marxisme n'est pas le contraire d'une utopie mais au contraire le novum d'une utopie concrète) (4). Con người làm nên lịch sử của mình, nhưng cho đến bây giờ nó đã làm tệ hơn là tốt; nhưng một định mệnh chỉ đến với chúng ta từ tương lai. Thay vì một định mệnh như vậy, lịch sử trở thành một cấu tạo mà chúng ta có phận sự khai lộ và biến cách những hình thái, một toàn bộ mà tri thức không làm biến đi trong sản phẩm những người tạo ra sản phẩm và điều được gọi, theo phương diện chủ quan, là hạnh phúc và theo phương diện khách quan, là chấm dứt tình trạng tha hoá (fin de l'aliénation).

Ernst BLOCH, *Experimentum mundi*, t.180.

1. Tiếng Pháp "*le plus ultra*" có nghĩa vượt qua những giới hạn của tình huống hiện tại.
2. Ở đây theo nghĩa từ khước công nhận hiện trạng như là chân lý bất biến trong trật tự sự vật.

ADORNO

(1903 - 1969)

Triết gia, lý thuyết gia nghệ thuật và âm nhạc, Theodor W. Adorno góp phần, với Max Workheimer, định hướng, từ 1931, Viện nghiên cứu Xã hội Francfort về một lý thuyết phê phán thời hiện tại, tố cáo tất cả những hiệu quả của việc hội nhập xã hội và văn hoá của xã hội chú trọng việc sinh lợi (la société de rentabilité).

Trường phái Francfort nơi người ta còn thấy Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Karl Wittfogel và vài người khác nữa, họ tự xưng là môn đệ của Karl Marx nhưng vẫn giữ khoảng cách với những đảng Cộng sản và chủ nghĩa Mác - Lê. Trường phái này tự ly hương trước khi Quốc xã lên nắm quyền vào năm 1933. Từ đó Adorno bắt đầu cuộc lưu vong dài hạn ở Luân Đôn, rồi ở Berkeley (Hoa Kỳ) được đánh dấu bởi việc xuất bản những công trình tập thể (Biện chứng pháp của lý trí, 1947, Nhân cách quyền lực, 1950). Adorno trở về Cộng hoà liên bang Đức năm 1949.

Những công trình phong phú của ông về triết học, xã hội học, âm nhạc học tiếp dưỡng chất cho một cuộc tranh luận lâu dài, nhất là với Karl Popper năm 1961, về chủ nghĩa thực chứng trong những khoa học xã hội. Adorno, mà đối với ông, "cái gì có thể khác vẫn chưa bắt đầu", phản bác lại Popper rằng "việc khước từ một lý thuyết phê phán xã hội là một sự đào nhiệm: người ta không còn dám nghĩ đến cái toàn bộ bởi vì người ta tuyệt vọng trong việc thay đổi nó".

MINIMA MORALIA (1951)

Đây là những suy tư về đời sống "bị cắt xén" (la vie mutilée). Tất cả những gì làm nên đời sống đã trở thành một vấn đề riêng tư, chỉ còn thuộc về sự tiêu thụ, theo sau quá trình sản xuất vật chất. Sự phê phán biện chứng ở đây khởi đi từ tồn tại cá nhân và thâm nhập nội dung của văn hoá hiện đại khi nhìn trực diện cái tiêu cực ở nơi mà tính tích cực của hệ thống đang ngự trị.

Tiến thoái lưỡng nan của người trí thức hiện đại (le dilemne de l'intellectuel contemporain)

Các hoạt động trí thức được định vị trong sự phân chia lao động. Chúng có kinh tế học làm nền tảng. Tuy nhiên vai trò của chúng là sự phê phán lý thuyết những lời nói dối hiện đại. Cao vọng vươn đến một đời sống thuần túy của tinh thần cũng đầy ảo tưởng như việc bắt văn hoá phục tùng những quy luật của hàng hoá là phá hoại. Đứng trước lưỡng nan luận này làm thế nào, ngày nay, duy trì con đường phê phán vẫn được rộng mở?

Người trí thức, nhất là người mà triết học lôi cuốn, thường xa rời đời sống thực tiễn và đắm mình vào đời sống tinh thần. Nhưng đời sống thực tiễn không chỉ điều kiện hoá tồn tại của ông ta, nó còn là nền tảng của thế giới mà ông ta phải phê phán. Nếu ông không biết gì về cơ bản, ông nói giữa thỉnh không. Ông thấy buộc phải chọn giữa việc tìm kiếm thông tin hay quay lưng lại với cái gì mình ghét. Người trí thức bị lôi cuốn đem suy tư thay thế sự vật - một toan tính uống công chẳng nối kết ông ta với cái gì cả. Tầm quan trọng ngày thơ và đối trá gán cho những sản phẩm trí tuệ bởi nền công nghiệp văn hoá chính

thức chất thêm những tảng đá mới vào bức tường ngăn cách tri thức về kinh tế học với tính bạo tàn của nó. Sự cách ly của tinh thần đối với việc kinh doanh (business) giúp cho việc kinh doanh trí tuệ trở thành một hệ tư tưởng thuận lợi. Tình trạng lưỡng nan lan truyền đến những phản ứng tinh tế nhất của hành vi trí tuệ. Chỉ kẻ nào giữ mình thuần khiết, một cách nào đó, mới có khá đủ thù hận, khá đủ cân não, khá đủ tự do và hoạt tính để đối lập lại thế giới, nhưng chính cái tính thuần khiết ảo tưởng này - bởi vì anh ta sống ở "ngôi thứ ba" (1) - đưa anh ta đến chỗ để cho thế giới thắng thế, ở bên ngoài cũng như trong nơi sâu thẳm nhất của tư duy mình. Nhưng kẻ nào biết quá rõ mọi thứ cơ giới thì quên xem xét tại sao chúng tồn tại; anh ta không còn khả năng phân biệt và, trong khi mà những kẻ khác có nguy cơ rơi vào thái độ bá vật (2) đối với văn hoá, thì anh ta lại có nguy cơ vừa đồng thời là những kẻ lợi dụng cái xã hội tầm thường đó vừa là những người mà việc làm vô ích tuy nhiên lại sẽ quyết định sự thành công của một xã hội được giải thoát khỏi chủ nghĩa vị lợi (l'utilitarisme) - đó là một mâu thuẫn không thể chấp nhận mà ta nên dứt khoát vượt qua, một lần cho tất cả. Mâu thuẫn này không ngừng làm tiêu hao tính khách quan nơi công việc của họ. Dầu làm chuyện gì thì người trí thức cũng làm cách vụng về. Anh ta phải nhìn thấy cái lý tiếp đề khả ố mà chủ nghĩa tư bản tiên tiến mặc nhiên đặt tất cả những ai sống phụ thuộc vào nó phải đối diện - và nó đặt thành vấn đề ngay cả sự tồn tại của người trí thức: trở nên người trưởng thành hay vẫn cứ mãi là trẻ thơ (3).

Théodor W. ADORNO, *Minima moralia*, t. 126 - 127.

1. *Như là tinh thần tự thân (esprit en soi) chứ không phải như "Tôi" hay "bạn" giữa "chúng ta".*

2. *Bá vật hoá (fétichiser): nhận định văn hoá nơi tự thân nó, cắt đứt với những yếu tố quyết định và với vai trò xã hội của nó.*

3. *Kẻ thì kham nhẫn (résigné), kẻ kia lại mơ mộng, chứ không ai chủ động phê phán.*

ALTHUSSER

(1918 - 1990)

Triết gia và giáo sư ở Cao đẳng Sư phạm từ 1948, gia nhập đảng Cộng sản Pháp cùng năm đó, Louis Althusser đã thực hiện nhiều công trình nghiên cứu chủ nghĩa Marx mà tính chất chệch triết lý đối chọi với những uẩn khúc lý thuyết quanh co lắt léo (les zigzags théoriques) của thời kỳ phi-Staline-hoá (la période de déstalinisation). Cách đọc mới này - phi giáo điều hoá một cách quyết liệt - và những lập trường thường có tính phê phán của ông đã kích nổ những cuộc tranh cãi gay gắt. Ông đã đem lại đà hứng khởi cho cả một thế hệ những người Mác-xít cởi mở, tiến bộ.

NHỮNG LẬP TRƯỜNG (Positions) - 1976

Hợp tập những bài báo này cho phép theo dõi những luận đề của Althusser như những mệnh đề có ghi dấu thời gian bởi những tình huống lúc khởi thảo chúng và có thể tu chính vì chân lý của chúng không tách rời với những hiệu ứng chính trị của chúng.

Từ thời Marx, lục địa lịch sử được mở ra cho khoa học nhờ vào chủ nghĩa phản nhân văn lý thuyết, đoạn tuyệt với Feuerbach, cho sự thực hành của triết học như là cuộc đấu tranh giai cấp trong lý

thuyết, cho một phân tích về vai trò của các hệ tư tưởng trong những bộ máy Nhà nước (gia đình, học đường, nghiệp đoàn ...)

Chủ nghĩa phản nhân văn lý thuyết (l'antihumanisme théorique)

Chủ nghĩa nhân văn, dầu siêu hình hay duy nghiệm, đều đặt con người vào điểm khởi hành những nghiên cứu về xã hội. Ngay cả việc phê bình sự phóng thể (của Feuerbach) cũng không cắt đứt với nguyên lý trừu tượng này. Vậy mà chính xã hội tư sản nó chất vấn những cá nhân thành chủ thể nhất là bởi pháp quyền. Cầm mốc nơi Marx sự đoạn tuyệt với chủ nghĩa nhân văn, như vậy chính là một ích lợi cho tư tưởng cụ thể.

Nếu Marx không khởi đi từ con người, nếu ông từ chối sản sinh ra về phương diện lý thuyết xã hội và lịch sử từ khái niệm về con người, chính là để cắt đứt với sự huyền diệu (mystification) nó chỉ diễn tả một tương quan trong sức mạnh ý thức hệ, đặt nền tảng trong tương quan sản xuất tư bản. Vậy là Marx khởi hành từ nguyên nhân cơ cấu nó tạo ra cái hiệu quả ý thức hệ tư sản duy trì ảo tưởng rằng người ta sẽ phải khởi đi từ con người: Marx khởi đi từ nền tảng kinh tế nhất định, trong bộ Tư bản luận (1), về tương quan sản xuất tư bản và những tương quan mà ông xác định trong thượng tầng kiến trúc. Và mỗi lần, ông chỉ ra rằng những tương quan này xác định và đánh dấu những con người và chúng đánh dấu họ như thế nào trong đời sống cụ thể, và bằng cách nào, qua hệ thống đấu tranh giai cấp, những con người cụ thể bị quy định bởi hệ thống những tương quan này. Trong cuốn Dẫn nhập năm 1857 (2), Marx viết: cái cụ thể là sự tổng hợp của nhiều quyết định (le concret est la synthèse de multiples déterminations). Người ta có thể lấy lại lời ông và nói rằng: những con người cụ thể bị quy định bởi tổng hợp nhiều quy định của những tương quan trong đó họ dính vào. Vậy là nếu Marx không khởi đi từ con người, vốn là một ý tưởng trống rỗng, nghĩa là quá tải hệ tư tưởng tư sản, chính là để đi đến những con người cụ thể...

Như thế Marx đặt mình trên những lập trường giai cấp, và ông đã nhìn thấy những hiện tượng đám đông của cuộc đấu tranh giai cấp. Ông muốn đem lại cho giai cấp thợ thuyền cái nguyên lý của những cơ hành của xã hội tư bản và cho họ thấy những tương quan và những định luật mà trong đó họ đang sống, để tăng cường và định hướng cuộc đấu tranh của họ. Ông không có mục tiêu nào khác hơn là cuộc đấu tranh giai cấp, để giúp giai cấp thợ thuyền làm cuộc cách mạng, và sau đó xoá bỏ - vào giai đoạn cuối của chủ nghĩa Cộng sản - cuộc đấu tranh giai cấp và mọi giai cấp.

Louis ALTHUSSER, *Những lập trường*, t.170 - 172.

1. Đối với những quy chiếu về Marx, xem các bản văn được kể ra trong sách này.
2. Tức quyển "Dẫn nhập vào Phê phán kinh tế chính trị"

HABERMAS

(Sinh Năm 1929)

Người ta có thể coi Jrgen Habermas - phụ tá cho Adorno từ 1956 đến 1959 như là người thừa kế của lý thuyết phê phán từ trường phái Francfort. Nhưng tư tưởng của ông tiến hành qua những đồng hoá phê phán từ nhiều trào lưu triết học và nhiều phương pháp luận xã hội học Đức và Anh Mỹ. Sự nghiệp

giảng dạy đại học của ông - ông từng là đồng giám đốc của viện Max Planck từ 1971 đến 1981 - được điểm xuyết bằng những chọn nhận lập trường chính trị cách tân ôn hoà khiến ông phải nhận nhiều công kích khá gay gắt từ cánh hữu cũng như cánh tả. Ông thăm dò mà không xa rời những nhiệm vụ của một lý thuyết phê phán xã hội đương đại. Hai tác phẩm chính yếu của ông là: Lý thuyết và thực hành (Théorie et praxis - 1971) và Lý thuyết về hành động liên thông (Théorie de l'agir communicationnel).

LÝ THUYẾT VỀ HÀNH ĐỘNG LIÊN THÔNG

(Théorie de l'agir communicationnel) - 1981

Mọi khái niệm hành động đều định nghĩa hành động bằng một cấu trúc cánh. Những khái niệm về hành động xã hội phân biệt những loại điều phối các đối tác (des types de coordination des partenaires) như guồng máy các tính toán, sự nhất trí về các tiêu chuẩn, sự đồng thuận với một công chúng, phù hợp trong cách kiến giải v.v... Hành động liên thông đi qua những hành vi ngôn ngữ mà không giản quy vào chúng. Theo một nghĩa, mọi hành vi ngày nay có thể được định nghĩa từ bên trong hoạt động liên thông tổng quát hoá (l'activité communicationnelle généralisée)

Thế giới sống thực, xã hội hợp lý hoá và ý thức phân tán (Monde vécu, société rationalisée et conscience fragmentée)

Giữa thế giới sống thực và sự hội nhập vào hệ thống xã hội, những hệ tư tưởng cung cấp cho ý thức một tổng hợp có thể chấp nhận được. Sự hợp lý hoá thế giới sống thực đã làm cho vai trò của các hệ tư tưởng lùi lại. Cái tương đương chức năng của chúng là ý thức phân tán hiện nay. Những tiêu chuẩn khoa học và kỹ thuật từ những lãnh vực của các chuyên gia thực dân hoá thế giới sống thực, điều này vừa tạo thành một hăm dọa đầu khiêu khích và một thách thức cho suy tư.

Thay vì nhiệm vụ tích cực nhằm bao che về phương diện ý thức hệ một nhu cầu giải thích nào đấy, một đòi hỏi tiêu cực lại bước lên sân khấu, yêu cầu đừng làm nổi lên đến mức độ hội nhập những hệ tư tưởng, những cách giải thích đã được tạo ra. Giờ đây, thế giới sống thực luôn luôn được tạo thành dưới hình thức một kiến thức toàn diện, được chia sẻ bởi các thành viên trong tính liên chủ thể; từ đó, có thể rằng cái tương đương được tìm kiếm của những hệ tư tưởng vắng mặt chỉ đơn thuần hệ ở chỗ là kiến thức hiện hành, tự biểu thị như một toàn thể, hãy còn tản mạn, trong mọi trường hợp nó không đạt đến mức độ phát biểu mà kiến thức có thể được tiếp thu như là hiệu lực theo những tiêu chuẩn của tính hiện đại văn hoá. Ý thức hiện hành (la conscience courante) bị tước mất khả năng tổng hợp, nó trở nên phân tán (fragmentée).

Trong thực tế, người ta đi đến một hiệu quả như thế từ sự kiện là sự phân biệt giữa khoa học đạo đức và nghệ thuật, đặc trưng nơi chủ nghĩa duy lý Tây phương, không chỉ có hậu quả là sự sinh thành tự trị của những khu vực do các chuyên gia làm việc, mà cả sự cắt đứt của chúng so với sợi chỉ truyền thống vốn tự nhiên liên tục trong thực tiễn hiện hành (1). Sự cắt đứt này không ngừng được cảm nhận như là vấn đề. Những toan tính vượt qua triết học và nghệ thuật được dựng lên chống lại những cơ cấu chúng buộc ý thức hiện hành phục tùng những tiêu chuẩn văn hoá độc quyền của các chuyên gia, những thứ văn hoá được phát triển một cách hệ thống, trong khi cắt đứt ý thức này khỏi những tài nguyên của văn hoá. Ý thức hiện hành thấy mình quay về với những truyền thống đã bị treo lủng trong cao vọng của

chúng về tính hiệu lực, và tuy nhiên, nơi nào mà ý thức này thoát khỏi sự mê hoặc của chủ nghĩa truyền thống, nó vẫn bị bùng vỡ một cách tuyệt vọng*. Địa vị của ý thức "giả tạo" ngày nay được chiếm đóng bởi ý thức phân tán, nó trang hoàng bằng ngọn đuốc Khai sáng (Aufklärung) nhờ vào những cơ hành của tiến trình vật hoá (des mécanismes de réification). Chỉ ở giai đoạn này mà những điều kiện của một công cuộc thực dân hoá thế giới sống thực (une colonisation du monde vécu) mới hội tụ đầy đủ.

[...] Vậy là lý thuyết về quá trình vật hoá hậu tư bản, được tái định thức trong những hạn từ của hệ thống và của thế giới sống thực, phải được bổ sung bằng một cuộc phân tích tính hiện đại văn hoá, nó chiếm địa vị của một lý thuyết về ý thức giai cấp giờ đây đã bị vượt qua. Thay vì dùng để phê phán hệ tư tưởng, lý thuyết này phải giải thích sự bản cùng hoá và sự phân tán của ý thức hiện hành; thay vì gắn bó với những vết tích đã qua của một ý thức cách mạng (2), nó phải phân tích những điều kiện của một liên kết giữa văn hoá thuần lý và liên thông hiện hành, phụ thuộc vào những truyền thống sinh tồn.

Jrgen HABERMAS, *Lý thuyết về hành động liên thông*,

q. 11, t. 390 - 391.

1. *Cố gắng văn hoá, thoát thai từ thời Phục hưng, nhằm hội tụ những thực hành, những kiến thức và những mục đích, như vậy là bị đặt vào thử thách.*

2. *Vấn đề trọng yếu nhất, được tranh luận rất gay gắt.*

** Nguyên văn: ... elle (cette conscience) reste désespérément éclatée. Một cách diễn tả quá mới lạ của tác giả khiến người dịch (và có lẽ cả bạn đọc?) cũng hơi ngỡ ngàng.*

KHOA HỌC LUẬN Ở PHÁP TRONG THẾ KỶ XX (L'épistémologie en France au XX siècle)

Theo từ nguyên, "épistémologie" có nghĩa "théorie de la science" (lý thuyết về khoa học). Tại Pháp và trên châu Âu lục địa, từ này được hiểu như là việc nghiên cứu phê phán những vấn đề lý thuyết được đặt ra bởi việc thực hành các khoa học, trong khi học giới Anh_Mỹ lại hiểu "epistemology" là sự nghiên cứu những tiến trình tổng quát của tri thức (mà ta gọi vắn tắt là "tri thức luận"). Nói "thực hành" là để chỉ rõ rằng khoa học luận hay tri thức luận về khoa học không thể được quan niệm tách rời với việc thực hành nó: phải thực tập một khoa học nào đó để có thể nói về nó từ bên trong. Nói "phê phán" là quy về một hoạt động chọn lọc và đánh giá những vấn đề xứng đáng để khảo sát qua đó sự phán đoán đưa ra những bằng chứng. Nói "lý thuyết" có nghĩa là tri thức luận được ghép vào một thực hành mà nó tự đánh dấu bằng những cách đặt vấn đề và bằng viễn tượng, tầm nhắm của nó đến một sự hiểu biết tinh tường hơn các kết quả, những thất bại hay thành công và những gì trong khung cảnh nội bộ khoa học, điều kiện hoá chúng.

Nhà tri thức luận không thể thực sự làm ra lý thuyết về một thực tiễn khoa học, nhưng ông có mối quan tâm lý thuyết đối với những vấn đề hàm ẩn bên trong khoa học khiến ta suy tư bởi chúng kêu gọi sự giải thích hay tranh luận. Chẳng hạn, làm thế nào mà không đặt thành vấn đề, như Gaston Bachelard đã nêu rõ, những khái niệm về sự vật, về đối tượng, về thực tại, về hiện tượng hay về nguyên nhân từ những kết quả và những phương pháp của vật lý hiện đại? Chuyện xảy ra là những nhà khoa học, một

cách bán minh nhiên, tiến hành một hoạt động tri thức luận hướng đến việc thông tin hoạt động khoa học của họ. Điều đó đúng với Einstein. Điều đó cũng đúng đối với những nhà lôgic học như Alfred Tarski, Kurt Godel hay Georg Kreisel, tác giả của những kết quả có tính quyết định về phương diện kỹ thuật, họ đã không ngừng phát triển việc chủ đề hoá sự phân tích phản tư hoạt động của mình (thématiser une analyse réfléchie de leur activité) trắc lượng ý nghĩa và lợi ích của hoạt động đó, định nghĩa lại vị trí và những định hướng cả đến việc xác định các chương trình nghiên cứu cho các học trò của họ (1).

Chính bởi khía cạnh lý thuyết của nó mà tri thức luận khoa học chạm đến triết học, nếu phải tuyệt đối phân biệt giữa triết lý khoa học (philosophie des sciences) và tri thức luận/ khoa học luận (épistémologie). Vào đầu thế kỷ XX, Meyerson và Duhem duy trì sự phân biệt nhằm bảo lưu những quyền của siêu hình học trong các khoa học thực nghiệm hay bên cạnh chúng. Trong khi nghiên cứu các kết quả khoa học tri thức luận phải khai lộ và xác nhận những mối liên kết tự nhiên. "Trật tự lôgic của các định luật là phản ảnh của một trật tự hữu thể học" Duhem đã viết như thế, và Meyerson còn đi xa hơn khi chủ trương rằng nhà vật lý tìm cách giải thích các hiện tượng và không chỉ mô tả chúng hay kiểm soát chúng. Với bachelard, khoa học không còn bị coi là nối kết "thực tại" những sự vật, trái lại bị đặt thành vấn đề bởi những kết quả của nó; và tri thức luận khẳng định đặc tính của mình độc lập với hữu thể học truyền thống.

Hẳn rồi, những vấn đề của tri thức luận không phải là những vấn đề của khoa học, dầu rằng chúng phát sinh từ khoa học và có thể tác động đến tiến trình. Nhưng chúng cũng không phải một cái có hay một bậc nhún cho những luận đề siêu hình, dầu cho chúng được bảo vệ bởi những người làm khoa học. Công việc của tri thức luận hệ tại chỗ khai triển những tiềm năng suy tư mà công việc khoa học chính danh được phác thảo nếu nó còn bỏ hoang chúng hay bỏ rơi lại trên những bờ mép vì nó tiến bước quá nhanh. Phân tích một toàn bộ những hậu quả, những khái niệm và những phương pháp, chẳng hạn những gì đã tạo thành đại số học tượng trưng (algèbre symbolique) ở thế kỷ XIX, cho thấy những mối dây liên hệ của chúng - cái mà Bachelard gọi là tổ chức hay sự mạch lạc thuần lý (la cohérence rationnelle) phát hiện ra những mặc tàng (implications) những tiền giả định (présuppositions) ở bên dưới, xác định chúng tương ứng với những vấn đề xưa cũ nào, và những vấn đề nào chúng còn để mở, những loại vấn đề mới nào mà chúng đặt ra hay giải quyết, nói vắn tắt, vẽ ra, trong những tầng khác nhau, cấu hình của kiến thức (la configuration du savoir) trong một khu vực xác định của một môn học xác định, nhiệm vụ của tri thức luận, đối với chúng tôi, hình như là thế. Chẳng hạn, phải có sự phát triển phi thường của toán học từ Gauss đến Riemann và từ Dedekind đến Hilbert, để người ta có thể nói về "trực quan trừu tượng" (intuition abstraite). Còn tra vấn về cách thể hiện hữu của những trực quan trừu tượng, như Cavaillès đã làm, là nhìn nhận "trong tính chính xác được lập thành của chúng và tuy vậy vẫn còn là vấn đề" (2) những vấn đề đích thực của tri thức luận (3). Những vấn đề này được ghi vào trong diễn từ của khoa học, trong đó chúng nằm ở dạng "mầm mống" (4). Mầm mống này kêu gọi sự đảm đương; thực hiện sự đảm đương này là chức năng của tri thức luận, dầu người đảm đương chức năng này thuộc ngành nghề nào. Tri thức luận tương ứng với một cách thể thiết định đặc trưng trong trường kiến thức.

Như vậy tri thức luận là một hoạt động phản tỉnh được thực hiện "sát sườn" với khoa học. Đó là lý do tại sao thoạt đầu nó không quan tâm đến những điều kiện bên ngoài của việc sản xuất kiến thức: những quyền lợi kinh tế và xã hội, những sức mạnh định chế, những hệ tư tưởng tôn giáo hay chính trị. Không phải là việc nghiên cứu tương quan của những điều kiện này với một chương trình khoa học nào đó là

không có ích lợi gì, nhưng nó thuộc về xã hội học về khoa học. Còn tri thức luận nghiên cứu những sự kiện của khoa học, nghĩa là những gì mà các bản văn khoa học cùng với những chùm sao hậu quả, phương pháp và khái niệm của chúng và cả những điểm còn mù mờ, những lỗ hổng và những vấn đề còn bỏ dở của chúng. Như Canguihem nói: "mĩa mai về tầm quan trọng gán cho các khái niệm thì dễ hơn là hiểu được tại sao không có chúng sẽ không có khoa học". Và chẳng, chúng ta nên nhớ lại rằng yêu cầu phân tích và phê phán các khái niệm - thường được coi như dấu hiệu của một tinh thần triết lý, bởi lẽ ở Pháp người ta được đánh dấu bởi sự giảng dạy của Gaston Bachelard và của Jean Cavaillès - vẫn thường gặp chính trong lòng khoa học. Từ vật lý lượng tử đến máy điện toán, trước tiên chính nhà bác học hay nhìn lại định nghĩa về thực tại hay của những phương pháp đang sử dụng. Triết học không ở ngoài khoa học như nhiều người tưởng, và người ta không thể xác định tương quan của cái này đối với cái kia từ một lập trường xa lạ với cái này hay cả với cái kia.

Tìm kiếm không phải một lý thuyết tổng quát, mà là những cấu hình khác nhau của khoa học, nơi một số những thời đoạn của nó và một trong những vùng của nó, là nhận ra tính cách lịch sử của kiến thức, tính linh hoạt nơi những nguyên lý và những quy phạm của nó, sự tiến hoá nơi những công cụ của nó, những đột biến ngữ nghĩa nơi những khái niệm của nó. Từ đó, phát sinh mối liên hệ mật thiết giữa tri thức luận với lịch sử khoa học. Từ Brunschvicg tới Cavaillès, Granger hay Desanti và từ Koyré và Bachelard tới Canguihem, ở Pháp, đã tạo thành một trường phái "tri thức luận lịch sử", nó muốn nêu lên khái niệm riêng của mình về lịch sử khoa học. Không phải thứ lịch sử tự nhiên kiểm kê và phân loại những sự kiện có sẵn đây (các phát minh, các công lý, các định luật v.v...) và những niên đại được xác chứng hay giả định để dựng nên bản đồ của một "tiến bộ đảo ngược" (un progrès renversé), nhưng là thứ lịch sử tạo dựng đối tượng của nó và như Bachelard nói, "giá trị" của nó, như là đối tượng của tri thức. Chính bởi một quyết định uỷ nhiệm cho nó quyền lợi và tầm quan trọng và điều đó ngay cả trong trường hợp mà quyết định này chỉ noi theo một truyền thống mà sử gia khoa học xác định đối tượng của mình từ tình trạng hiện thời của một khoa học nhất định. Những khái niệm và những vấn đề khoa học, hơn là những biến cố, dùng làm những đường phân biệt. Và lịch sử này không phải là một lịch sử theo nghĩa thông thường và triết học có một tương quan trực tiếp với nó hơn là lịch sử hay khoa học. Lịch sử và triết học những khái niệm - người ta có thể nói bằng cách quảng diễn công thức nổi tiếng của Cavaillès, đó là chương trình mà tri thức luận tự đặt ra trong mối quan tâm sâu sắc đến khoa học sinh động.

Hourya SINACEUR

- 1. Muốn tìm hiểu chi tiết hơn xin xem bài nghiên cứu: Lôgích: toán học thông thường hay tri thức luận thực sự? TER. 1991, t. 331 - 346.*
- 2. Thành ngữ này của Jean Toussaint Desanti.*
- 3. Gilles Gaston Granger phân tích khái niệm "nội hàm hình thức" để soi sáng cách thức hiện hữu của những trực quan trừu tượng.*
- 4. Desanti, sách đã dẫn, t.15 - 16.*

Bachelard

(1884 - 1962)

Gaston Bachelard sinh ở Bar-sur-Aube năm 1884. Trọ giảng ở trung học rồi làm tham tá bưu chính, ông học thêm và đậu bằng cử nhân toán lý. Bị động viên ngày 2 tháng tám, 1914 Gaston Bachelard trải qua bốn năm trong chiến tranh. Được giải ngũ năm 1919 ông thành giáo sư vật lý tại trường trung học Bar-sur-Aube. Bằng một thôi thúc nội tâm, ông chuyển hướng sang triết học. Ông học lại cử nhân triết, rồi thạc sĩ triết năm 1922. Từ đó ông phụ trách việc dạy triết cho những lớp cuối cấp trung học và vẫn dạy vật lý. Tiến sĩ quốc gia năm 1927, năm sau ông xuất bản hai luận án đánh dấu sự lên ngôi của một quan niệm mới về lịch sử khoa học. Năm 1930, ông trở thành giáo sư lịch sử và triết lý khoa học tại Phân khoa Văn học Dijon. Năm 1940, ông kế nhiệm Abel Rey làm giáo sư ở Sorbonne và giám đốc viện Lịch sử Khoa học Kỹ thuật (do đại học Paris thành lập năm 1932). Ông mất ở Paris năm 1962.

ẢN TƯỢNG VÀ VI VẬT LÝ

(Noumène et Microphysique) 1931

Sự điều phối ẩn tượng (la coordination nouménale)

Bản văn dưới đây trích từ đoạn đầu của bài viết "Ẩn tượng và vi vật lý", xuất bản năm 1931, trong *Recherches philosophiques*, I, in lại trong *Études*, t.11 - 24. Nó rút ra những hậu quả triết học từ những thông điệp do vi vật lý gửi đi: sự phi bản thể hoá thực tại (désubstantialisation du réel) sự dung hoá giữa hiện thể và hữu thể (fusion entre l'acte et l'être), vai trò được nâng cao của những giả thuyết khoa học, của tổ chức thuần lý và việc công thức hoá toán học của chúng (đó là điều mà Bachelard gọi là "sự điều phối ẩn tượng"), tính cách chức năng của hiện tượng coi như "phương tiện phân tích" hay "khoảnh khắc của một phương pháp" và khía cạnh động của tri thức được quan niệm như một công việc. Vắn tắt, chủ nghĩa duy nghiệm không còn thích hợp nữa, vì cái thế giới ẩn mình mà nhà vật lý nói với chúng ta chẳng liên quan chi với thế giới thường dụng của chúng ta: nó tương ứng với một thứ "ẩn tượng học" (nouménologie) mà tính khách quan thuộc về bình diện suy lý/ luận biện. Nhưng chủ nghĩa duy tâm (tính hiệu quả của những ý tưởng) chỉ có thể được bảo lưu khi thoát khỏi chủ nghĩa hiện thực.

Thực tại vật lý (Le réel physique)

Nhưng này đây Vật lý học hiện đại mang lại cho chúng ta những thông điệp từ một thế giới còn chưa biết. Những thông điệp này được soạn thảo bằng "văn tự tượng hình" (hiéroglyphes), theo cách diễn tả của Walter Ritz (a). Khi thử giải mã chúng, người ta nhận thấy rằng những dấu hiệu lạ lùng kia rất khó được giải thích trong bình diện những thói quen tâm lý của chúng ta. Đặc biệt chúng tỏ ra ương ngạnh với lối phân tích thông dụng thường chia cách một vật với tác động của nó. Trong cái thế giới chưa được biết đầy đủ là thế giới nguyên tử vậy là sẽ có một thứ dung hoá giữa hiện thể và hữu thể, giữa sóng và hạt? Có cần phải nói đến những khía cạnh bổ túc hay những thực tại bổ túc? Phải chăng vấn đề là một sự hợp tác sâu xa hơn giữa vật thể và chuyển động, một năng lượng phức tạp mà ở đó hiện tồn và sinh thành đồng quy? Cuối cùng, vì những hiện tượng lập lờ lưỡng nghĩa này không bao giờ chỉ những sự vật của chúng ta, cho nên quả là một vấn đề có tầm cỡ triết học lớn khi ta thắc mắc tự hỏi

chúng có chỉ những sự vật hay không. Từ đó nảy sinh cuộc đảo lộn toàn diện những nguyên lý hiện thực trong cú pháp của cái vô cùng nhỏ. Trong cú pháp này, danh từ được định nghĩa quá mông lung mơ hồ để có thể ngự trị trên câu phát biểu. Như vậy không còn là sự vật nó sẽ có thể chỉ dạy chúng ta trực tiếp như niềm tin thường nghiệm công bố. Người ta sẽ không gia tăng sự hiểu biết về một đối tượng siêu vi (un objet ultra-microscopique) bằng cách cách ly nó. Khi bị cách ly, một hạt trở thành một trung tâm phóng xạ cho một hiện tượng lớn hơn. Nhìn trong vai trò vật lý của nó, hạt là một phương tiện phân tích hơn là một đối tượng cho nhận thức thường nghiệm. Đó là một cái cớ cho tư tưởng, chứ đâu phải là một thế giới để khám phá. Thật vô ích khi muốn đẩy phân tích đến chỗ cách ly theo mọi quan điểm một đối vật độc nhất, vì rất hình như là trong thế giới vi vật lý, cái độc nhất đánh mất những đặc tính cốt yếu của nó. Lúc đó chỉ còn những đặc tính cốt yếu ở bên trên - không phải ở bên dưới - những đối tượng hiển vi. Bản thể/ yếu tính của cái vô cùng bé thì đồng thời với tương quan.

Nếu thực tại phi cá nhân hoá về phương diện vật lý khi đi về những miền sâu của vật lý vi phân (la physique infinitésimale), nhà bác học sẽ đặt nhiều quan trọng hơn cho sự tổ chức thuần lý những thí nghiệm của ông theo mức độ ông gia tăng tính chính xác. Một sự đo lường chính xác luôn luôn là một sự đo lường phức tạp; như vậy đó là một nảy sinh cuộc đảo lộn thứ nhì trong tri thức luận đương đại. Chúng ta cần làm nổi bật tầm quan trọng triết lý của nó. Thực vậy, chúng tôi thấy hình như là cấu tạo toán học của những giả thuyết nguyên tử nói trái lại lý thuyết nó gán cho những giả thuyết khoa học như là những tổ chức có tính biểu đồ hay tính sư phạm. Người ta thích lặp lại rằng chúng là những phương tiện diễn đạt đơn thuần. Khoa học, theo người ta nghĩ, là thực bởi những đối tượng của nó, là có tính giả thuyết do những tương quan được lập ra giữa các đối tượng. Gặp một mâu thuẫn nhỏ nào, hay gặp một khó khăn nhỏ nào trong thực nghiệm, thế là người ta bỏ những giả thuyết tương quan này mà người ta cho là thuần túy quy ước, làm như thể một quy ước khoa học có phương tiện khác để khách quan hơn là tính cách thuần lý! Như vậy nhà vật lý mới đã lật đổ viễn tượng của giả thuyết từng được Vaihinger (b) dày công thiết kế. Giờ đây chính những đối tượng được biểu thị bởi những ẩn dụ, chính tổ chức của chúng lại mang bộ mặt thực tại. Nói cách khác, cái gì hiện nay mang tính giả thuyết, chính là hiện tượng của chúng ta; bởi sự nắm bắt trực tiếp của chúng ta trên thực tại chỉ giữ vai trò như là dữ kiện mơ hồ, tạm thời, quy ước, và sự nắm bắt hiện tượng học này (cette prise phénoménologique - que) yêu cầu việc kiểm kê và phân loại. Ngược lại chính suy tư sẽ đem lại một ý nghĩa cho hiện tượng ban đầu khi gợi ý một loạt hữu cơ những nghiên cứu, một viễn tượng thuần lý những kinh nghiệm. Chúng ta không thể có, một cách tiên thiên, niềm tin nào vào sự chỉ dẫn mà dữ kiện trực tiếp tự phụ cung cấp cho chúng ta. Đó không phải là một quan toà, cũng chẳng phải là nhân chứng; mà đó là một bị cáo và là một bị cáo mà sớm hay muộn người ta sẽ thuyết phục bằng lời nói dối. Tri thức khoa học luôn luôn là sự cải thiện một ảo tưởng. Như vậy chúng ta chỉ còn có thể thấy trong sự diễn tả, dầu tí mĩ đi nữa, một thế giới trực tiếp như một hiện tượng học để làm việc (une phénoméno -logie de travail) theo chính cái nghĩa mà xưa kia người ta nói về giả thuyết để làm việc (hypothèse de travail)... Khi nào chuỗi sự kiện sẽ tìm thấy tính cá thể thực sự? Chỉ khi người ta đã thiết lập nó theo toán học. Chính công thức toán học sẽ cho nó một hình thể; chính bởi sự liên kết toán học mà người ta sẽ thấy những từ ngữ rối rắm trong hiện tượng trực tiếp được điều phối thành một chỉnh thể. Và chẳng những liên hệ toán học không hề tuân theo những ràng buộc chúng có thể xuất hiện trong sự quan sát ban đầu. Chúng đi theo dấu vết của một sự điều phối ẩn tượng (une coordination nouménale), chúng làm thành đối tượng cho một tư tưởng điều phối trước khi là đối tượng của một kiểm chứng thực nghiệm.

Vấn đề triết học về sự kiểm chứng các lý thuyết từ đó được chuyển cung. Cái yêu cầu mang tính duy nghiệm muốn kéo tất cả về kinh nghiệm, một nhu cầu hãy còn rất rõ ràng vào thế kỷ vừa qua, giờ đây

đã mất tính ưu tiên, theo nghĩa là sức mạnh của phát minh đã hoàn toàn chuyển sang lý thuyết toán học. Xưa kia triết lý tổng quát về kinh nghiệm trong vật lý học đã diễn tả khá tốt bởi công thức này của Paul Valéry "phải giản quy cái gì thấy được vào cái gì được thấy" (il faut réduire ce qui se voit à ce qui se voit). Vậy là nhà thơ đã dành mọi vinh quang cho tầm nhìn. Giờ đây có lẽ chúng ta sẽ nói thế này, nếu chúng ta muốn diễn tả nhiệm vụ thực sự của vi vật lý: phải giản quy cái gì không thấy được vào cái gì không được thấy, thông qua kinh nghiệm thấy được (il faut réduire ce qui ne se voit pas à ce qui ne se voit pas en passant par l'expérience visible). Trục quan trí tuệ của chúng ta từ nay lần bước trục quan khả giác. Lĩnh vực kiểm chứng vật chất chỉ còn cung cấp một bằng chứng phụ trội cho những ai không có niềm tin thuần lý. Dần dần chính sự mạch lạc thuần lý đi đến chỗ thay thế, với sức mạnh của xác tín, sự kết dính của kinh nghiệm thông thường. Vi vật lý không còn là một giả thuyết giữa hai thí nghiệm mà đúng hơn là một thí nghiệm giữa hai định lý. Nó bắt đầu bằng một tư tưởng, nó kết thúc thành một vấn đề.

Gaston BACHELARD, *"Ấn tượng và vi vật lý" trong Études I,*

1970, t.12 - 16

a. *Walter Ritz: Nhà vật lý và toán học sinh ở Thụy Sĩ (1878) và mất ở Göttingen (1909). Ông được biết đến vì những công trình về quang phổ ký (spectroscopie) và một phương pháp giải tiếp cận cho một số bài toán của phép tính các biến số.*

b. *Vaihinger: Triết gia Đức (1852 - 1933) tác giả của quyển sách nổi tiếng Die Philosophie des Als_Ob (Triết học về cái nếu như - La philosophie du comme si), Berlin, 1911, ông còn là người thành lập Kantstudien (Kant học). Ông phân biệt giả thuyết với hư cấu ở điểm giả thuyết thì không kiểm chứng được, mặc dầu có ích.*

CÁI TỔNG QUÁT, CHƯỚNG NGẠI VẬT TRÊN ĐƯỜNG CHÂN LÝ

(L'obstacle du général)

Liard đã thận trọng nói rằng "Khoa học tuy rút gọn cái phức tạp thành cái giản dị và cái ngẫu nhiên thành cái tất yếu", nhưng không bao giờ đạt đến sự giản dị, sự phổ quát, sự tất yếu tuyệt đối. Tuy nhiên, phải chăng cách trình bày của ông còn lệ thuộc quá nhiều tri thức luận cổ xưa của Descartes và Aristote là người đã đặt ra công lý: "Chỉ cái gì tổng quát mới là khoa học"? Chính lời phê bình sau đây của Gaston Bachelard khiến chúng ta tư tưởng như vậy.

Sự tìm kiếm vội vàng cái tổng quát thường đưa đến việc những điều tổng quát đặt không đúng chỗ, không liên hệ với những hàm số cốt yếu bao hàm hiện tượng... Theo các triết gia, chúng ta phải đặt những điều tổng quát nhất ở nền tảng của tri thức khoa học. Ở nền tảng của cơ học: mọi vật đều rơi. Ở nền tảng của quang học: mọi tia sáng đều truyền theo đường thẳng. Ở nền tảng của sinh vật học: mọi sinh vật đều chết. Như vậy ở thềm mỗi khoa học, người ta đã đặt những chân lý đầu tiên trọng đại, những định nghĩa bất khả xâm phạm soi sáng cả một học thuyết. Thực thế, đoạn đầu các sách tiền khoa học thường lúng túng vì sự cố gắng để đặt những định nghĩa sơ khởi, như người ta có thể nhận thấy về vật lý học ở thế kỷ XVIII cũng như về xã hội học ở thế kỷ XX.

Tuy nhiên, người ta có thể tự hỏi phải những định luật trọng đại kia là những tư tưởng thật khoa học, hay nói thế này thì cũng vậy, đối với chúng ta, những tư tưởng gọi những tư tưởng khác.

Nếu người ta ước lượng giá trị tri thức của những chân lý trọng đại kia bằng cách so sánh những chân lý ấy với những tri thức sai lầm mà những chân lý ấy đã thay thế, thì có điều chắc chắn là những định luật kia đã có hiệu quả. Nhưng nó không có hiệu quả nữa. Và chính các giai đoạn sự phạm không tương xứng với các giai đoạn lịch sử ở chỗ đó. Thật vậy, hiện thời người ta có thể nhận thấy rằng những định luật tổng quát kia phong toả tư tưởng. Chúng trả lời một cách tổng quát, hơn thế, trả lời tuy không có ai hỏi, vì câu hỏi Aristote, từ lâu, đã không còn nữa. Và câu trả lời quá vội vàng sau đây đã có sức quyến rũ: đối với tinh thần tiền khoa học, động từ rơi miêu tả đủ rõ rồi; nó cho biết tinh hoa của hiện tượng rơi. Thực ra, như người ta thường nói, những định luật tổng quát kia định nghĩa về chữ nhiều hơn về sự vật: định luật tổng quát về sự rơi của chất nặng, định nghĩa chữ "chất nặng"... Ở giai đoạn này, tất cả đều sáng tỏ, tất cả đều đồng nhất hoá. Nhưng theo ý chúng tôi con đường đồng nhất hoá càng ngắn, thì tư tưởng thực nghiệm càng nghèo...

... Một kiến thức thiếu chính xác, hay nói rõ hơn, một kiến thức không được đưa ra với những điều kiện xác định kiến thức ấy, thì không phải là một kiến thức khoa học. Một kiến thức tổng quát hầu như tất nhiên là một kiến thức lờ mờ.

Gaston BACHELARD, *Tinh thần khoa học mới*, t.56 - 57.

1. Tức là những điều tổng quát nhất kể trên.

2. Aristote dạy rằng những vật nhẹ, như khói, hơi, lửa, ngọn lửa bốc lên thiên đình là chỗ tập hợp tự nhiên của chúng, còn những chất nặng tìm kiếm quả đất một cách tự nhiên (Bachelard). Những định luật tổng quát có hiệu quả ở chỗ đã thay thế những điều sai lầm, như vừa nói ở trên.

CÁI ĐƠN GIẢN, CHƯỚNG NGẠI VẬT TRÊN ĐƯỜNG KHOA HỌC

(L'obstacle du simple)

Trong bài "Tính chất của khoa học", Liard chỉ cho người ta thấy rằng sự rút cái phức tạp thành cái đơn giản là một trong những tính chất căn bản của khoa học. Theo G.Bachelard, đó là một ảo tưởng do Descartes di truyền, và tri thức luận hiện đại phải là "một tri thức không có tính chất học thuyết của Descartes".

Khi nói về một tri thức luận không có tính chất tri thức luận của Descartes, chúng ta không muốn kết án nặng những thuyết vật lý theo Descartes hay thuyết vũ trụ cơ giới mà tinh thần vẫn theo Descartes, nhưng muốn lên án nặng học thuyết về những bản chất đơn giản tuyệt đối. Với tinh thần khoa học mới, tất cả vấn đề trực giác bị đảo lộn. Thực vậy, từ nay trở đi, trực giác không còn có thể giữ tính chất nguyên thủy được nữa, trước trực giác đã có một cuộc nghiên cứu suy luận thấu triệt được nhị nguyên tính căn bản trong vũ trụ. Tất cả những khái niệm cơ bản hình như có thể tách làm đôi; nó có thể đi đôi với những khái niệm bổ túc (1). Từ nay trở đi, bất cứ trực giác nào cũng bắt nguồn ở một sự lựa chọn; vậy có một sự hồ đồ chính yếu ở nền tảng khoa học, và tính chất trực tiếp của những điều hiển nhiên trong học thuyết Descartes bị quấy rầy. Không những Descartes tin rằng ở ngoại giới, có những yếu tố

tuyệt đối, nhưng ông còn nghĩ rằng những yếu tố tuyệt đối ấy có thể biết được một cách toàn diện, chính là những đơn tố không thể phân chia được. Người ta trông thấy toàn diện những đơn tố ấy, vì người ta để chúng cách biệt mà trông. Cũng như ý tưởng rõ ràng, minh bạch được hoàn toàn thoát khỏi sự hồ nghi, bản tính của vật thể đơn giản được hoàn toàn tách rời những mối liên quan với những vật thể khác. Không gì chống đối Descartes bằng sự thay đổi tinh thần chậm chạp do những cách tính đúng đắn dần dần của thí nghiệm gây ra, nhất là khi những cách tính khá sâu sắc cho biết nhiều kỳ quan cơ bản mà cuộc tra cứu đầu tiên không biết tới. Đó là trường hợp về quan niệm của Einstein mà sự phong phú và giá trị phức tạp đột nhiên làm nổi bật quan niệm nghèo nàn của Newton. Đó cũng là trường hợp về cơ học ba động của Louis de Broglie đã bổ túc, theo ý nghĩa hoàn toàn nhất của chữ ấy, cơ học cổ điển và đến cả cơ học tương đối nữa...

Người ta hãy so sánh tri thức luận của Descartes với lý tưởng phức tạp của khoa học hiện đại; xin người ta hãy nhớ nhiều phản ứng của tinh thần khoa học mới chống lại tư tưởng vô tổng hợp! Khoa học hiện đại căn cứ vào một tổng hợp sơ khởi liên kết ngay ở nền tảng của nó, cả ba môn hình học - cơ học - điện học; nó thuyết minh trong không thời gian; nó tăng gấp bội định đề xếp thành cương yếu; nó đặt sự hiểu biết sáng sủa vào cách tổ hợp tri thức, chứ không phải vào cách suy ngẫm rời rạc về những vật thể hợp lại. Nói cách khác, nó thay sự sáng sủa tại thân bằng một sự sáng sủa chế hoá. Không phải là thực thể soi sáng mỗi tương quan, mà chính là mỗi tương quan soi sáng thực thể.

Nói tóm lại, chúng tôi tưởng rằng sự giải thích khoa học có khuynh hướng tiếp nhận, tại nền tảng của nó, những yếu tố phức tạp, và chỉ xây dựng trên những yếu tố tùy điều kiện, và chỉ nhìn nhận yếu tố nào là đơn giản một cách tạm thời, trong phạm vi những tác dụng rất riêng biệt.

Gaston RACHERLARD, Tinh thần khoa học mới, t. 141 - 144.

Trí tưởng tượng và thế giới hình tượng (L'imagination et le monde des images)

Cũng như ký ức không được định nghĩa như sự sinh tồn hay tái sinh các hình ảnh, thì trí tưởng tượng cũng không thể được coi như sự phối hợp đơn giản các hình ảnh. Gaston Bachelard đã viết mấy tác phẩm rất lý thú về mơ mộng và chiêm bao gợi ra ở ta do bốn nguyên tố. Đó là loạt tác phẩm: Không khí và các giấc mơ (l'air et les songes), Nước và các giấc mộng (L'eau et les rêves), Đất và những mơ màng của ý chí (la terre et les rêverie de la volonté) và Phân tâm học về lửa (Psychanalyse du feu). Ở đây ông gán cho trí tưởng tượng cái đặc tính đưa ta vào một "thế giới hình tượng", không phải không có chỗ giống cái thế giới mà Jean Paul Sartre diễn tả.

Cũng như nhiều vấn đề tâm lý, việc sưu tầm về trí tưởng tượng đã bị làm mờ rồi do cái ánh sáng giả dối của ngữ nguyên. Người ta cứ muốn cho tưởng tượng là cái khả năng tạo thành hình ảnh. Nhưng nó lại chính là cái khả năng làm sai lệch những hình ảnh do tri giác cung cấp, khả năng giải thoát ta khỏi những hình ảnh đầu tiên, khả năng thay đổi các hình ảnh. Nếu không có sự thay đổi hình ảnh, kết hợp bất ngờ các hình ảnh, thì không có tưởng tượng, không có hoạt động tượng hình. Nếu một hình ảnh hiện thời không làm ta nghĩ đến một hình ảnh khiếm diện, nếu một hình ảnh ngẫu nhiên không gợi ra vô số những hình ảnh biến tính cả một sự bùng nổ những hình ảnh, thì không có tưởng tượng. Chỉ có tri giác, kỷ niệm một tri giác, ký ức thông thường, tập quán màu sắc và hình thức. Danh từ căn bản tương đương với tưởng tượng không phải là hình ảnh nhưng là không tưởng. Giá trị một hình ảnh tùy theo trình độ rộng lớn của cái hào quang không tưởng của nó. Nhớ không tưởng mà trí tưởng tượng cốt yếu là mở rộng, mơ hồ. Trong tâm linh nhân tính, nó chính là kinh nghiệm sự mở rộng, kinh nghiệm sự mới mẻ.

Hơn cả các năng lực khác, có chỉ định tính cách của tâm linh con người. Như Blake đã tuyên bố: "Tưởng tượng không phải là một trạng thái, nó là chính hiện sinh con người". Ta sẽ nhận thấy dễ dàng sự xác thật của câu châm ngôn ấy nếu ta nghiên cứu... tưởng tượng văn chương, tưởng tượng đàm thoại, tưởng tượng dựa vào ngôn ngữ mà kết thành căn bản thời gian của thần tính và do đó thoát ngoài thực tế.

Ngược lại, khi một hình ảnh rời bỏ cái nguyên tố không tưởng của nó và định cư vào một hình thức nhất định, thì nó nhiễm dần các tính cách của tri giác hiện thời. Rồi chẳng bao lâu nữa, đáng lẽ làm ta mơ mộng và nói năng thì nó làm ta hành động. Như thế nghĩa là một hình ảnh vững vàng và hoàn tất, cắt mất cánh của trí tưởng tượng. Nó làm ta sa sút khỏi cái tưởng tượng mơ mộng, không tự giam hãm vào một hình ảnh nào, và vì thế có thể gọi là tưởng tượng không hình ảnh, theo kiểu nói mà người ta nhận có một tư tưởng không hình ảnh. Vẫn biết là trong sinh hoạt lạ lùng của nó, không tưởng dễ lắng xuống những hình ảnh, nhưng chính nó bao giờ cũng tự trình diện như cái gì vượt khỏi cái gì hơn cái hình ảnh của nó. Thi ca cốt yếu là một hoài bão những hình ảnh mới. Nó có quan hệ với nhu cầu cốt yếu mới mẻ là đặc tính của tâm linh con người.

Gaston BACHELARD, Không khí và các giấc mơ, t.7 - 8.

Lửa và sự tôn kính (Le feu et la vénération)

Lửa và nhiệt cung cấp những phương tiện giải thích trong lĩnh vực đa dạng nhất, bởi với chúng ta, đó là cơ hội của những kỷ niệm không thể nào phai mờ, những kinh nghiệm cá nhân đơn giản và có tính quyết định. Như vậy, lửa là một hiện tượng ưu việt có thể cắt nghĩa mọi chuyện. Nếu như tất cả mọi điều biến chuyển chậm chạp được cắt nghĩa bằng cuộc sống, thì tất cả mọi thứ thay đổi nhanh chóng đều được cắt nghĩa bằng ngọn lửa. Lửa là vật siêu tồn tại. Lửa là thầm kín và là vũ trụ. Nó tồn tại trong tim chúng ta. Nó tồn tại trên bầu trời. Nó nhô lên từ sâu thẳm của chất liệu và xuất hiện như một người tình. Nó biến trở lại vào trong vật chất và ẩn náu, tiềm tàng, nén mình lại giống như lòng hèn học và sự báo thù. Trong tất cả các hiện tượng, lửa thật sự là hiện tượng duy nhất có thể tiếp nhận rõ rệt đến như thế cả hai mặt giá trị đối lập: cái tốt và cái xấu. Nó sáng long lanh trên Thiên đàng. Nó cháy rực đỏ dưới Địa ngục. Nó là sự môn trớn và sự hành hạ. Nó là bấp bực và ngày tận thế. Nó là niềm vui đối với đứa trẻ ngoan ngoãn ngồi gần bếp lò; tuy nhiên nó trừng phạt mọi hành động trái lời khi người ta muốn đùa với lửa. Nó là sự sung túc và nó là lòng tôn kính. Đó là một vị thần hộ mệnh và đáng sợ, thiện và ác. Nó có thể tự mâu thuẫn: Như vậy, nó là một trong số những nguyên tắc giải thích có tính toàn năng.

Thiếu sự gia tăng giá trị ban đầu đó, người ta sẽ không hiểu được từ sự độ lượng trong phán xét để chấp nhận những điều mâu thuẫn hiển nhiên nhất cũng như niềm hưng phấn để tích góp một cách vô hình những tính ngữ ca ngợi nồng nàn nhất. Ví dụ, có biết bao niềm âu yếm và sự vô nghĩa trong trang viết sau đây của một thầy thuốc ở cuối thế kỷ XVIII: "Tôi hiểu về ngọn lửa ấy, đó không phải là một sức nóng dữ dội, ồn ào, cáu giận và phản tự nhiên, nó đốt cháy mà lẽ ra là phải làm chín các tâm trạng, cũng như các thực phẩm, mà đây là ngọn lửa êm dịu, vừa độ, thơm phức; và ngọn lửa ấy, kèm theo một chút độ ẩm nào đó, tương tự như độ ẩm của máu, thâm nhập vào các tâm trạng không thuần nhất cũng giống như những dung dịch dành cho sự nuôi dưỡng, phân tán những tâm trạng đó, làm giảm thiểu cường độ, mài giũa độ thô ráp và nổi cay đắng của những phần tâm trạng ấy và, cuối cùng, dẫn dắt chúng đến một độ êm dịu và tinh tế như vậy, đến mức chúng phù hợp với bản chất của chúng ta".

Trong trang sách này chẳng có lấy một lý lẽ nào, một tính ngữ nào có thể mang một ý nghĩa khách quan. Ấy vậy mà trang sách thuyết phục chúng ta làm sao! Tôi thấy hình như trang sách tổng hợp cả sức mạnh thuyết phục của người thầy thuốc và sức mạnh thâm nhập của vị thuốc. Bởi lẽ ngọn lửa là vị thuốc thâm nhập tài tình nhất, nên bằng việc ca tụng nó, người thầy thuốc là người có sức thuyết phục nhất. Trong mọi trường hợp, mỗi lần tôi đọc lại trang sách này, liệu ai có thể giải thích được cái mối liên hệ không sao cưỡng lại nổi đó - mà không thể không nhớ lại ông thầy thuốc tốt bụng và trịnh trọng có chiếc đồng hồ mạ vàng đã đến bên đầu giường của tôi, lúc tôi còn nhỏ tuổi, và bằng một từ thông thái làm an lòng bà mẹ tôi đang lo âu. Đó là một buổi sáng mùa đông, trong ngôi nhà tồi tàn của chúng tôi. Ngọn lửa lấp lánh bên bếp lò. Người ta cho tôi uống si-rô nhựa thơm. Tôi thè lưỡi liếm cái thìa. Đâu rồi, những quãng thời gian của ngọn lửa thơm phức và những vị thuốc nồng nàn hương!

Gaston BACHELARD, Phân tâm học về lửa, ch.I.

CANGUILHEM

(Sinh 1904 ...)

Georges Canguilhem sinh năm 1904, ở Castelnaudary nơi ông học trung học. Ở trường trung học Henri IV, khi học lớp dự bị để luyện thi vào Cao đẳng Sư phạm, ông là học trò của Alain. Năm 1924 ông đậu vào Cao đẳng Sư phạm, là bạn đồng môn của Jean paul Sartre, Daniel Lagache, Raymond Aron ... Thạc sĩ triết học năm 1927, làm giáo sư trung học; năm 1936, chuyển về Toulouse, ông vừa dạy vừa theo học y khoa. Tiến sĩ y khoa ở đại học Strasbourg, quay về Clermond_Ferrand năm 1943 ông xuất bản luận án tiến sĩ y khoa Người bình thường và người bệnh tinh thần (Le Normal et le Pathologique). Giảng dạy ở Văn khoa Strabourg từ 1941, Canguilhem tích cực tham gia kháng chiến. Năm 1944 ông là y sĩ trong chiến khu Auvergne. Tổng thanh tra trung học từ 1948 đến 1955, ông bảo vệ, vào năm 1955, luận án tiến sĩ triết học Sự tạo thành ý niệm phản xạ vào các thế kỷ XVII và XVIII. Kế nhiệm Gaston Bachelard ở đại học Sorbonne và viện lịch sử khoa học, năm 1965, ông gắn bó với việc giảng dạy triết học, cho đến khi nghỉ hưu, 1971, vào giảng dạy lịch sử khoa học cho những ứng viên thạc sĩ và những nghiên cứu sinh và đích thân ông cũng không bao giờ từ bỏ việc nghiên cứu.

NGHIÊN CỨU LỊCH SỬ VÀ TRIẾT LÝ KHOA HỌC

(Études d'histoire et de philosophie des sciences) - 1968.

Bản văn này trích từ bài dẫn nhập mang tựa "Đối tượng của lịch sử khoa học" trong tập san Nghiên cứu lịch sử và triết lý khoa học. Sau khi lưu ý rằng "triết lý với lịch sử khoa học có một tương quan trực tiếp hơn là giữa sử học với khoa học". Bản văn đề cập, qua sự phê phán ý tưởng mà chủ nghĩa thực chứng tạo ra, vấn đề tương quan giữa lịch sử khoa học với tri thức luận, gợi ra sự phân biệt của học giới Anh Mỹ giữa lịch sử hướng ngoại và lịch sử hướng nội của khoa học (L'histoire externaliste et l'histoire internaliste des sciences), G. Canguilhem đặt vấn đề - được xác định là trung tâm từ những dòng đầu tiên - đối tượng của lịch sử khoa học: "Lịch sử khoa học là lịch sử của cái gì?" Những suy tư qua đó câu trả lời được phác thảo hướng đến việc đánh dấu "tính độc lập của một môn học tạo thành nơi chôn mà những vấn đề lý thuyết, được đặt ra bởi sự thực hành khoa học, được nghiên cứu toàn diện".

Đối tượng trong lịch sử khoa học (L'objet en histoire des sciences)

Đối tượng trong lịch sử khoa học chẳng có điểm nào chung với đối tượng của khoa học. Đối tượng khoa học được tạo thành bởi diễn từ phương pháp, là ở hàng nhị đẳng, mặc dầu không phái sinh, so với đối tượng tự nhiên, nguyên thủy - vốn là tiền-văn bản (pré-texte). Lịch sử khoa học làm việc trên những đối tượng nhị đẳng này, không tự nhiên, có tính văn hoá, nhưng không phái sinh từ đó, cũng như những cái này không phái sinh từ những đối tượng nhất đẳng. Thực vậy, đối tượng của diễn từ lịch sử là sử tính của diễn từ khoa học, trong tư cách mà sử tính này biểu thị việc thực hiện một dự phóng được quy phạm hoá từ trước, nhưng phải trải qua những sự cố, bị những chướng ngại làm chậm lại hay lệch hướng, bị gián đoạn bởi những cơn khủng hoảng, nghĩa là những thời đoạn của phán đoán và chân lý. Có lẽ, người ta chưa lưu ý đủ rằng sự khai sinh bộ môn lịch sử khoa học như là một thể loại văn học, vào thế kỷ khoa học, giả thiết những điều kiện lịch sử cho khả tính (des conditions historiques de possibilité), đó là hai cuộc cách mạng khoa học và hai cuộc cách mạng triết học, mà không thể thiếu một trong hai. Trong toán học, môn hình học đại số của Descartes, rồi phép tính vi phân của Leibniz và Newton; trong cơ học và vũ trụ luận, những Principes của Descartes và Principia của Newton. Trong triết học, và chính xác hơn, trong tri thức luận, nghĩa là trong lý thuyết về nền tảng của khoa học, thuyết bẩm sinh (l'innéisme) của Descartes và thuyết duy cảm giác (le sensualisme) của Locke. Không có Descartes, không có sự cắt đứt với truyền thống, thì một lịch sử khoa học không thể bắt đầu. Nhưng theo Descartes, kiến thức không có lịch sử. Phải có Newton, và sự phản bác vũ trụ luận Descartes, để cho lịch sử hiện ra như một chiều kích của khoa học. Lịch sử khoa học là sự ý thức minh nhiên, được trình bày như lý thuyết, về sự kiện là các khoa học là những diễn từ phê phán, có tiến hoá, để xác định cái gì trong kinh nghiệm phải được coi là thực. Như vậy, đối tượng của lịch sử khoa học là một đối tượng không phải được cho sẵn đó, một đối tượng mà sự dang dở vẫn là cốt yếu. Dầu theo bất kỳ cách nào, lịch sử khoa học cũng không thể là lịch sử tự nhiên của một đối tượng văn hoá. Rất thường khi nó được tạo thành như một lịch sử tự nhiên, bởi vì nó đồng hoá khoa học với các nhà bác học, và các nhà bác học với tiểu sử họ tịch và học thuật của họ, hay là bởi vì nó đồng hoá khoa học với những kết quả của nó và đồng hoá những kết quả đó với sự phát biểu sự phạm hiện thời.

Đối tượng của sử gia khoa học chỉ có thể được xác định ranh giới bằng một quyết định uỷ nhiệm cho ông ta mối quan tâm và tầm quan trọng. Chẳng hạn, đối tượng của lịch sử việc dẫn nhập và mở rộng những môn toán xác suất trong sinh vật học và các khoa học nhân văn vào thế kỷ XIX. Đối tượng của môn sử học này không thuộc về một khoa học nào được lập ra vào thế kỷ XIX; nó không tương ứng với một đối tượng tự nhiên nào mà tri thức sẽ là sự trả lời hay một thứ trùng phức pháp mô tả (il ne correspond à aucun objet naturel dont la connaissance serait la réplique ou le pléonisme descriptif). Do vậy, sử gia tự tạo ra một đối tượng từ hiện trạng của những khoa học sinh vật và nhân văn, một tình trạng nó chẳng phải là hậu quả lôgích, cũng không phải là kết cuộc lịch sử của một trạng thái nào trước đó của một khoa học riêng biệt, chẳng phải toán học của Laplace, chẳng phải sinh học của Darwin, chẳng phải tâm vật lý của Fechner, chẳng phải nhân chủng học của Taylor, chẳng phải xã hội học của Durkheim. Nhưng trái lại, sinh trắc học (biométrie) và tâm trắc học (psychométrie) chỉ có thể được xây dựng bởi Quételet, Galton, Catell, và Binet từ thời điểm mà những thực hành không khoa học có hiệu quả cung ứng cho sự quan sát một nguyên liệu đồng chất và có thể xử lý theo toán học...

Một lịch sử những kết quả của kiến thức có thể chỉ là một kỷ lục biên niên. Lịch sử khoa học liên quan đến một hoạt động giá trị học, sự tìm kiếm chân lý. Chính ở bình diện những vấn đề, những phương pháp, những khái niệm mà hoạt động khoa học xuất hiện như là thế. Đó là lý do tại sao thời gian của lịch sử khoa học không thể là một chiếc lưới ở bên cạnh dòng chảy chung của thời gian. Lịch sử biên niên những công cụ hay những kết quả có thể cắt ra theo những thời kỳ của lịch sử tổng quát. Thời gian

hệ tịch (le temps civil) trong đó người ta ghi tiêu sử các nhà bác học là giống nhau cho tất cả. Thời gian đăng quang của chân lý khoa học, thời gian của sự kiểm chứng, có những tính chất khác nhau đối với những bộ môn khác nhau trong cùng những thời điểm của lịch sử tổng quát. Bảng phân loại tuần hoàn các nguyên tố của Mendéléev đã đẩy nhanh bước tiến của hoá học và đã chen lấn vật lý nguyên tử, trong khi mà những khoa học khác vẫn giữ một phong thái nền nếp, theo quy củ. Như thế lịch sử khoa học, lịch sử của tương quan tiến hoá của trí tuệ với chân lý, tự nó tiết ra thời gian riêng cho mình, và nó làm điều đó một cách khác nhau theo thời đoạn của bước tiến từ đó nó tự cho mình nhiệm vụ tái kích hoạt (raviver), trong những diễn từ lý thuyết, cái mà ngôn ngữ hàng ngày còn cho phép hiểu được.

Georges CANGUILHEM, Những nghiên cứu lịch sử và triết lý khoa học, t.17 - 20.

CAVAILLÈS

(1903 - 1944)

Jean Cavaillès sinh năm 1903 ở Saint_Maixent nơi cha ông là giáo sư địa lý ở Học viện Quân sự. Năm 1922 ông vào Cao đẳng Sư phạm. Ở đó, thời ấy có Émile Bréhier và Léon Brunschvig giảng dạy. Ông này đề nghị ông phụ tá nghiên cứu về tính xác suất cho Bernonilli. Thạc sĩ triết học năm 1927, ông bị thuyết tập hợp (la théorie des ensembles) lôi cuốn. Được học bổng Rockefeller, ông qua Đức (ở Berlin và Göttingen) tiến hành những nghiên cứu sẽ đưa ông đến chỗ xuất bản, cùng với Emmy Noether, phần trao đổi thư từ rất quan trọng giữa Cantor và Dedekind, cho đến lúc đó còn chưa xuất bản. Đồng thời ông tiếp xúc với Heidegger và được khai tâm vào triết học của Husserl. Sau khi bảo vệ thành công cả hai luận án vào năm 1938, ông được phong giáo sư ở Strasbourg (nơi đó ông gặp gỡ Charles Ehresmann, Henri Cartan và André Weil, những thành viên sáng lập nhóm Bourbaki). Tháng ba năm 1941 ông chuyển về Sorbonne và tham gia kháng chiến. Bị bắt năm 1943, Cavaillès vẫn tiếp tục theo dõi những công trình lôgic toán học và viết lách. Bị kết án tử hình, ông bị quân Đức xử bắn vào đầu năm 1944. Tác phẩm rất khó đọc và rất sâu sắc của ông, Về lôgic học và lý thuyết khoa học (Sur la logique et la théorie de la science) được xuất bản sau khi ông mất, nhờ sự tận tâm của George Canguilhem và Charles Ehresmann.

Những giới hạn của chủ nghĩa hình thức (les limites du formalisme)

Bản văn này trích từ một bài viết được George Canguilhem cho xuất bản năm 1949. Trong đó Cavaillès nêu bật lên những giới hạn của chủ nghĩa hình thức, như nó được bảo vệ, vào buổi đầu, trong trường phái Hilbert và bị đánh bại bởi những định lý nổi tiếng của Godel vào năm 1931. Phần của "tư tưởng cụ thể" trong các môn toán, ngay cả được hình thức hoá, như vậy là lớn hơn rất nhiều so với mức người ta tưởng lúc đầu. Việc công lý hoá có một tầm mức hạn chế và vẫn để nguyên vẹn những vấn đề riêng thuộc về mọi nghiên cứu tri thức luận liên quan đến những môn toán học hiện đại: một trực quan trừu tượng là gì? Bởi lý do nào hay bởi sự tương trùng nào mà một lý thuyết có thể được "dịch" sang một lý thuyết khác? Làm sao hiểu được sự phát minh một lý thuyết mới nếu nó phát sinh từ cuộc giao phối của nhiều lý thuyết cũ? Ở cuối bản văn này người ta tìm gặp một trong những chủ đề chính trong triết học Cavaillès: toán học phát triển theo một tất yếu nội tại và một sự độc lập khiến cho nó trở thành bất khả giản quy (irréductible) vào cái gì khác và cũng bất khả giản quy vào một trong những thành phần của nó.

Những giới hạn của công lý học (Les limites de l'axiommatique)

Việc công lý hoá (l'axiomatisation) (a) và cuộc khủng hoảng của chủ nghĩa hình thức (b) đã không là những công trình vô ích. Chúng buộc sự chính xác và sự thuần túy của những tư tưởng bằng cách loại trừ cái ngẫu sinh/ ngoại cảm (l'adventice); chúng đã làm xuất hiện những quan hệ thân tộc bất ngờ giữa những bộ môn khác biệt. Nhưng chúng chỉ có giá trị hạn chế. Vẫn còn nhiều hà tì khuyết tật lớn chưa được khắc phục. Ông Lusin (c) e ngại khi có thể định nghĩa theo hình học, khá dễ dàng, những tập hợp hoàn toàn ở ngoài tầm phân tích. Điều đó cũng hơi giống tình cảnh của Pythagore đứng trước đối giác tuyến (hay trung tà tuyến: diagonale): hai mươi lăm thế kỷ sau, người ta tự trấn an bằng một công lý nó kêu gọi đến trực quan. Không ít nấc thang còn thiếu trong cái lâu đài còn đang xây dang dở này: với một chút linh hoạt khéo léo có lẽ người ta có thể đi từ một điểm này hay một điểm kia. Đối với một số người có lẽ họ cũng hài lòng tự nhủ rằng có một đồ án tổng thể trong đó mọi thứ được nối kết nhau: nhưng đó chỉ là một vật tự thân (un en soi), có lẽ là một nhu kiện (réquisit) của tư tưởng mạch lạc. Những khó khăn không được loại trừ bằng cách này: cách thức hiện hữu của những trực quan trừu tượng, độ uyển chuyển của nguyên liệu nó cho phép việc dịch các lý thuyết theo cách chuyển đổi nhau, nhất là những cuộc giao hồ các phương pháp "những thời đoạn trang nghiêm" mà Brunschvicg nói đến, nơi hai bộ môn giao tiếp nhau, bao nhiêu những vấn đề mà suy tư triết lý chưa có thể giải quyết. Không nên để hình tượng của cử chỉ đánh lừa: dầu cho việc phát minh ra một phương pháp có vẻ vô bằng (gratuite) đến đâu, sự phát triển của toàn thể toán học được thực hiện theo một nhịp tất yếu: có sự điều kiện hoá hồ tương của các ý niệm và những mở rộng do việc áp dụng chúng vào những lãnh vực tương cận gây ra. Xác định những hình thái của nó bằng cách khảo sát gần hơn lịch sử này - vốn không phải là một lịch sử - có thể giúp hiểu rõ hơn, không phải là để định nghĩa, nếu định nghĩa có nghĩa là giản quy. Sự thất bại của mưu toan đơn giản hoá nhằm đưa mọi thứ toán học về cái cành nhánh nghèo nàn nhất của nó: phép tính tổ hợp (le calcul combinatoire), là một thí dụ quá đủ. Chẳng cần phải thử trên một bình diện nhiều tham vọng hơn, như Cantor đã muốn làm thế với lý thuyết tập hợp của ông (la théorie des ensembles). Hoạt động toán học là đối tượng của phân tích và có một yếu tính: nhưng như một mùi hương hay một âm thanh, nó là chính nó.

Jean CAVAILLÈS, "Toán học và chủ nghĩa hình thức", trong *Revue internationale de philosophie*, 3, n.8, 1949.

Phương pháp trình bày những khoa học chính xác hệ tại chỗ phân biệt rõ những mệnh đề được chấp nhận mà không chứng minh, gọi là công lý (axiomes), với những mệnh đề mà người ta chứng minh từ những công lý, đó là những định lý (théorèmes). Những công lý xác định những tương quan giữa một số những hạn từ (hay biểu tượng) nguyên thủy được chấp nhận không chứng minh và ý nghĩa thì không xác định. Những quy tắc giải minh những phép toán được chấp nhận để biến đổi hay phối hợp những công lý làm sao để từ đó diễn dịch ra những định lý (chẳng hạn quy tắc thay thế - règle de substitution).

Thái độ gắn liền với sự xuất hiện, vào cuối thế kỷ XIX và nhất là trong những công trình của nhà toán học David Hilbert, những hệ thống hình thức hay công lý. Chủ nghĩa hình thức, cốt yếu hệ tại chỗ coi công lý học như một công cụ phân tích tổ chức và nền tảng của mọi bộ môn toán học.

Nhà toán học Nga, sinh năm 1883, có thời gian lưu trú ở Paris (theo học Émile Borel năm 1905) và ở Göttingen. Quan tâm đến khía cạnh hình học vị tướng (aspects topologiques) của lý thuyết những chức

năng thực sự (la théorie des fonctions réelles) ông đã tìm kiếm những loại tập hợp hay chức năng nào có thể được định nghĩa mà không cần công lý chọn lựa (axiome du choix), nó cho phép lý luận về những tộc tập hợp vô hạn (familles infinies d'ensembles). Ông mất năm 1950.

POPPER

(Sinh năm 1902 ...)

Karl R. Popper sinh năm 1902 ở Vienne. Ông học triết, toán và vật lý ở đại học Vienne và ngoài ra còn được đào tạo về âm nhạc (ông trở thành bạn của Rudolph Serkin và của ban tứ tấu Busch). Năm 1928 ông đậu tiến sĩ Triết học. Ông giao du với nhóm câu lạc bộ thành Vienne nhưng không gia nhập nhóm này và sẽ tranh biện một số luận điểm của nhóm này trong các bài viết của mình. Năm 1936 ông làm giáo sư toán lý nơi một trường trung học, lúc đó ông đã xuất bản tác phẩm lớn của mình: *Lôgích học trong khám phá khoa học* (la logique de la découverte scientifique - 1935). Năm 1937, bị buộc phải di cư, ông sang New Zealand và lưu trú tại đó đến năm 1945. Vào thời điểm đó, một người bạn, Friederik von Hayek vận động cho ông một ghế giáo sư lôgích học và phương pháp luận khoa học tại trường kinh tế Luân Đôn, một trường rất danh giá. Ông dạy ở đó, cho đến năm 1969, và trong thời gian đó đã được Nữ hoàng Anh phong tước quý tộc, đồng thời ông cũng được thỉnh giảng ở Đại học Luân Đôn và nhiều đại học lớn ở Hoa Kỳ.

PHỎNG ĐOÁN VÀ PHẢN BIỆN

(Conjectures et Réfutations) - 1985

Những bài tiểu luận và hội thảo (Essais et Conférences) được tập hợp trong *Phỏng đoán và Phản biện* trình bày một tri thức luận khoa học, nó là một lý thuyết về sự phát triển khoa học. Đối với Popper khoa học tiến bộ nhờ những dự tưởng (anticipations) không thể chứng minh một cách tiên thiên, chúng là những phỏng đoán. Những phỏng đoán này sẽ được kiểm tra nghĩa là phải trải qua thử thách của những phản biện. Những phỏng đoán sẽ còn được giữ lại với tư cách là những giả thuyết để làm việc bao lâu mà những trắc nghiệm kia còn thất bại, nhưng chúng không bao giờ có thể được thiết lập một cách chắc chắn. Khoa học không phải là vương quốc của sự chắc chắn; những lý thuyết khoa học chỉ cho chúng ta những tiếp cận chân lý, chúng dĩ nhiên phải nhường chỗ (như lịch sử khoa học xác nhận điều đó) cho những tiếp cận chính xác hơn. Tính thuần lý của khoa học hệ tại chính ở khả năng kiểm soát phê phán những lý thuyết, suối nguồn của tiến bộ.

Giới tuyến giữa khoa học và phi khoa học (La démarcation entre science et non_science).

Bản văn sau đây, trích từ chương dành cho sự phân tuyến giữa khoa học và siêu hình học, tranh luận về ý tưởng cho rằng những khoa học chỉ được đặt nền tảng trên sự quan sát và phương pháp quy nạp. Popper cho những phản thí dụ trước khi đề xuất tiêu chuẩn sau đây: một lý thuyết là khoa học nếu nó có thể trắc nghiệm và vậy là, cuối cùng, có thể bị phản bác. Popper tố cáo là nguy tạo không chỉ chống lại chủ nghĩa kinh nghiệm cổ điển (Locke, Berkeley, Hume) mà còn chống lại chủ nghĩa tân thực chứng (le néo - positivisme) của câu lạc bộ thành Vienne, trường phái này cho rằng tính khả chứng thực nghiệm (la vérifiabilité empirique) là điều kiện tất yếu để cho một phát biểu có một ý nghĩa và có thể

có một phận vị khoa học (un statut scientifique).

Vào năm 1919, lần đầu tiên, tôi đã chạm trán vấn đề phải vạch ra một giới tuyến giữa những phát biểu và những hệ thống phát biểu mà người ta có thể, một cách chính đáng, quy chiếu về khoa học thực nghiệm và những phát biểu mà người ta có thể định tính là "ngụy khoa học" (pseudo - scientifiques) hay, trong một số bản văn là "siêu hình" hay là thuộc về lôgích học và toán học thuần túy.

Vấn đề này đã làm động não nhiều triết gia từ thời Bacon, nhưng tôi chưa thấy nó được định thức một cách hiển ngôn. Ý tưởng được quảng bá rộng rãi nhất đó là khoa học được đặc trưng bởi cơ sở quan sát và bởi phương pháp quy nạp, trong khi mà những thứ ngụy khoa học và siêu hình học được định nghĩa bởi phương pháp tư biện hay, như Bacon nói, bởi sự kiện chúng cho phép những dự phóng tinh thần (anticipations mentales) can thiệp, nghĩa là một loại yếu tố hoàn toàn giống như giả thuyết.

Tôi không bao giờ có thể thừa nhận một biểu thị như vậy. Những lý thuyết vật lý hiện đại, nhất là lý thuyết của Einstein (mà người ta bàn luận sôi nổi khắp nơi vào năm 1919) thì cực kỳ là tư biện và trừu tượng và chúng có một tương quan rất xa với "cơ sở quan sát" mà người ta có thể gán cho chúng. Những toan tính khác nhau nhằm chỉ ra rằng những lý thuyết này, ít hay nhiều trực tiếp đều được xây dựng trên những quan sát, có vẻ như thế. Và Bacon từng đưa ra những phản biện chống lại hệ thống Copernic, dưới lý do là "hệ thống đó bạo hành với các giác quan của chúng ta một cách vô ích". Vậy mà, nói chung, những lý thuyết vật lý ngay cả những lý thuyết thoả đáng nhất, vẫn luôn giống với "những dự tưởng của tinh thần" mà Bacon bác bỏ.

Đàng khác, nhiều loại mê tín và những phương thuật bình dân (cho việc gieo giống, chẳng hạn) được tập hợp trong những quyển lịch thư hay những quyển đoán điềm giải mộng, thì có tương quan nhiều hơn với sự quan sát và thường phát sinh từ, một cách không thể phủ nhận, những tiến trình gần với những phương pháp quy nạp. Nhất là những chiêm tinh gia vẫn luôn viện cớ rằng "khoa học" của họ dựa trên những cứ liệu quy nạp dồi dào. Có lẽ những cao vọng đó thiếu cơ sở, nhưng chưa bao giờ người ta nghĩ đến việc làm mất giá khoa chiêm tinh bằng cách tiến hành một cuộc thám cứu phê phán những cứ liệu quy nạp được nói đến. Vậy mà bộ môn này vẫn không vì thế mà không bị bác bỏ bởi khoa học hiện đại, bởi vì nó không đáp ứng các lý thuyết và các phương cách được chấp nhận.

Vậy là hình như cần có thể vận dụng một tiêu chuẩn phân tuyến khác. Và tôi đã đề xuất (ngay đầu tôi đã đợi nhiều năm trước khi cho ra mắt những ý tưởng này) về chuyện này, nên coi là tiêu chuẩn, đối với một hệ thống lý thuyết, khả tính bị bác bỏ hay vô hiệu hoá. Theo quan niệm này, mà tôi luôn tiếp tục bảo vệ, một hệ thống chỉ được coi là khoa học nếu nó công thức hoá những khẳng định có thể đi vào xung đột với một vài quan sát. Những toan tính nhằm gây ra những xung đột loại này, nghĩa là nhằm phản biện hệ thống, thực ra cho phép trắc nghiệm nó. Có thể được trắc nghiệm, nghĩa là có thể bị phản biện, và đặc tính này vậy là có thể dùng, theo cùng cách, làm tiêu chuẩn phân tuyến.

Quan niệm này nhìn thấy trong vận động phê phán (la démarche critique) đặc tính cốt yếu của khoa học. Như vậy nhà bác học phải nghiên cứu những lý thuyết dưới khía cạnh chúng có thể được khảo sát theo cách phê phán: ông tự hỏi những lý thuyết này có sẵn sàng để chịu phê phán theo mọi cách và, trong trường hợp đó, chúng có đủ sức đề kháng lại hay không. Chẳng hạn, lý thuyết của Newton, tiên đoán một vài khía cạnh trong tương quan với những định luật của Képler (vì sự tương tác giữa các hành tinh) trong khi mà những khía cạnh này chưa từng được quan sát. Do vậy lý thuyết này bị phơi bày cho những mưu toan phản biện mà sự thất bại của chúng [những mưu toan phản biện] sẽ có nghĩa

là sự thành công của lý thuyết này. Lý thuyết của Einstein cũng từng được trắc nghiệm theo cách tương tự. Và thực tế là, mọi trắc nghiệm hiệu quả tạo thành những mưu toan phản biện. Chỉ khi một lý thuyết chịu đựng được những thử thách này người ta mới có thể khẳng định rằng nó đã được xác nhận hay thêm vững chắc bởi kinh nghiệm [...]

Những nhận định này chỉ ra rằng tiêu chuẩn phân tuyến không thể xác định rạch ròi, dứt khoát, và phải chấp nhận nhiều mức độ khác nhau. Trong các lý thuyết thì một số có thể được trắc nghiệm kỹ lưỡng, số khác rất khó để có thể được trắc nghiệm tinh tường, số khác nữa sẽ bất khả suy trắc. Những lý thuyết sau cùng này không gây hứng thú cho những nhà nghiên cứu các khoa học thực nghiệm. Ta có thể cho là chúng thuộc về lãnh vực siêu hình.

Karl POPPER, *Phỏng đoán và phản biện*, tr. 376 - 378

SERRES

(Sinh năm 1930 -)

Sinh ở Agen năm 1930, Michel Serres vào trường hải quân năm 1949 rồi vào trường Cao đẳng Sư phạm năm 1952. Ông đậu Thạc sĩ Triết học năm 1955 và năm, 1968 bảo vệ luận án Tiến sĩ Quốc gia về Leibniz. Ông lần lượt dạy ở Clermont - Ferrand, Paris VIII - Vincennes, Paris I và từ 1970, ở Hoa Kỳ nơi ông được phong Giáo sư thực thụ (Full Professor) ở Đại học Stanford từ 1984. năm 1990, ông vào hàn lâm viện Pháp. Tác giả của nhiều công trình không chỉ giới hạn trong lãnh vực tri thức luận hay lịch sử khoa học, Michel Serres, cũng là tổng biên tập cho bộ Toàn tập triết học bằng tiếng Pháp (Corpus de philosophie en langue française) cho đến ngày nay đã ra được 80 quyển. Những tác phẩm chính của ông là : Hệ thống của Leibniz và những mô hình toán học của nó (le système de Leibniz et ses modèles mathématiques), Hermès, I, II, III, IV, V, Khế ước tự nhiên (Le Contrat naturel).

HERMÈS HAY SỰ TRUYỀN THÔNG

(Hermès ou la communication)

Hermès hay sự truyền thông, quyển đầu trong bộ năm quyển, tập hợp mười bài viết chung quanh ý tưởng là "sự trừu tượng hoá cao nhất phát sinh từ một yêu cầu gay gắt về sự truyền thông tốt nhất có thể". Sự truyền thông này được thiết lập trên một hậu thuẫn toán học, căn cứ vào sự kiện là hình thức hoá tức là loại bỏ cái ngẫu nhiên và cái ngoại tại (formaliser c'est éliminer l'accidentel et l'extrinsèque), là loại bỏ những tạp âm lèo xào. Quyển thứ nhì, Giao thoa (L'Interférence) là mộ bài ca tụng Gaston Bachelard: ông thử tìm cách định nghĩa cái "tân tinh thần khoa học mới" (le nouveau nouvel esprit scientifique). Như là nét đáng chú ý nhất, ông nhậ ra sự lưu thông những phương pháp và những kiểu mẫu trong tất cả các bộ môn khoa học. Một hậu quả từ đó là sự đồng phối những chiến lược khác nhau để giải quyết những vấn đề. Nơi cung cấp chủ đề cho bản văn được chọn dưới đây.

Giao thoa lý thuyết (L'interférence théorique)

Từ nay khoa học đặt ra những vấn đề mà nó chỉ có thể hy vọng giải quyết với cái giá là sự đồng phối tổng lực mọi phương tiện chiến lược của nó. Trên mặt trận phát minh, mọi binh đoàn của kiến thức đều cảnh giới, rồi bất thành lĩnh tập trung vào một điểm xung kích mà cả thành trì kiến thức cùng cố thủ.

Vấn đề khoa học không còn là chướng ngại vật đơn độc dựng lên trước sự thống nhất phương pháp, chướng ngại vật cần vòng quanh, cần vượt qua, cần xô ngã. Phương pháp đi từ chiến thuật đến chiến lược: vấn đề được thám cứu từ mọi điểm của cánh chong chóng gió. Không còn con nhân sư đặt câu hỏi, ở khúc quanh của con đường, mà tôi phải, một mình, rút lấy kiến thức của nó bằng cách vận dụng mọi tài trí, mưu thuật của mình. Vấn đề khoa học là một cuộc hỏi lẫn nhau của liên minh chủ thể đối với con quỷ ranh ma chính là cả thế giới này: nó không ở trước mặt tôi, nó bao bọc chúng ta và chúng ta thám cứu nó, chúng ta lặn sâu xuống đó hay nó bị vây bọc bởi cái đồ hình phức tạp của mê cung bách khoa thư. Đến nỗi rằng nếu chính cái mê cung gây xao xuyến và đặt ra những vấn đề thì cũng chính thế giới đặt ra những vấn đề và giải quyết chúng bằng sức mạnh cao cả của mình. Đối tượng của khoa học tăng trưởng, một cách tương ứng, về tiềm năng, và cách đặt vấn đề của nó tăng trưởng về tính khái quát. Vấn đề khoa học bỗng nhiên vươn lên cao lớn đến tầm phẩm giá phổ quát mà xưa kia chỉ được công nhận đối với vấn đề triết học...

Đây là những vấn đề ngày xưa bị khu trừ bởi giới hạn thực chứng của cái tại sao, hoặc bởi những phân biệt theo kiểu Bergson, đây là những vấn đề phổ quát, hay tiệm cận với lãnh vực của chủ thể năng tư và năng nghiệm (le sujet pensant et expérimentant) chúng là những thể tương ứng (des corrélats) riêng của bộ bách khoa thư khoa học trong tư cách là thể. Bách khoa thư liên tham chiếu hay là môi trường mới của tư biện.*

Michel SERRES, Hermès II ou l'Interférence, tr.32 - 34

** Nguyên văn: "L'encyclopédie interréférée ou le nouveau lieu de la spéculation". Còn ý nghĩa câu này là gì? Các tác giả quyển Philosophes & Philosophie khi trích dẫn bản văn này chẳng cho ta một chú thích nào. Người dịch tự thấy mình cũng chỉ hiểu rất lơ mơ nên không dám lạm bàn. Vậy xin để quý bạn đọc ... tự tìm hiểu vậy.*

Cơ học lượng tử

(la mécanique quantique)

Người ta gọi là cơ học lượng tử cái lý thuyết cho phép nhận ra cách ứng xử của vật chất và của ánh sáng trong mọi trường hợp mà ta không thể bỏ qua sự can thiệp của một hằng tổ phổ quát h gọi là hằng tổ Planck (constante de Planck) hay lượng tử hành động (quantum d'action). Điều kiện này trên lãnh vực định nghĩa cơ học lượng tử chỉ ra rằng vấn đề không chỉ là một lý thuyết thích nghi với những hiện tượng cực vi mà đối với chúng, lý thuyết này sẽ kéo dài những định luật của cơ học và điện từ học cổ điển. Có những hiện tượng lượng tử vĩ mô và cơ học lượng tử là một hệ thống mạch lạc và tổng quát của những khái niệm, dựa trên những nền tảng rất khác với những nền tảng của hệ thống khái niệm đặc trưng của vật lý cổ điển xưa kia. Cơ học lượng tử, được hình thành trong khoảng 1900 đến 1927, hiện nay là nền tảng cho mọi hiểu biết về vật chất và những nguyên lý của nó vẫn còn hiệu lực trong một thang rất rộng của vật lý hạt nhân, vật lý các hạt cơ bản; vài năm nay nó cũng giữ vai trò rất quan trọng đối với vật lý thiên thể.

Về phương diện lịch sử, từ ngữ cơ học lượng tử xuất hiện năm 1924 - 1925 và được công nhận rộng rãi năm 1927 nhân Hội thảo Solvay lần thứ năm tổ chức tại Bruxelles để chỉ việc tổng hợp ba chủ nghĩa hình thức riêng biệt, cả ba đều được khởi thảo trong hai năm trước đó: cơ học ma trận (la

mécanique matricielle) của Werner Heisenberg, Max Born và Pascual Jordan; cơ học ba động (la mécanique ondulatoire) của Erwin Schrödinger và lý thuyết biến đổi (la théorie des transformations) của Paul Dirac. Từ thời điểm đó, cơ học ba động được trình bày như một lý thuyết thống nhất và được trang bị một cách giải thích vật lý nhờ những tương quan bất định (les relations d'indétermination) do Heisenberg đưa ra công thức, nhờ cách kiến giải thống kê (l'interprétation statistique) do Max Born và Wolfgang Pauli đề xuất và nhờ khái niệm tính bổ sung (la notion de complémentarité) do Niels Bohr khởi thảo.

Như thế những nghiên cứu đưa đến cơ học lượng tử đáp ứng một vấn đề đặt ra từ cuối thế kỷ XIX: làm thế nào để mô tả (một cách toán học) cơ cấu bên trong của nguyên tử, mà người ta đã khám phá rằng nó không phải là không phân chia được nữa, mà được tạo thành bởi những điện tích cơ bản, gọi là électrons? Khó khăn đến từ chỗ là mọi cách biểu thị được đề xuất đều thất bại trong việc giải thích cái mà người ta đã biết về đề tài tính bền vững của các nguyên tử, về kích thước và về những đặc tính hoá học của chúng một cách phù hợp với những nguyên lý của cơ học thuần lý và của điện từ học. Vậy mà những nguyên lý này là những cơ sở của vật lý và chúng có một sự mạch lạc và một sức mạnh giải thích phi thường trong lãnh vực vĩ mô.

Nhà vật lý Đan Mạch Niels Bohr thực hiện một tiến bộ phi thường trong vấn đề này vào năm 1913, khi ông mới hai mươi lăm tuổi, lúc đó ông có ý tưởng hợp nhất ba giả thuyết khác nhau mà vào thời đó còn xa mới được các nhà vật lý chấp nhận. Vấn đề, một đằng, là giả thuyết về một cơ cấu hành tinh của nguyên tử do Ernest Rutherford đề xướng vào năm 1911 (một nhân với những électrons chuyển động trên những quỹ đạo hình ellipse khép kín), tiếp theo là giả thuyết về sự tồn tại của một yếu tố bất liên tục cốt yếu trong mọi tương tác giữa vật chất và sự chiếu sáng do Planck đề xuất năm 1900 rồi bởi Einstein năm 1905 (sự hiện diện của hằng số Planck lượng hoá tương tác: $E = h\nu$); và cuối cùng giả thuyết về tính bất liên tục nền tảng trong những quang phổ phát và thu của một sự chiếu sáng bởi một nguyên tử, do Balmer gợi ý từ 1885, rồi bởi Rydberg và Ritz. Kết quả từ cách lập luận của Bohr đưa đến điều người ta gọi là nguyên tử của Bohr, nó biểu thị một đoạn tuyệt sâu xa với vật lý cổ điển.

Vai trò của Bohr cũng sẽ không kém quan trọng sau đó. Trong mười hai năm, từ 1913 đến 1925, Bohr suy nghĩ không ngừng về vấn đề sự khác biệt chính xác nó phải tồn tại giữa vật lý cổ điển và những định luật - còn phải khám phá - về chuyển động của các électrons. Mô hình năm 1913 của nó đã nhận được sự hậu thuẫn thực nghiệm rất mạnh trong trường hợp nguyên tử hydro nó chỉ có một électron; nhưng vấn đề là mở rộng sự thành công này đến những hệ thống có nhiều électrons. Bohr, người luôn suy tư bằng những khái niệm cơ bản, tìm đủ mọi cách khả thi để hiểu, để mô tả, để hình thức hoá tương quan giữa lý thuyết lượng tử với cơ học và với điện từ học. Khi ông thành lập viện Vật lý lý thuyết ở Copenhagen năm 1921, là nhằm mục đích phát triển những nghiên cứu của vật lý nguyên tử bằng cách cộng tác với số lượng đông nhất có thể được các nhà vật lý, được đào tạo ở những trường phái khác nhau và do vậy có thể có những quan điểm khác nhau về cái mà Bohr gọi là điều bí ẩn (l'énigme). Năm 1922 Bohr làm quen với Heisenberg và Pauli, những người sẽ trở thành các phụ tá của ông và sẽ là trong số những người sáng lập cơ học lượng tử chính danh. Sau sự khám phá ba chủ nghĩa hình thức mà ta đã nói ở trên, Bohr dành mọi công sức cho việc thanh lọc cái tình huống hoàn toàn mới được tạo ra từ quan điểm định nghĩa đối tượng vật lý.

Cơ học lượng tử quả thật đã đem lại một đảo lộn toàn diện trong cách xác định đối tượng và cách suy tư về thiên nhiên. Trong vật lý cổ điển, một đối tượng - một hệ thống vật chất - được xác định bởi một

số thông số nào đó cho phép một mô tả được coi như toàn diện về trạng thái nguyên thủy của nó vào một thời điểm nào đó. Sự xác nhận thuyết tất định hệ tại chỗ đặt ra rằng có một quy luật tiến hoá nó cho phép tiên báo từ sự mô tả toàn diện này, tình trạng của hệ thống vật chất ở một lúc khác. Trong chủ nghĩa hình thức toán học của cơ học phân tích cổ điển, sự xác nhận này phản ánh sự kiện là những định luật tiến hoá được diễn tả trong những phương trình vi phân. Trong vật lý lượng tử sự khó khăn đến từ chỗ ta không thể xác định, với sự chính xác như mong muốn, những giá trị của các thông số chúng mô tả tình trạng nguyên thủy của một hệ thống. Điều đó là bất khả bởi vì chính hành vi quan sát một hệ thống đem đến một sự nhiễu loạn cho hệ thống này mà người ta không kiểm soát được. Do vậy, sự mô tả tình trạng nguyên thủy của hệ thống không bao giờ hoàn toàn; đó là ý nghĩa những tương quan bất định của Heisenberg. Những tương quan này không hề là sự diễn tả một giới hạn với sự chính xác của những đo lường vật lý. Chúng chỉ diễn tả giới hạn hiệu lực của việc sử dụng những khái niệm của vật lý cổ điển và việc bỏ đi tính nhân quả trong thực tế là sự bỏ đi một loại hình thức hoá những hiện tượng nó nói lên đặc trưng của vật lý cổ điển.

Cũng thế, vấn đề chẳng hề đơn giản từ quan điểm triết lý bởi ta phải hiểu những hậu quả của việc biến đổi cách thức mà vật lý khách thể hoá, những hiện tượng mà chúng biến đổi thành những đối tượng của tri thức. Vật lý cổ điển xem xét hai loại đối tượng, những hạt và những sóng, và gán cho chúng những đường kinh đường vĩ, những đạn đạo tuyến, những tiến hoá nhân quả. Trong vật lý lượng tử, các đối tượng không phải là sóng cũng không phải là hạt, và ngay cả khái niệm đạn đạo tuyến (trajectoire) cũng mất đi mọi ý nghĩa trực quan. Cơ học lượng tử khước từ điều mà các nhà vật lý Đức gọi là Anschaulichkeit nghĩa là tính cách trực quan của một lý thuyết vật lý nó giả thiết khả năng một sự biểu thị những hiện tượng tự nhiên trong không gian và thời gian bình thường. Thực tế là các đối tượng được tạo dựng như những đơn vị trừu tượng với sự hội tụ những kết quả thống kê nhận được trong những điều kiện thực nghiệm khác nhau, đôi khi bất tương dung và chính những định luật của thiên nhiên cũng là những định luật thống kê. Năm 1927 Bohr đã đề xuất ý niệm gọi là tính bổ túc (la complémentarité) mối tương quan tồn tại trong vật lý lượng tử giữa những khái niệm cổ điển mà việc sử dụng đồng thời trở nên mâu thuẫn nếu người ta muốn áp dụng chúng vào những tiến trình của một hạt. Theo quan điểm của ông, tính bổ túc diễn tả một trạng thái kép của sự vật: một đằng, những khái niệm của vật lý cổ điển không còn có thể được dùng theo cách đơn nghĩa như là diễn tả những đặc tính của các đối tượng bản thể thường trực; đằng khác, không một diễn từ nào có thể bỏ qua những khái niệm này và sự neo chặt của chúng vào ngôn ngữ thường ngày, bởi vì sự biểu thị của chúng ta về những kết quả kinh nghiệm vẫn còn là một biểu tượng trong không gian và thời gian bình thường. Việc đưa vào công trình tính bổ túc đối với Bohr như vậy là đem xếp bên cạnh nhau những quan điểm khác nhau để đi đến chỗ nói về các đối tượng, những vật quy chiếu đơn thuần của những biểu tượng toán học của lý thuyết lượng tử, mà bản thân chúng không thể được giải thích trong hình học bình thường.

Catherine CHEVALLEY.

MARCEL

(1889 - 1973)

Gabriel Marcel (1889 - 1973) cùng với Karl Jaspers thuộc nhóm người thứ hai trong những triết gia hiện sinh. Trái với Heidegger và Sartre, cả hai cùng có điểm đặc trưng là không những chỉ nhận có siêu việt thể "theo chiều ngang" mà còn cả siêu việt thể "theo chiều dọc" (nghĩa là hướng về Thượng

đề), và thêm nữa, họ bác bỏ một hữu thể luận theo nghĩa cổ điển và không nhờ đến sự phân tích duy lý và chỉ đồng ý với những mô tả tự do về kinh nghiệm hiện sinh. Lập trường của Marcel là chống đối mãnh liệt tính cách hệ thống đến nỗi các quan điểm khó mà tập thành hơn bất cứ một triết gia hiện sinh nào. Quả thực, chưa có ai thành công trong việc làm này. Vì lý do đó và cũng bởi Marcel chỉ đưa ra một phát biểu sơ về tác phẩm chính của ông (Thăm sát tính thể của đời sống tâm linh), tác phẩm dành cho việc đưa ra một cố gắng hệ thống hoá; tốt hơn là nên khái thuật triết lý của ông giới hạn trong những điểm chính yếu thôi, mặc dù tầm quan trọng, lớn lao của nền triết học này.

Xét theo thời gian thì Marcel là người đầu tiên trong những triết gia hiện sinh đương thời. Ngay từ năm 1914 ông đã đề ra những thể tài hiện sinh trong bài báo của ông nhan đề (Existence et objectivité). Trong trường phái này, có lẽ ông là người gần Kierkegaard nhất, nhưng ta phải ghi nhận rằng ông đã khai triển quan điểm căn bản của mình trước khi được đọc Kierkegaard. Những đường nét phát triển của ông, như được trình bày trong hai tập "nhật ký siêu hình" (Journal métaphysique, 1914 - 1917, và Être et Avoir, 1918 - 1933), song hành với những đường nét của Kierkegaard. Cũng như khởi điểm của Kierkegaard là chống đối Hegel, Marcel cũng thế, sau khi đã nghiên cứu cặn kẽ những nhà tân chủ Hegel ở Anh, và nhất là Royce (La métaphysique de Royce, 1945), ông thoát khỏi duy tâm luận dần dần để đi đến một thứ triết học chủ quan, hiện sinh. Ông bắt đầu với quan điểm rằng, để trả lời cho câu hỏi về hiện hữu của Thượng đế, trước tiên không thể không xác định cho rõ khái niệm về hiện hữu. Những nghiên cứu của ông về chủ đề này dẫn ông đến chỗ kiến lập một thứ triết học "cụ thể". Rồi thì, Marcel quay về Công giáo và ngày nay ông là một trong những phát ngôn viên công giáo quan trọng ở Pháp. Tuy nhiên, ông giữ lập trường tiêu cực đối với triết học công giáo cổ truyền, nhất là chủ thuyết Thomas. Năm 1949 ông nhận chức giảng sư Gifford, một vinh dự lớn nhất của một triết gia và chỉ một số ít triết gia Đại lục nhận được (trong số đó có Hans Driesch, Étienne Gilson, Karl Barth). Không khác gì Sartre, Marcel không trở thành một giáo sư ở đại học. Nhưng qua sự tiếp xúc rộng rãi với thế hệ trẻ, ông đã gây ảnh hưởng quan trọng trên tư tưởng Pháp và ngày nay là một trong những triết gia nổi tiếng nhất ở Âu châu.

TÒN TẠI VÀ SỞ HỮU (Être et Avoir)

Marcel chủ trương rằng thể đối vật và hiện hữu là hai chiều hoàn toàn khác nhau của thể tính. Điều này được thấy rõ nhất trong vấn đề căn bản: hiện thân (Incarnation). Mỗi tương quan giữa xác tôi và tôi không thể được mô tả như là là (être) và có (avoir). Tôi là thân xác tôi, nhưng tôi không thể đồng nhất mình với nó. Vấn đề hiện thân đã dẫn Marcel đi đến chỗ phân biệt rõ ràng giữa nghi đề (Problème) và huyền thể (mystère). Một nghi đề quan hệ cái gì hoàn toàn ở phía trước tôi, cái mà tôi có thể nhìn với tư cách một quan sát viên; trái lại, huyền thể là "cái mà tôi dấn thân (engagé) vào", như thế, tự bản chất, nó không thể hiện hữu ở ngoài tôi. Chỉ có những huyền thể là thuộc triết học, và như thế triết học phải là siêu khách quan, cá biệt, bi kịch và bi tráng nữa. "Tôi không làm chứng cho một hí kịch", Marcel hay gọi lại hằng ngày lời nói này cho ký ức. Ông nói, khả tính của tự tử là khởi điểm của một siêu hình học chân thực. Một siêu hình học như thế nhất định không phải là duy lý, cũng không phải là trực giác: nó là sản phẩm của loại phản tư hạng thứ (réflexion seconde).

Marcel chưa đưa ra nền siêu hình học này nhưng ông đã phác họa phương pháp của nó. Nó phải đưa ra một giải pháp cho nhu cầu căn bản của thể luận: phải có thể tính; phải có cái gì mà người ta không thể giải quyết bằng một phân tích, hơi giống như tâm lý học "giải thích" các hiện tượng tâm thể. Chắc chắn có thể tính, có cái "là", thực tại huyền nhiệm của cái "Tôi là" (không phải cogito ergo Sum) bảo

đảm nó cho chúng ta. Như thế người ta khắc phục sự đối lập của chủ và khách, duy thực và duy tâm. Thực tại con người tự bộc lộ như là thực tại của một homo viator (người lữ hành) một thể tính luôn luôn biến dịch; một nền triết học nào mà ngộ nhân chân lý này, mà toan cắt nghĩa con người bằng một hệ thống, triết học ấy không thể lý giải được con người.

Chính do sự nhận xét về những tương quan của con người, về thực tại phù hợp với những phán đoán của người thứ hai, tức là "Anh", nhận định ấy cho phép ta lý giải thể tính con người. Những tương quan phi đối tượng của cái Anh này là những tương quan sáng tạo, vì qua chúng, tôi tự tạo và đồng thời giúp tha nhân tự tạo tự do tính của nó. Ở đây, Marcel gần với Martin Buber (*1878), triết gia Do thái, người đã chủ trương tương tự những điều này trước cả Marcel. Trung tâm của những tương quan ngôi thứ hai này là thành tính (fidélité): con người trung thành khi tự tạo trong tự do tính; thành tính xuất hiện như một hiện thân của thực tại cao đẳng và tự do. Hy vọng lại còn căn bản hơn thành tính vì thành tính được xây trên hy vọng. Theo Marcel, hy vọng có một tầm mức thể luận: nó chứng tỏ rằng sự chiến thắng của tử diệt tính (mortalité) chỉ là ngoại ảnh và không phải sự kiện chung kết. Marcel coi thuyết hy vọng của mình như là kết quả quan trọng nhất trong công trình của mình. Ở đây, ông hoàn toàn tách rời khỏi Sartre và Heidegger, và hình như cả Jaspers nữa.

Cái con người "Anh" cũng có thể bị khách thể hoá và trở thành "Nó". Nhưng có một giới hạn xác định cho điều này, mà phía sau đó hiện diện một cái Anh tuyệt đối không thể bị biến thành một đối tượng được, đó là Thượng đế. Không thể minh chứng hiện hữu của Thượng đế bằng những đường lối duy lý; người ta gặp gỡ Thượng đế trên cùng bình diện tha nhân, trên bình diện cái Anh, trong tình yêu và sự ngưỡng vọng bằng sự tham dự vào thể tính chân thực, sự tham dự có lẽ là bắt đầu ngay với những vấn đề triết học.

Huyền nhiệm của hữu thể (Le mystère de l'être)

G.Marcel thường tránh dùng tiếng "vấn đề" (problème); khi bàn tới thực thể áo tàng, suy niệm về bản thể u uyên, Marcel dùng tiếng "Huyền nhiệm của/ huyền lý của ..." (le mystère de ...) hay "Kỳ bí của" (l'énigme de ...). Ông muốn đặt lại vấn đề Bản thể hay vấn đề siêu việt thể trong cái khung thăm thăm thâm u của một Huyền_lý_lăng_đăng_sương_tuyết_mơ_mộng (thành ngữ của Bùi Giáng) mà không bao giờ cái Cogito - cái Tôi_suy_tư - có thể đạt tới được, khi đem Bản thể ra mà suy luận, khi nâng nấc đòi hỏi siêu việt thể ra làm đối tượng để thám cứu, làm vấn đề để giải đáp.

** Chú thích của Ng.d. Bản văn sau đây, trích từ tác phẩm Être et Avoir của Gabriel Marcel, chúng tôi mượn bản dịch của nhà thơ_dịch giả Bùi Giáng.*

Chỗ cần phải nói là: giữa một vấn đề và một huyền nhiệm có sự dị sai cốt yếu. Ấy bởi rằng vấn đề là cái gì tôi gặp phải, tôi vấp vào, tôi chạm tới, tôi thấy nó ở trước mặt tôi, và vì lẽ đó, tôi có thể tóm thâu, hay bao quát hay rút gọn và, hay tỉnh lược lại - trái lại "huyền nhiệm" là một cái gì chơi vơi có cả tôi nằm trong đó, có cả cái thân-xác-máu-da-thể-phách-tinh-anh của chính tôi, tham dự vào, và do đó tôi chỉ có thể quan niệm nó như một khu-phận bao-dong tròn trịa nơi đây không còn phân biệt được cái-gì-là-trong-tôi hay cái-gì-là-trước-tôi-hay-ngoài-tôi. Trước sau, trong ngoài hoà làm một vậy. Không có cái phân lìa "sau giờ lạng lẽ nghe chung một, lại có riêng người lại có ta" - Không.

Còn một vấn đề? Nó chịu quyền đàn hạch, kiểm soát của một kỹ thuật thích nghi tùy theo đó mà nó được xác định. Còn một huyền nhiệm? Đã gọi là huyền nhiệm thì nó vượt hết mọi bến bờ, mọi biên

giới của mọi kỹ thuật rình rập hom hem...

Không thể quan niệm một kỹ thuật nào đủ sức khống chế một huyền nhiệm. Tình tự của huyền nhiệm rộng quá, bao la quá, nên đời không biên giới nữa: "yêu giữa đời mà tình ở trong mơ" là nghĩa như vậy. Những cặp tình nhân muôn thuở Dante_Béatrix, Hulderlin_Diotima, đều hiểu cho như vậy cả: huyền lý của ân tình (le Mystère ineffable de l'Amour).

Từ cái kinh nghiệm trực tiếp đó của riêng_lẽ_ân_tình_sâu_kín của cá nhân, con người bước vào Thực Tại Tồn Sinh của Bản Thể, vượt ngoài vòng luật tắc của luân lý thể nhân, ra ngoài vòng thao túng của tư duy theo cái lẽ thường.

Nhưng còn một điều nên nhớ nữa là: phải biện biệt cái Huyền vi và cái bất_khả_tri (le mystère et l'inconnaissable). Tại sao? Phải cẩn thận gắng tránh mọi sự lẫn lộn này. Cái bất khả tri chỉ là một giới hạn biên thủy của cái khả nghi, nếu đem biến làm hiện thực thì ta rơi vào mâu thuẫn. Trái lại, sự chấp nhận lẽ huyền vi là một động tác tích cực của tinh thần, thật sự tích cực trong bản chất, một động tác tích cực đến độ viên mãn phong nhiên, và có lẽ mọi tính cách tích cực của tồn sinh đều phải được xác định một cách nghiêm mật tùy thuộc theo cái động tác tích cực nguyên sơ thăm thẳm ấy.

Đến đây, ta cảm thấy như cõi bờ của tồn sinh bỗng mở rộng trước cái nhãn giới của trực giác phiêu du. Tôi cảm thấy như hồn tôi được một nguồn mệnh mộng tắm gội, tôi được phú bẩm một thiên lương ảo diệu không ngờ, tôi không kịp nhận rõ được ngay, một trực giác êm đềm có lẽ không tự tại, mà phải trải qua những dạng thức kinh nghiệm của tồn sinh để chạm vào mà tự phản xạ để lên hương tràn lan cho mọi vật mọi đồ cùng rủ rê nhau ngân lên linh hồn xuân xanh chói rạng. Cuộc hành trình về Siêu thể, bỗng chan hoà ánh sáng giao thoa như một phản xạ về trên phản xạ, một sự phản xạ "luỹ thừa bậc hai" do đó tư tưởng vươn về chỗ vẫn hồi một trực giác cứ không ngừng di chuyển lênhên đêngh, cứ như tan biến đi chính trong giờ ân cần lịch sử.

Vấn đề hữu thể từ đó sẽ chỉ như là một lối diễn dịch thô sơ (bằng một ngôn ngữ so le thiếu hụt) cả một chân trời huyền nhiệm lai láng khánh vân bay. Và chỉ riêng những kẻ tài hoa lãnh tịch là đủ tư cách để giải đáp trong trầm tư mặc tưởng của nguồn chiêm nghiệm mệnh mộng. Chính Aristote là ông chúa luận lý học mà cuối cùng đã đành thờ dài xin nhường quyền cầu vọng Chân lý cho Nhịch Phiêu Bồng của Sáng Tác Ly Tao (Vĩ Tiết Diệu của Thơ xét ra còn Đạt Lý hơn cái cuộc suu cầu theo phương pháp luận lý khoa trương)...

Gabriel MARCEL, *Être et Avoir*, bản phóng dịch nên thơ

của thi sĩ Bùi Giáng.

SARTRE

(1905 - 1980)

Sinh viên Cao đẳng Sư phạm, rồi thạc sĩ triết học, có thời gian làm giáo sư triết tại Harve, rồi tại Paris, Jean Paul Sartre chẳng bao lâu đã bỏ việc giảng dạy để lao vào nhiều hoạt động khác nhau của một người "trí thức dấn thân" (intellectuel engagé) mà ông góp phần tạo dáng kiêu mẫu, từ chối mẫu văn nhân (homme de lettres) những hoạt động mà việc khởi thảo sự nghiệp triết học và văn học gắn bó

chặt chẽ.

Triết gia, nhà văn, tác giả những khảo luận, bài báo, tiểu thuyết, kịch bản, ngay từ thời hậu chiến, ông đã trở thành - sau khi xuất bản vào năm 1943, tác phẩm triết học Hữu thể và Hư vô - thủ lĩnh không ai chối cãi của trào lưu hiện sinh, người sáng lập (cùng với Maurice Merleau Ponty) tạp chí Thời Mới (les Temps Modernes). Cho đến những năm 1960 và 1970, sau khi phần đầu của bộ Phê bình Lý tính Biện chứng (critique de la Raison dialectique) những sự bày tỏ lập trường của ông xem ra có phần mong manh hơn, biến tấu hơn và bị tranh cãi nhiều hơn, Sartre vẫn không ngừng giữ một vai trò hàng đầu trong đời sống trí thức nước Pháp và trong những cuộc tranh luận lớn về văn học, chính trị và ý thức hệ của thời đại. Tất cả những hoạt động đa dạng này dựa trên một "dấu ấn triết lý" (engagement philosophique) của một triết lý dân thân (philosophie de l'engagement) một triết lý về tự do (philosophie de la liberté); một tự do càng tuyệt đối và bất khả giản lược mà nó biết từ căn cơ bản sinh là phải thoả hiệp và bị ném vào trong cõi trần gian dày đặc và mờ mịt; một tự do có ý thức là "tự do trong hoàn cảnh" (liberté en situation) và do đó bị phơi bày cho mọi hình dung cụ thể của "nguy tín" (la mauvaise foi), của ngộ nhận (le malentendu) của "sự hèn nhát" (la lâcheté) của "sự thoả hiệp" (la compromission) và của những "hàm hồ lưỡng nghĩa" (les ambiguïtés) vốn là số phận của một "hiện hữu" (existence) và của một "thực tại người" (réalité humaine) tự căn cơ đã bị dâng hiến cho tia nhìn của tha nhân (le regard des autres) cho tính không trung thực (l'inauthenticité) và cho những sức nặng lịch sử của cái mà bộ Phê phán Lý tính Biện chứng sẽ gọi là "thực tiễn quán tính" (le pratico_inerte).

Được chuẩn bị bởi những nghiên cứu về "tâm lý học hiện tượng luận" (psychologie phénoménologique) từ cuối những năm 1930 (Tưởng tượng, 1936; Phác thảo một lý thuyết về xúc cảm, 1939...) tác phẩm chính sẽ thành lập, về phương diện hiện tượng học và hữu thể học thế giới quan của Sartre, cũng như bầu không khí tinh thần và trí thức của "thái độ hiện sinh" (l'attitude existentialiste) đó là quyển Hữu thể và Hư vô (1943).

Phần kia trong sự nghiệp triết học của Sartre cốt yếu nằm trong công trình độc đáo biểu thị bởi bộ Phê phán Lý tính Biện chứng (mà quyển đầu ra mắt năm 1960 còn quyển nhì, dang dở, được xuất bản như di tác, vào năm 1985) cũng như trong bộ ba quyển dành cho cuộc đời và sự nghiệp của Flaubert dưới cái tựa Chàng ngốc trong gia đình (L'Idiot de la famille). Trong những tác phẩm cuối cùng này, Sartre phân tích cách thức cụ thể mà tự do của con người tìm kiếm đường đi của nó trong cõi hỗn mang mờ mịt của tồn sinh, của hiện hữu nhập thể, xã hội, lịch sử cụ thể, mà cuối cùng tự do bị "dính bẫy vào" (s'engluer) và bị tiêu tan.

HỮU THỂ VÀ HƯ VÔ

(L'être et le néant) - 1943

Trong bộ Khảo luận hữu thể học hiện tượng luận "đồ sộ này, Sartre phác thảo - đối lại quyển sách lớn của Heidegger, Sein und Zeit (Hữu thể và Thời gian) - trong một ngôn ngữ bạo liệt và mới mẻ, một thế giới quan (une vision du monde) và một "phong cảnh hữu thể học" (un paysage ontologique) độc đáo, nó sẽ tạo thành tấm màn phong và bầu khí quy chiếu cho mọi thái độ của con người thời hiện đại đối với đời sống, với chính mình và với tha nhân: đó là chủ nghĩa hiện sinh (l'existentialisme). Quyển sách phân tích - trong một ngôn ngữ và một nguồn hứng, hữu thể học gây xôn xao cả một thời đại - cái cách thế hiện hữu lạ lùng của ý thức như là tiềm năng phi thực tại, tự do và hư vô hoá (néantisation), như là không biết bằng cách nào, trong sự dày đặc mờ đục và chà đạp của sự vật và dưới áp lực hiện

hữu đầy ấn tượng của vật tự thân (l'en-soi).

Ở đó ý thức chẳng gì khác hơn là một thứ "phá sức nén hữu thể" (décompres-sion d'être), nó không thuộc về vật giới (l'ordre des choses) và theo nghĩa này nó chẳng là gì cả: một hư vô (un néant). Do đó mà tựa đề của tác phẩm là: L'Être tức là vật tự thân (l'en-soi) ù lì và không thể xuyên thấu của sự vật, mà hư vô của hữu thể (le néant d'être) không thể nắm bắt của ý thức bị dính bẫy vào trong siêu việt tính bất khả giản lược của nó đối với sự vật chúng chỉ là sự vật, ý thức là một tự do nó chính là không là gì cả, bởi vì trong nó "hiện hữu có trước yếu tính" (l'existence précède l'essence). Ý thức, vốn có cách thức hiện hữu đặc thù của thể tự quy (le pour-soi) không vì thế mà, do thân phận thực tại người của nó, kém bị dăng hiển (cho đến buồn nôn) cho những sức nặng của vật tự thân (trong sự nhập thể, trong kiện tính, trong sự khách thể hoá bởi tia nhìn của tha nhân, giữa lòng "hữu thể _hướng_ tha" - l'être_pour - autrui), tuy vậy lại chẳng bao giờ có thể tìm được lý do khoan miễn (trong nguy tín - mauvaise foi) cho một trách nhiệm không thể khước từ: trách nhiệm bởi đó, con người, vào mỗi khoảnh khắc, biết rằng mình "bị lên án phải tự do" (l'homme se sait "condamné à être libre").

Giữa "chủ nghĩa hiện thực" và "chủ nghĩa duy tâm": phiên bản của Sartre về việc "quay về với chính sự vật". (Entre réalisme et idéalisme: la version sartrienne du "retour aux choses mêmes")

Quyết định phương pháp luận ban đầu của quyển sách về Hữu thể và Hư vô, quyết định của một thứ "hữu thể học hiện tượng luận" hệ tại chỗ thực hiện, cùng với Husserl và Heidegger, việc trở về với chính sự vật, nghĩa là với những hiện tượng. Để làm điều này, ta phải bám sát vào "cái gì hiện ra" mà không lẩn sâu sang chỗ tư biện về cái gì có thể ẩn tàng bên dưới nó theo lăng kính truyền thống của "chủ nghĩa hiện thực hữu thể học" (réalisme ontologique). Nhưng nguy cơ một cuộc giản quy của hữu thể vào sự xuất hiện đơn thuần là giản quy ipso facto (bằng chính sự kiện đó) - theo kiểu một chủ nghĩa duy tâm, giống như chủ nghĩa duy tâm của Berleley - mọi hữu thể vào cái được tri giác (esse est percipi - être, c'est être perçu). Như vậy ở đây chính Husserl là người chỉ ra con đường nên theo. Bởi vì theo ông, thì hiện tượng, một đảng, hồi tổng trực tiếp về hữu thể của ý thức, và đảng khác, luôn luôn cũng trực tiếp như thế, về vị trí của những đối tượng chúng trong tư cách là những đối tượng của ý thức, vẫn không vì thế mà "ý nghĩa" và "giá trị hữu thể" trong tư cách là những "siêu việt thể" (transcendances) trong thế giới - với một ý nghĩa "tính mờ đục đối với ý thức" (opacité pour la conscience) nó đến với chúng từ chính thế giới, và như vậy chẳng hề là một sự xuất hiện đơn thuần.

Mọi ý thức như Husserl đã chỉ ra, là ý thức về một cái gì (1). Điều đó có nghĩa không có ý thức nào mà không phải là việc đặt vị trí một đối tượng siêu việt (position d'un objet transcendant) (2), hay, nếu người ta thích hơn, rằng ý thức không có nội dung. Phải khước từ những dữ kiện trung lập chúng có thể, tùy theo hệ quy chiếu đã chọn, được tạo thành thế giới hay thành tâm linh. Một cái bàn không ở trong ý thức, ngay cả với tính cách là biểu tượng. Cái bàn ở trong không gian, bên dưới cái cửa sổ v.v... Quả thực hiện hữu của cái bàn là một trung tâm mờ đục đối với ý thức, cần có một biên bản vô tận để kiểm kê toàn bộ nội dung của một vật. Đưa tính mờ đục này vào trong ý thức sẽ là hồi tổng về vô hạn (renvoyer à l'infini) bằng kiểm kê mà nó có thể dựng lên về chính mình, biến ý thức thành một sự vật và khước từ cogito (3). Như vậy, bước đi đầu tiên của một triết học phải là, để khu trừ những sự vật khỏi ý thức và để tái lập tương quan thực sự của ý thức đối với thế giới, đó là ý thức là ý thức đặt vị trí cho thế giới (la conscience est conscience positionnelle du monde). Mọi ý thức đều đặt vị trí ở chỗ nó tự siêu việt để đạt tới một đối tượng, và nó kiệt sức trong chính sự đặt vị trí đó: tất cả cái gì có ý hướng (4) trong ý thức hiện thời của tôi đều hướng về bên ngoài, về cái bàn; mọi hoạt động giám

định hay thực tiễn của tôi, mọi cảm tính của tôi đều tự siêu việt, nhằm đến cái bản và tự dung hoá vào đó. Không phải mọi ý thức đều là tri giác (có những ý thức cảm tính, chẳng hạn) nhưng mọi ý thức năng tri chỉ có thể là tri thức về đối tượng của nó.

Tuy nhiên điều kiện cần và đủ cho một ý thức năng tri trở thành tri thức về đối tượng của nó, là nó ý thức về chính nó như đang là tri thức này. Đó là điều kiện cần: nếu ý thức của tôi không phải là ý thức của ý thức về cái bản, như vậy nó sẽ là ý thức về cái bản này mà không có ý thức về điều đó hay, nếu người ta muốn một ý thức nó không biết chính mình, một ý thức vô thức - điều này quả là vô lý. Đó là điều kiện đủ: chỉ cần tôi ý thức là mình ý thức về cái bản này để cho tôi thực sự có ý thức về nó. Hẳn rồi điều này chưa đủ cho phép tôi khẳng định rằng cái bản này hiện hữu tự thân nhưng tôi có thể khẳng định rằng nó hiện hữu cho tôi.

Jean Paul SARTRE, *Hữu thể và Hư vô, Khảo luận hữu thể học*

hiện tượng luận, t.16.

1. Công thức này diễn tả chính yếu tính của ý hướng tính nơi ý thức.
2. Siêu việt đối với ý thức.
3. Hoạt động của ý thức.
4. Theo nghĩa "ý hướng tính".

Ngụy tín và dối trá (Mauvaise foi et mensonge)

Con người không chỉ là hữu thể bộc lộ ra các sự phủ định trong thế giới; nó cũng là hữu thể có những thái độ phủ định liên quan tới chính nó. Trong phần Dẫn nhập, chúng tôi đã định nghĩa ý thức như là "một hữu thể mà trong sự hiện hữu của nó, hữu thể của nó trở thành vấn đề theo nghĩa là hữu thể này bao hàm một hữu thể khác với chính nó". Nhưng bây giờ, sau khi đã xem xét ý nghĩa của "câu hỏi", chúng tôi cũng viết ra phát biểu như sau: "Ý thức là một hữu thể, mà bản chất của nó là ý thức về sự hư vô của hữu thể nó". Ví dụ trong một sự cảm đoán, con người phủ nhận một tương lai siêu nghiệm. Nhưng sự phủ nhận này không có nghĩa giải thích. Ý thức của tôi không bị giới hạn vào việc xem xét một sự phủ định. Nó tự tạo ra chính nó trong chính da thịt của nó như là sự hư vô hoá một khả thể mà một thực tại con người khác dọi phóng ra như là khả thể của nó. Vì lý do ấy, nó phải xuất hiện trên thế giới như một lời nói Không mà người nô lệ vừa thoát nhìn thấy ông chủ, hay người tù đang muốn trốn thoát nhìn thấy người canh tù đang nhìn mình. Cũng có những người (vd: người trông nom, người giám thị, cai tù) mà thực tại xã hội của họ chỉ là thực tại của cái Không, họ sẽ sống và chết, chỉ có một cái Không. Các người khác để làm cho cái Không trở thành một phần của chính chủ thể tính của họ nên họ thiết lập nhân cách của họ như một sự phủ định vĩnh viễn. Đây là ý nghĩa và chức năng của cái mà Scheler gọi là "con người miễn cưỡng" - trên thực tế là cái Không. Nhưng có những thái độ tinh tế hơn, mô tả thái độ ấy sẽ dẫn chúng ta đi xa hơn vào nội tại tính của ý thức. Sự chiêm biếm là một trong số những thái độ này. Trong chiêm biếm, một người huỷ diệt chính cái mà họ đặt để trong cùng một hành vi; họ khẳng định để phủ nhận và phủ nhận đã khẳng định; họ tạo ra một vật tích cực nhưng vật ấy không có hữu thể nào ngoài sự hư vô của nó. Như vậy các thái độ phủ định đối với bản ngã cho phép chúng tôi nêu lên một câu hỏi mới: Chúng ta phải nói hữu thể của một người mà có khả năng phủ nhận

chính mình là gì? Nhưng chúng tôi không bàn đến thái độ "tự phủ nhận" theo nghĩa phổ quát của nó. Các loại thái độ mà có thể xếp loại dưới tiêu đề này thì quá khác nhau; chúng ta có nguy cơ chỉ giữ lại một số mà thôi. Tốt nhất nên chọn và xem xét một thái độ xác định có tính chất cơ bản đối với thực tại con người và là thứ ý thức mà thay vì hướng sự phủ định của nó ra bên ngoài thì lại quay sự phủ định ấy về chính nó. Thái độ này theo tôi là nguy tín (*mauvaise foi*).

Thông thường nguy tín được hiểu đồng nghĩa với sự sai lạc. Chúng ta nói một người có nguy tín hay một người tự lừa dối mình như là đồng nghĩa. Chúng ta sẽ sẵn sàng nhìn nhận rằng nguy tín là một sự lừa dối chính mình, với điều kiện chúng ta phân biệt sự lừa dối mình với sự lừa dối nói chung. Chúng ta sẽ nhất trí rằng nói dối là một thái độ phủ định. Nhưng sự phủ định này không ảnh hưởng trên chính ý thức, nó chỉ nhắm tới cái siêu nghiệm. Bản chất của nói dối trên thực tế hàm ý rằng người nói dối thực sự có hoàn toàn sự thật mà người ấy đang che giấu. Một người không nói dối về điều mà người ấy không biết; họ không nói dối khi họ truyền bá một sai lầm mà họ là người bị lừa; họ không nói dối khi họ bị lừa. Mô tả lý tưởng của người nói dối sẽ là một ý thức bất chấp đạo lý, khẳng định sự thật trong chính mình, phủ nhận nó trong lời nói, và phủ nhận chính sự phủ nhận. Vậy thái độ phủ định kép này dựa trên sự siêu nghiệm; sự kiện được diễn tả thì siêu nghiệm vì nó không hiện hữu, và sự phủ định nguyên thủy dựa trên một sự thật; nghĩa là dựa trên một kiểu siêu nghiệm đặc thù. Còn về sự phủ định bên trong mà tôi thực hiện song song với sự khẳng định sự thật cho chính tôi, điều này dựa trên lời nói, nghĩa là dựa trên một sự kiện trong thế giới. Hơn nữa, tình trạng nội tâm của người nói dối là tích cực; nó có thể là đối tượng của một phán đoán khẳng định. Người nói dối có ý lừa dối và không tìm cách che dấu ý hướng này với chính mình hay nguy trang sự trong sáng của ý thức; ngược lại, họ cần đến nó khi có vấn đề phải quyết định một thái độ phụ. Nó minh nhiên thể hiện một sự kiểm soát quy phạm đối với mọi thái độ. Còn về ý hướng được phô bày ra bên ngoài về việc nói sự thật ("Tôi không bao giờ muốn lừa dối bạn! Đúng vậy! Tôi thề mà!") - đương nhiên tất cả những điều này là đối tượng của một sự phủ định bên trong, nhưng nó cũng không được người nói dối nhìn nhận như là ý hướng của họ. Nó được đóng kịch, bắt chước, nó là ý hướng của nhân vật mà họ đóng trước mắt người hỏi họ, nhưng nhân vật này, chính bởi vì nó không tồn tại, nên nó là siêu nghiệm. Như thế lời nói dối không đưa vào trong vở kịch cấu trúc nội tại của ý thức hiện tại; tất cả những sự phủ định tạo ra nó đều đụng đến các đối tượng mà do sự kiện này bị loại bỏ khỏi ý thức. Lời nói dối lúc ấy không cần đến một nền tảng bản thể học đặc biệt, và những giải thích mà sự tồn tại của phủ định nói chung đòi hỏi là hợp pháp mà không có sự thay đổi trong trường hợp bị lừa dối. Tuy nhiên chúng tôi đã mô tả lời nói dối lý tưởng; chắc hẳn thường xảy ra chuyện người nói dối ít nhiều trở thành nạn nhân lời nói dối của mình, rằng họ một nửa tin vào lời nói dối ấy. Nhưng các hình thức nói dối thông thường này cũng là những khía cạnh thoái hoá của nó; chúng biểu thị các tình trạng ở giữa sự giả trá và nguy tín. Nói dối là một thái độ của cái siêu nghiệm.

Nói dối cũng là một hiện tượng bình thường của cái mà Heidegger gọi là "Mitsein" ["hiện hữu với" người khác]. Nó giả thiết sự hiện hữu của tôi, sự hiện hữu của Người Khác, sự hiện hữu cho người khác, và sự hiện hữu của người khác cho tôi. Như thế không có khó khăn khi cho rằng người nói dối phải làm cho kế hoạch của lời nói dối hoàn toàn rõ ràng và họ phải có một sự thấu hiểu hoàn toàn về lời nói dối và về sự thật mà họ đang thay đổi. Chỉ cần có một sự lơ mờ chung chung che giấu ý hướng của họ với người khác; chỉ cần người khác có thể coi lời nói dối là thật. Bằng lời nói dối, ý thức khẳng định rằng nó tồn tại tự bản chất như là ẩn giấu đối với người khác; nó lợi dụng tính nhị nguyên bản thể của chính tôi và chính tôi trong con mắt của người khác.

Các kiểu mẫu nguy tín (les types de mauvaise foi)

Nếu chúng ta muốn ra khỏi khó khăn này, chúng ta phải xét kỹ hơn các kiểu mẫu nguy tín và cố gắng mô tả chúng. Mô tả này có lẽ sẽ giúp chúng ta xác định chính xác hơn các điều kiện để có nguy tín; nghĩa là để trả lời câu hỏi mà chúng ta đã nêu lên lúc ban đầu: "Hiện hữu của con người phải là gì nếu họ có khả năng nguy tín?"

Lấy ví dụ về một phụ nữ đã đồng ý đi chơi với một người đàn ông nào đó lần đầu tiên. Cô biết rất rõ ý định của người đàn ông đang nói về cô với những người thân của cô. Cô cũng biết rằng sớm hay muộn cô cũng phải có quyết định. Nhưng cô không muốn nhận ra sự thúc bách; cô chỉ quan tâm tới sự tôn trọng và dè giữ trong thái độ người bạn của cô. Cô không hiểu thái độ này như một cố gắng nhằm đạt được cái mà chúng tôi gọi là "sự tiếp cận đầu tiên"; nghĩa là cô không muốn thấy những khả năng của sự tiến triển tạm thời mà hành vi của anh ta cho thấy. Cô hạn chế thái độ này vào những gì hiện tại; cô không muốn đọc trong những câu anh ta nói với cô điều gì khác hơn là ý nghĩa minh nhiên của nó. Nếu anh nói với cô, "Tôi thấy cô quá hấp dẫn!" cô sẽ gạt bỏ ý nghĩa tình dục trong câu nói ấy; cô gán cho câu chuyện những ý nghĩa trực tiếp của chúng, mà cô nghĩ là những tính chất khách quan. Người đàn ông đang nói chuyện với cô có vẻ thành thật và tôn trọng đối với cô giống như cái bàn tròn hay vuông, giống như bức tường sơn xanh hay xám. Các tính chất được gán như thế cho người mà cô đang nghe thì được cố định giống như các tính chất của sự vật, không có nghĩa gì khác hơn là sự dọi phóng cái hiện tại tuyệt đối của các tính chất vào trong dòng chảy của thời gian. Đó là vì cô không thực sự biết mình đang muốn gì. Cô ý thức sâu xa về ước muốn mình cảm thấy, nhưng cái ước muốn tàn ác và trần trụi có thể làm cô bị xúc phạm và sợ hãi. Thế nhưng cô không cảm thấy thích thú nơi một sự kính trọng mà chỉ thuần túy là kính trọng. Để thoả mãn cô, phải có một tình cảm được dành hoàn toàn cho nhân vị cô - nghĩa là cho tự do hoàn toàn của cô - và là sự nhìn nhận tự do của cô. Nhưng đồng thời cảm giác này phải hoàn toàn là sự ham muốn; nghĩa là nó phải dành cho thân xác cô như một sự vật. Lần này cô từ chối hiểu ước muốn đúng theo bản chất của nó; cô thậm chí không cho nó một cái tên; cô chỉ nhìn nhận nó ở mức độ nó tự vượt qua chính nó để hướng về sự ngưỡng mộ, quý mến, tôn trọng hoàn toàn được thấm nhập vào trong các hình thức tinh tế hơn mà nó tạo ra, tới mức không còn mang dáng dấp của một sức ám và cường độ nữa. Nhưng rồi giả sử anh ta cầm lấy tay cô. Hành vi này của người bạn trai của cô có nguy cơ thay đổi tình hình bằng cách kêu gọi một quyết định tức thời. Để yên tay mình trong tay anh ta là ưng thuận sự vuốt ve, là dần thân. Rút tay ra là cắt đứt sự hài hoà bị khuấy động và chấp chờn đang tạo sự hấp dẫn cho giờ phút ấy. Mục tiêu là trì hoãn lúc quyết định càng lâu càng hay. Chúng ta biết điều gì xảy ra sau đó; cô gãi để yên tay trong tay bạn trai, nhưng cô không nhận ra rằng cô đang rút tay ra. Cô không nhận ra là vì ngẫu nhiên lúc này cô đang hoàn toàn là trí tuệ. Cô kéo người bạn trai lên tới những vùng suy tư tình cảm cao thượng nhất; cô nói về Sự Sống, về cuộc đời cô, cô tự tỏ lộ mình trong khía cạnh cơ bản của mình - một nhân vị, một ý thức. Và trong lần này sự phân cách giữa thân xác và linh hồn được hoàn tất; bàn tay trở nên bất động giữa hai bàn tay ấm áp của bạn trai cô - không ưng thuận cũng không cưỡng lại - một sự vật.

Chúng ta sẽ nói rằng người phụ nữ trẻ này có nguy tín. Nhưng chúng ta thấy ngay lập tức rằng cô sử dụng những phương thức khác nhau để duy trì nguy tín này nơi mình. Cô đã tước mất vũ khí của các hành động của bạn trai cô bằng cách giảm trừ nó về trạng thái hiện tại của nó; nghĩa là về sự tồn tại trong hình thái của hữu thể tự nó. Nhưng cô tự cho phép mình vui hưởng sự ham muốn này theo mức độ mà cô có thể cảm nhận nó không phải như chính bản thể nhìn nhận sự siêu nghiệm của nó. Sau cùng, trong khi cảm giác sâu xa sự hiện diện của chính thân xác mình, cô nhận ra chính mình như là không

phải là thân xác của mình, và cô chiêm ngắm nó như thể nhìn nó từ trên cao xuống như là một sự vật thụ động mà các sự kiện có thể xảy ra cho nó nhưng không thể khơi dậy hay tránh các sự kiện ấy bởi vì mọi khả thể của nó đều vượt ra ngoài nó. Chúng ta thấy có sự thống nhất nào trong các khía cạnh khác nhau này của một nguy tín? Nó là một nghệ thuật nhất định để hình thành các khái niệm mâu thuẫn nhau kết hợp nơi chúng một ý niệm và đồng thời phủ nhận ý niệm ấy. Khái niệm cơ bản được phát sinh như thể sử dụng thuộc tính kép của con người, vừa là sự kiện và vừa là siêu việt. Hai khía cạnh này của thực tại con người có thể và phải có thể có sự phối hợp hợp lý. Nhưng nguy tín không muốn phối hợp chúng cũng không muốn vượt qua chúng trong một tổng hợp. Nguy tín tìm cách khẳng định bản sắc của cả hai trong khi duy trì các khác biệt của chúng. Nó phải khẳng định tính sự kiện như là hiện hữu trong tính siêu việt và khẳng định tính siêu việt như là hiện hữu trong tính sự kiện, sao cho vừa khi một người cảm nhận được cái này, thì họ đồng thời có thể thấy mình đột nhiên đối diện với cái kia.

Chúng ta có thể thấy các khuôn mẫu diễn tả ý đồ xấu trong một số cách diễn tả nổi tiếng đã được nghĩ ra một cách đúng đắn để tạo ra tất cả hiệu quả của nó trong một tinh thần của nguy tín. Lấy ví dụ tựa đề một tác phẩm của Jacques Chardonne, Tình yêu còn hơn cả tình yêu (*L'amour c'est beaucoup plus que l'amour*). Ở đây chúng ta thấy sự thống nhất được thiết lập như thế nào giữa tình yêu hiện tại trong kiện tính của nó - "sự đụng chạm của hai da thịt", nhục cảm, ích kỷ, cơ chế ghen tuông của Proust, đấu tranh giới tính của Adler, v.v... - và tình yêu như là siêu việt tính - "con sông lửa" của Mauriac, khát vọng cái vô biên, eros của Platon, trực quan vũ trụ của Lawrence, v.v... Ở đây, chúng ta rời bỏ lãnh vực kiện tính để thấy mình đột ngột bước vượt qua bên kia cái hiện tại và thân phận kiện tính của con người, vượt qua cái tâm lý để đi vào giữa lòng cái siêu hình. Ngược lại, tựa đề một vở kịch của Sarment, Tôi quá vĩ đại đối với chính mình (*Je suis trop grand pour moi*) cũng trình bày các nhân vật có nguy tín, thoát đầu ném chúng ta vào tất cả sự siêu việt để rồi bất ngờ giam hãm chúng ta trong những ranh giới chật hẹp của bản chất kiện tính của chúng ta. Chúng ta sẽ phát hiện ra cấu trúc này một lần nữa trong câu nói thời danh: "Hắn đã trở thành y như trước kia" hay trong câu nói ngược lại: "Sau cùng cái vĩnh cửu thay đổi mỗi người trở thành chính mình". Chúng ta hiểu rõ rằng các câu nói này chỉ có vẻ bề ngoài của nguy tín; chúng đã được nghĩ ra dưới dạng nghịch lý này rõ ràng là nhằm tạo ấn tượng cho tâm trí và làm nó bối rối bằng một ẩn dụ. Nhưng chính vẻ bề ngoài này là cái chúng ta quan tâm. Điều quan trọng ở đây là các câu nói ấy không tạo nên những ý niệm mới, có cấu trúc chắc chắn; ngược lại, chúng được diễn tả để duy trì sự phân hoá vĩnh viễn và để chúng ta bất cứ lúc nào cũng có thể chuyển đột ngột từ cái hiện tại tự nhiên sang cái siêu việt và ngược lại.

"Niềm tin" của nguy tín (*La foi de la mauvaise foi*)

Cho tới đây chúng ta mới vạch ra những điều kiện làm cho sự nguy tín có thể quan niệm được, các cơ cấu của hữu thể cho phép chúng ta có những quan niệm về nguy tín. Chúng ta không thể dừng lại ở những suy xét này; chúng ta vẫn chưa phân biệt giữa nguy tín và sự giả trá. Các khái niệm hai mặt mà chúng ta đã mô tả chắc chắn thường được sử dụng bởi một người nói dối để đánh lừa người hỏi họ, mặc dù mọi người có thể và phải thấy hiển nhiên rằng tính chất hai mặt của chúng được thiết lập về hữu thể con người chứ không phải là về một hoàn cảnh thường nghiệm nào. Vấn đề thực sự của nguy tín xuất phát hiển nhiên từ sự kiện rằng nguy tín là một niềm tin. Nó không thể là một lời nói dối phi đạo đức cũng không thể là một sự chắc chắn - nếu ta hiểu sự chắc chắn như là sự chiếm hữu trực tiếp đối tượng. Nhưng nếu chúng ta hiểu niềm tin có nghĩa là sự gắn bó của hữu thể với đối tượng của nó khi đối tượng này không được trao cho nó hay chỉ được trao một cách không rõ rệt, thì nguy tín chính là khôngniềm tin; và vấn đề của nguy tín cũng là vấn đề của niềm tin.

Ngụy tín không có các quy tắc và tiêu chuẩn như chúng được chấp nhận bởi tư tưởng phê bình của thiện tín. Thực ra, cái mà nó quyết định trước tiên là bản chất của sự thật. Với ý đồ xấu, một sự thật xuất hiện, một phương pháp suy nghĩ một loại hữu thể giống như hữu thể của đối tượng; nét đặc trưng bản thể học của thế giới ngụy tín đột ngột vây bọc xung quanh chủ thể là như thế này; ở đây hữu thể không phải đúng như bản chất của nó, và không phải không đúng như bản chất nó. Do đó một loại chứng cứ hiển nhiên kỳ lạ xuất hiện: chứng cứ không thuyết phục. Ngụy tín nắm bắt được chứng cứ nhưng nó bị từ chối trước rằng nó không được thể hiện đầy đủ bởi chứng cứ này, không được thuyết phục và biến đổi thành thiện tín. Nó tự biến mình thành hèn hạ và nhỏ bé; nó nói nó không phải không biết rằng niềm tin là sự quyết định và rằng sau mỗi nhận thức trực giác, nó phải quyết định và muốn nó là cái gì. Như thế ngụy tín trong kế hoạch sơ khởi của nó và trong việc đi vào thế giới, nó quyết định về bản chất chính xác của các yêu cầu của nó. Nó kiên quyết không đòi hỏi quá đáng, bằng lòng khi nó được thuyết phục đủ, cưỡng ép mình trong các quyết định gắn bó với các sự thật không chắc chắn. Kế hoạch sơ khởi này của ngụy tín là một quyết định về bản chất của niềm tin trong ngụy tín. Chúng ta cần hiểu rõ rằng không có vấn đề một quyết định ý thức, cố ý, nhưng là vấn đề của một sự xác định tự phát về hiện hữu của chúng ta. Người ta tự đặt mình trong ngụy tín khi người ta đi ngủ và người ta ở trong ngụy tín khi mơ. Một khi hình thái hiện hữu này được thể hiện rồi, thì loại bỏ nó cũng khó giống như đánh thức; ngụy tín là một loại hữu thể trong thế giới, giống như thức hay mơ, là cái có khuynh hướng tự duy trì hiện hữu thường xuyên, mặc dù cơ cấu của nó thuộc loại khả biến. Nhưng ngụy tín ý thức về cơ cấu của nó, và nó đã có những sự thận trọng bằng cách quyết định rằng cơ cấu khả biến của nó là cơ cấu của hữu thể và tính không thuyết phục là cơ cấu của mọi sự tin tưởng. Hệ quả là nếu ngụy tín là niềm tin và nếu nó bao gồm trong kế hoạch sơ khởi của nó sự phủ định chính nó (nó tự xác định là nó không xác tín để có thể tự thuyết phục nó rằng tôi không phải là cái mà tôi là), thì phải có thể có một niềm tin muốn tự mình không xác tín.

Trong ngụy tín không có sự nói dối phi đạo đức cũng không biết chuẩn bị cho các khái niệm lừa dối. Nhưng hành vi đầu tiên của ngụy tín là trốn tránh những gì có thể không trốn tránh, trốn tránh cái mà nó là. Chính kế hoạch trốn tránh tỏ lộ cho ngụy tín một sự tan rã trong tâm điểm của hữu thể, và điều mà ngụy tín muốn trở thành chính là sự tan rã này. Trong sự thật, hai thái độ trực tiếp mà chúng ta có thể thấy trước hữu thể của chúng ta bị chi phối bởi chính bản chất của hữu thể này và quan hệ trực tiếp của nó với hữu thể tự nó. Thiện tín cố gắng tránh sự tan rã hữu thể của tôi theo hướng của hữu thể tự nó mà nó phải là và không là. Ngụy tín cố gắng tránh cái hữu thể tự nó bằng sự tan rã nội tại của hữu thể của tôi. Nhưng nó phủ nhận chính sự tan rã này khi nó phủ nhận rằng tự nó chính là ý đồ xấu. Bằng việc "không là cái mà nó là," ngụy tín cố gắng trốn tránh cái hữu thể tự nó mà tôi không là theo hình thái hiện hữu cái mà một người không là. Nó phủ nhận nó là ngụy tín và nhắm tới cái hữu thể tự nó mà tôi không là theo hình thái của "không là cái mà một người không là" Nếu ngụy tín là điều khả hữu, chính là vì nó là một sự đe dọa trực tiếp, thường xuyên đối với mọi kế hoạch của con người; nó là khả hữu bởi vì ý thức che giấu trong hữu thể của nó một nguy cơ thường xuyên của ngụy tín. Nguồn gốc của nguy cơ này là sự kiện rằng bản chất của ý thức vừa là cái nó không là, vừa đồng thời cái nó là. Qua những nhận xét này chúng ta bây giờ có thể đi vào nghiên cứu về ý thức trên bình diện bản thể học, không phải như là cái toàn thể của hiện hữu con người, nhưng như là hạt nhân trực tiếp của sự hiện hữu này.

Jean paul SARTRE, Hữu thể và Hư vô, Ch.II

Cảm động, hành vi ma thuật (L'émotion, un comportement magique)

Maurice Pradines cho cảm động có tính cách cốt yếu là phá rối.

Ý kiến của J. P. Sartre lại khác hẳn. Chẳng những không phải là một hỗn loạn thuần túy, theo ông, cảm động có một công dụng một cứu cánh. Nó là một cư xử "ma thuật", "phù pháp" vì đứng trước một thế giới khó khăn quá nên muốn hư vô hoá đối vật.

Cách xử trí của cảm động không ở trên cùng một bình diện với cách xử trí khác, nó không có tính cách hữu hiệu. Nó không có mục đích tác động thực sự trên đối vật với tư cách đối vật bằng môi giới những phương diện riêng biệt. Nó muốn tự mình gán cho đối vật mà không thay đổi đối vật ở cơ cấu thực thụ của nó, một phẩm tính khác, một hiện hữu kém đi hay một hiện diện kém đi (hoặc một hiện hữu lớn hơn v.v...). Tóm lại, trong cảm động là chính thân thể do ý thức hướng dẫn, thay đổi tương quan của nó với thế giới để thế giới đổi phẩm tính đi.

Ví dụ cơn sợ hãi thụ động. Tôi thấy con thú dữ xông vào tôi, hai chân tôi bủn rủn, tim tôi đập yếu đi, tôi tái người đi, ngã vật xuống và ngất đi. Không có gì có vẻ bất thích hợp bằng cách xử trí ấy, nó bỏ tôi vào mối nguy nan mà không bảo vệ. Tuy nhiên đó là một xử trí lẩn trốn. Sự ngất đi ở đây chỉ là một cách trốn ẩn. Nhưng ta đừng tưởng trốn ẩn như thế là đối với tôi, là tôi tìm cách trốn tránh, để khỏi thấy con thú dữ nữa. Tôi không ra khỏi bình diện vô thức, nhưng chỉ vì không tránh sự nguy nan bằng cách bình thường và những liên kết quyết định, nên tôi phủ nhận nó. Tôi muốn hư vô hoá nó. Sự khẩn cấp của nỗi nguy nan đã làm lý do cho một ý hướng hư vô hoá điều khiển một xử trí ma thuật. Và trong thực tế, tôi đã hư vô hoá nó theo tất cả khả năng của tôi. Đó là giới hạn hoạt động ma thuật của tôi trên thế giới; tôi có thể bãi bỏ nó đi như đối tượng của ý thức, nhưng tôi chỉ có thể làm thế bằng cách bãi bỏ chính ý thức đi. Nhưng ta đừng nghĩ rằng: xử trí sinh lý của sợ hãi thụ động chỉ là vô trật tự hoàn toàn. Nó biểu trưng sự thực hiện đột ngột những điều kiện thân thể thường đi đôi với sự đi qua từ thức tỉnh vào giấc ngủ.

Chạy trốn trong sợ hãi hoạt động, đã bị coi lầm như một xử trí duy lý. Người ta thấy ở đây sự tính toán, thật ra ngăn ngừa, của kẻ muốn đặt giữa mình và mối hiểm nghèo một khoảng cách xa nhất có thể được. Như thế là hiểu sai cách xử trí ấy, lúc đó chỉ còn là cẩn thận mà thôi. Ta không chạy trốn để tìm nơi ẩn náu, ta chạy trốn vì không thể hư vô hoá trong sự ngất đi. Chạy trốn là giả bộ ngất đi, nó là một xử trí ma thuật chỉ cốt chối bỏ đối vật nguy hiểm với cả thân thể ta, bằng cách đảo ngược cơ cấu hoạt động của không gian trong ấy ta sống, đột ngột tác tạo một quy hướng tiềm năng về phía bên kia. Đó là một cách quên nó đi, chối nó đi. Cũng một cách ấy mà những người đấu võ tập sự nhắm mắt đâm bổ vào địch thủ, họ muốn bãi bỏ hiện hữu các quả đấm của hắn, họ từ chối không nhận thấy chúng và bởi đó bãi bỏ một cách tượng trưng hiệu lực của chúng. Như vậy, cái ý nghĩa đích thật sự sợ hãi xuất hiện cho ta: nó là một ý thức chỉ muốn chối bỏ, qua một xử trí ma thuật, một đối vật ở thế giới bên ngoài và nó đi đến chỗ tự hư vô hoá để hư vô hoá đối vật với nó.

Jean Paul SARTRE, Phác thảo một lý thuyết về cảm xúc, t.34 - 36.

CHỦ NGHĨA HIỆN SINH LÀ MỘT CHỦ NGHĨA NHÂN BẢN

(L'Existentialisme est un Humanisme)

Trào lưu hiện sinh, nhất là thuyết hiện sinh của Sartre, đã trở thành một thời thượng trí thức lôi cuốn suốt trong những thập niên bốn mươi, năm mươi, sáu mươi của thế kỷ trước. Nhưng đồng thời nó cũng

chịu nhiều lời buộc tội từ nhiều phái, nhất là từ những người Kitô giáo và những người Mác xít. Để bảo vệ học thuyết của mình, năm 1946 Sartre đã cho ra mắt quyển Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân bản nhằm trình bày những luận điểm chính của triết học hiện sinh một cách tương đối sáng sủa dễ hiểu hơn cho đông đảo công chúng độc giả. Chúng tôi trích dịch lại chương đầu dưới đây.

Thuyết hiện sinh có nghĩa là gì? (Qu'est ce que l'existentialisme?)

Đa số những người sử dụng từ này thường khá bối rối khi họ phải cắt nghĩa nó, bởi vì bây giờ từ này đang phổ biến trong mọi lãnh vực, thậm chí tác phẩm của một nhạc sĩ hay một họa sĩ cũng được gọi là hiện sinh. Một tác giả chuyên viết mục phẩm luận trong tạp chí Clartés cũng ký tên là Nhà hiện sinh, khiến cho đến bây giờ từ này đã có mặt khắp nơi và đã mang những nghĩa quá rộng, đến nỗi nó không còn có nghĩa gì nữa. Có vẻ như vì thiếu một lý thuyết tiên phong tương tự như thuyết siêu thực, nên loại người thích tai tiếng và náo động quay sang triết học này mà về những phương diện khác nó hoàn toàn không phục vụ các mục đích của họ trong lãnh vực này.

Thực ra, nó là học thuyết ít tai tiếng nhất, là học thuyết nghiêm khắc nhất. Nó hoàn toàn dành cho các nhà chuyên môn và các nhà triết học. Nhưng nó có thể định nghĩa dễ dàng. Điều phức tạp là ở chỗ có hai loại triết gia hiện sinh; loại thứ nhất gồm các nhà hiện sinh Kitô giáo, trong đó tôi phải kể Jaspers và Gabriel Marcel, cả hai đều là Công Giáo; và loại thứ hai là các nhà hiện sinh vô thần, trong số đó tôi phải kể Heidegger, rồi các nhà hiện sinh Pháp và bản thân tôi. Họ có chung một điểm là họ nghĩ rằng hiện hữu có trước yếu tính, hay nếu bạn thích, họ cho rằng chủ thể tính phải là điểm xuất phát.

Chính xác thì điều đó có nghĩa là gì? Chúng ta hãy xem một đồ vật nào đó được chế tạo, ví dụ, một quyển sách hay một con dao xén giấy: đây là một đồ vật đã được chế tạo bởi một người thợ lấy ý tưởng từ một khái niệm. Anh ta nghĩ tới khái niệm một con dao xén giấy là gì, và cũng nghĩ tới một phương pháp chế tạo đã biết, là một phần của khái niệm, một cái gì đã trở thành quy trình phổ biến. Như thế con dao xén giấy vừa là một đồ vật được sản xuất theo một cách nào đó, vừa là một đồ vật có một công dụng đặc biệt; và không thể có một người làm ra con dao xén giấy mà không biết nó dùng để làm gì. Vì vậy, chúng ta hãy nói rằng đối với con dao xén giấy, yếu tính nghĩa là tập hợp của cả quy trình sản xuất lẫn các thuộc tính làm cho nó vừa được sản xuất vừa được xác định đi trước hiện hữu. Như thế, sự hiện diện của con dao xén giấy hay quyển sách ở trước mặt tôi được xác định. Do đó, chúng ta có ở đây một quan niệm chuyên môn về thế giới, theo đó có thể nói là sản xuất đi trước hiện hữu.

Khi chúng ta quan niệm Thượng Đế như là Tạo Hoá, chúng ta thường nghĩ về Ngài như một người thợ thủ công tài nghệ cao siêu. Dù là theo học thuyết của Descartes hay Leibniz, chúng ta luôn giả thiết rằng ý muốn hầu như theo sau nhận thức, hay ít là đi cùng nhận thức, và khi Thượng đế tạo dựng, Ngài biết đích xác Ngài đang tạo dựng cái gì. Như thế, khái niệm về con người trong trí khôn Thượng Đế cũng giống như khái niệm về con dao xén giấy trong trí khôn người chế tạo nó, và theo một số kỹ thuật và một khái niệm, Thượng Đế tạo ra con người, giống như người thợ thủ công, theo một định nghĩa và một kỹ thuật, làm ra con dao xén giấy. Như thế, cá nhân mỗi người là sự thể hiện của một khái niệm nhất định trong trí khôn Thượng Đế.

Vào thế kỷ XVIII, thuyết vô thần của các triết gia Pháp gạt bỏ ý tưởng về Thượng Đế, nhưng không phải vì khái niệm yếu tính đi trước hiện hữu. Ở một mức nào đó, ý tưởng này có ở khắp nơi; chúng ta thấy nó trong Diderot, trong Voltaire, và thậm chí trong Kant. Con người có một bản tính người; bản

tính người này, là khái niệm về người, thì có ở mọi nơi, nghĩa là mỗi người là một ví dụ đặc biệt về một khái niệm phổ quát, con người. Trong Kant, kết quả của tính phổ quát này là: con người hoang sơ, con người tự nhiên, cũng như con người tư sản, đều được xác định bởi cùng một định nghĩa và có những tính chất cơ bản giống nhau. Như thế, ở đây cũng thế, yếu tính của con người đi trước sự hiện hữu lịch sử mà chúng ta thấy trong thiên nhiên.

Thuyết hiện sinh vô thần mà tôi đại diện thì mạch lạc hơn. Nó phát biểu rằng nếu Thượng Đế không hiện hữu, thì ít là có một hữu thể mà ở đó hiện hữu đi trước yếu tính, một hữu thể hiện hữu trước khi nó có thể được định nghĩa bởi một khái niệm nào, và hữu thể này là con người, như Heidegger nói, thực tại con người... Nói hiện hữu đi trước yếu tính ở đây có nghĩa là gì? Nó có nghĩa là, trước hết, con người hiện hữu, gặp gỡ, xuất hiện trong thế giới, và chỉ sau đó mới định nghĩa chính mình.

Nếu con người, như nhà triết học hiện sinh quan niệm, là không định nghĩa được, đó là vì ban đầu nó không là gì cả. Chỉ sau đó nó mới sẽ là một cái gì, và tự nó sẽ làm nó thành cái gì. Như thế, không có bản tính người, vì không có Thượng Đế để quan niệm về nó. Không những con người chỉ là cái mà nó quan niệm về mình, nhưng nó cũng chỉ là cái mà nó muốn trở thành sau nỗ lực hướng tới hiện hữu của nó.

Con người không là gì khác ngoài cái mà tự nó làm thành chính mình. Đó là nguyên tắc thứ nhất của thuyết hiện sinh. Đó cũng là cái được gọi là chủ thể tính, là tên gọi được dán vào chúng ta khi chúng ta bị cáo buộc tội gì. Chúng ta muốn nói gì, nếu không phải nói rằng con người có phẩm giá cao hơn một hòn đá hay một cái bàn? Vì chúng ta muốn nói rằng, trước tiên con người hiện hữu, nghĩa là con người trước hết là một hữu thể ném mình tới một tương lai và là hữu thể ý thức về việc dự phóng mình vào trong tương lai.

Con người là khởi điểm của một tự ý thức về mình, hơn là một mảnh rêu, một mớ rác, hay một cây cải bông; không có gì hiện hữu trước dự phóng này; không có gì ở trên cõi trời khả niệm cả. Con người sẽ là cái mà nó dự định trở thành - không phải cái mà nó sẽ muốn trở thành, vì với từ "muốn" chúng ta thường hiểu là một quyết định ý thức, nó theo sau cái mà chúng ta đã làm cho mình trở thành. Tôi có thể muốn thuộc về một đảng chính trị, viết một cuốn sách, lập gia đình; nhưng tất cả những điều đó chỉ là sự biểu hiện một chọn lựa có trước và tự nhiên hơn, được gọi là "ý chí". Nhưng nếu hiện hữu thực sự đi trước yếu tính, thì con người có trách nhiệm về việc mình là gì. Như thế bước đầu tiên của thuyết hiện sinh là làm mỗi con người ý thức mình là gì và có trách nhiệm hoàn toàn về hiện hữu của mình. Và khi chúng ta nói rằng một người chịu trách nhiệm về chính mình, chúng ta không chỉ muốn nói người ấy chịu trách nhiệm về cá nhân họ, mà về mọi người.

Từ "chủ thể tính", một mặt có nghĩa là một cá nhân chọn và làm thành chính mình; và mặt khác, nó có nghĩa là một người không thể vượt qua chủ thể tính của con người. Ý nghĩa thứ hai này là ý nghĩa sâu xa của thuyết hiện sinh. Khi chúng ta nói con người chọn bản ngã của mình, chúng ta muốn nói rằng, mọi người chúng ta đều làm giống như thế; nhưng chúng ta cũng muốn nói rằng khi làm sự chọn lựa này, họ cũng chọn lựa mọi người. Thực vậy, khi tạo ra con người như chúng ta muốn, không có một hành vi nào mà không đồng thời không tạo ra một hình ảnh của con người như chúng ta muốn nó phải thế nào. Chọn là thế này hay thế khác, tức là khẳng định đồng thời giá trị của cái chúng ta chọn, vì chúng ta không bao giờ có thể chọn cái xấu. Chúng ta luôn luôn chọn cái tốt, và không có cái gì tốt với chúng ta mà không tốt đối với mọi người.

Mặt khác, nếu hiện hữu đi trước yếu tính, và nếu chúng ta cho rằng chúng ta tồn tại và đồng thời làm thành hình ảnh của mình, thì hình ảnh này có giá trị cho mọi người và cho cả thời đại chúng ta. Như thế trách nhiệm của chúng ta lớn hơn chúng ta tưởng, vì nó bao gồm toàn thể loài người. Ví dụ, nếu tôi là một người lao động và chọn gia nhập công đoàn Kitô giáo thay vì là một người cộng sản, và nếu là một thành viên tôi muốn chứng tỏ rằng điều tốt nhất cho con người là sự nhẫn nhục, rằng vương quốc của con người không ở trần gian này, tôi không chỉ liên quan tới bản thân tôi - tôi muốn chịu nhẫn nhục vì mọi người. Kết quả là, hành động của tôi đã bao gồm toàn thể nhân loại. Lấy một ví dụ có tính cá nhân hơn, nếu tôi muốn lập gia đình, có con; tuy rằng cuộc hôn nhân này chỉ lệ thuộc những hoàn cảnh hay đam mê hay ước muốn của riêng tôi, tôi vẫn bao gồm toàn thể nhân loại trong chế độ hôn nhân một vợ một chồng và không chỉ riêng mình tôi. Vì thế, tôi chịu trách nhiệm về chính mình và về mọi người khác. Tôi đang tạo ra một hình ảnh nào đó về con người theo chọn lựa riêng của tôi. Khi chọn bản thân mình, tôi chọn loài người.

Khi chúng ta nói về sự cô đơn, một từ mà Heidegger rất thích, chúng ta chỉ muốn nói rằng Thượng Đế không hiện hữu và chúng ta phải đối diện với mọi hậu quả của điều này... Người hiện sinh nghĩ rằng, việc Thượng đế không hiện hữu quả là điều đáng lo ngại, bởi vì mọi khả năng tìm ra các giá trị trong một bầu trời ý tưởng đều biến mất cùng với Ngài: không, còn có thể có một sự Thiện a priori, vì không có một trí khôn vô hạn và hoàn hảo để nghĩ về nó. Không ở đâu thấy viết rằng Sự Thiện tồn tại, rằng chúng ta phải thành thật, rằng chúng ta không được nói dối - bởi vì sự kiện là, chúng ta đang ở trên một bình diện mà chỉ có con người mà thôi. Dostoevsky nói "Nếu Thượng đế không hiện hữu thì mọi sự đều được phép". Đó chính là khởi điểm của chủ nghĩa hiện sinh. Thực vậy, mọi sự đều được phép nếu Thượng đế không hiện hữu, và hậu quả là con người trở thành cô đơn, vì họ không tìm thấy điều gì cả trong lẫn ngoài họ để bám víu vào. Họ không thể bắt đầu chữa lỗi cho chính mình.

Nếu hiện hữu thực sự đi trước yếu tính, thì không có việc trốn tránh giải thích sự việc bằng cách nại tới một bản tính con người cho sẵn và cố định. Nói cách khác, không có tính tất định: Con người thì tự do, con người là tự do. Mặt khác, nếu Thượng đế không hiện hữu, chúng ta không tìm thấy các giá trị hay lệnh truyền nào để nại vào đó mà biện minh cho các hành vi của mình. Thế nên, trong lãnh vực các giá trị, chúng ta không có sự bào chữa phía sau lưng, cũng không có sự biện minh phía trước mặt. Chúng ta chỉ có một mình, không có sự bào chữa nào.

Đây chính là ý tưởng tôi muốn chuyển đạt khi tôi nói con người bị kết án phải sống tự do, bị kết án vì con người không tự tạo ra chính mình; nhưng về phương diện khác thì tự do bởi vì một khi bị ném vào thế giới, nó chịu trách nhiệm về mọi việc nó làm. Người hiện sinh không tin vào sức mạnh của đam mê. Họ không bao giờ chấp nhận rằng, một đam mê toàn diện là một dòng thác tàn phá, dẫn một người tới những hành vi nào đó, và vì thế là một lý do để chữa lỗi. Họ nghĩ rằng con người chịu trách nhiệm về đam mê của mình...

Khi nhà hiện sinh viết về một kẻ hèn nhát, ông nói rằng kẻ hèn nhát phải chịu trách nhiệm về sự hèn nhát của mình. Anh ta như thế không phải vì anh ta có trái tim hay cái phổi hay bộ não hèn nhát, không phải vì cấu tạo sinh lý của anh ta, mà anh ta như thế là vì anh ta biến mình thành kẻ hèn nhát vì hành vi của anh ta. Không có cái gọi là thể tạng hèn nhát. Một thể tạng không phải là một hành vi, và kẻ hèn nhát được xác định trên cơ sở các hành vi anh ta thực hiện. Điều mà người ta thường nghĩ là một kẻ hèn nhát hay một anh hùng sinh ra đã như vậy rồi. Còn nhà hiện sinh nói rằng một kẻ hèn nhát làm cho mình trở thành hèn nhát, và một anh hùng làm cho mình trở thành anh hùng. Luôn luôn tồn tại khả năng

một kẻ hèn nhát không là hèn nhát và một anh hùng không còn là anh hùng nữa...

Thuyết hiện sinh định nghĩa con người theo hành động... Không có học thuyết nào lạc quan hơn, vì số phận một con người là ở trong chính bản thân anh ta; ... nó bảo anh ta rằng hy vọng duy nhất là ở trong hành động của anh ta và hành động là cái duy nhất tạo ra con người sống trên đời.

Jean Paul SARTRE, Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân bản, Ch.I

MERLEAU - PONTY

(1908 - 1961)

Sinh ở Rochefort năm 1908, giáo sư trung học Saint-Quentin, rồi ở đại học Lyon và từ 1949, đại học Sorbonne, Maurice Merleau Ponty kế nhiệm Louis Lavelle, từ năm 1952, ở Pháp quốc Học viện (Collège de France) - Lavelle trước đó kế nhiệm Bergson ở chỗ ngôi danh giá này. Merleau Ponty dạy ở đây cho đến khi ông mất sớm (1961).

Sự nghiệp tư tưởng, được khởi thảo mạnh mẽ và dứt khoát từ quyển Cơ cấu của hành vi (La structure du comportement - 1942) và Hiện tượng học tri giác (la Phénoménologie de la Perception - 1945), mở ra những lối đi độc đáo, bằng một cách diễn tả đặc trưng Pháp, cho một tư tưởng hiện tượng học rất cách tân mà Con mắt và Tinh thần (L'Oeil et l'esprit - 1961) và Cái hữu hình và cái vô hình (Le Visible et l'Invisible) để lại một công trường rộng mở nhưng còn dang dở.

Hiện tượng học độc đáo của Merleau Ponty, chỗ này chỗ kia, quan tâm đến sự độc lập đối với hai trào lưu hiện tượng học lớn mà sự suy niệm thường xuyên phục vụ cho ông như là nguồn cảm hứng triết lý và như sợi chỉ dẫn đường liên tục: "hiện tượng học siêu nghiệm" của Husserl một đảng, và đảng khác, "hữu thể học nền tảng" của Heidegger (kể cả phân tích pháp phổ sinh - analytique existentielle). Nhưng để hiểu ý nghĩa và tầm mức cuộc tìm kiếm của Merleau-Ponty, ta cũng phải lưu ý đến một đặc tính rõ nét của triết học Pháp vào thời đại đó, nó cảm thấy cần (như đã từng là trường hợp với Bergson) phải giải thích với "tâm lý học", với "chủ nghĩa duy linh" vây quanh truyền thống đại học. Cuối cùng, phải kể đến tình trạng ở bên nhau khá là khó khăn giữa tư tưởng Merleau-Ponty với chủ nghĩa hiện sinh của Sartre, mà sự đồng thời (Sartre và Merleau-Ponty đồng sáng lập tạp chí Les Temps modernes) không phải song hành mà không có những cuộc luận chiến gay gắt nhất là nhân những tranh cãi về chính trị và ý thức hệ của thời đại - với Sartre (và còn, với một giọng điệu khác, với nhà xã hội học Raymond Aron). Những tác phẩm Chủ nghĩa nhân bản và Khủng bố (Humanisme et Terreur) và Những cuộc phiêu lưu của biện chứng pháp (Les Aventures de la dialectique) diễn tả những điểm cốt yếu trong những chọn lựa lập trường, thận trọng và tế nhị, của một triết gia.

Việc giảng dạy của Merleau-Ponty, những đóng góp khác nhau của ông, đầy can đảm và tế nhị, vào những tranh luận ý thức hệ và chính trị của đời sống trí thức thời hậu chiến không ngăn cản ông làm việc và suy tư, khi tiếp xúc với những bản văn chưa xuất bản của Husserl. Sự suy niệm này đặt trực trên những đề tài yêu thích như "sự diễn tả" và "ý nghĩa", "nhập thể" và "hiện hữu trong thế giới", "lời nói" và "cái hữu hình" như là những chôn gập gỡ giữa con người và "tính man rợ của sinh vật thô thiển". Cuộc suy niệm này định hình, vào cuối những năm 50 với việc khởi công một tác phẩm lớn nhan đề Cái hữu hình và cái vô hình (le Visible et l'Invisible), vẫn còn dang dở, nhưng nó mở đường cho một hữu thể học hiện tượng luận độc đáo.

(HIỆN TƯỢNG HỌC TRI GIÁC)

La Phénoménologie de la Perception) - 1945

Hiện tượng học tri giác là tác phẩm lớn của Maurice Merleau Ponty. Ở đó nhà hiện tượng học tự cho mình nhiệm vụ là "trở về với chính sự vật" và mượn "những con đường của giản quy" những con đường của sự trở về với tri giác như là kinh nghiệm khởi đầu về sự hiện lên của chính thế giới. Tri giác, bằng cái giá của một sự phê phán nghiêm xác những thành kiến cổ điển liên quan đến nó (thuyết duy cảm và thuyết duy nghiệm, thuyết duy trí thức và thuyết thực chứng khách quan), với cái giá "quay về với những hiện tượng" mà yêu cầu của việc mô tả hiện tượng luận bao hàm, vậy là tri giác không còn hiện ra như một "khoa học của thế giới", được xây dựng bằng một tiến trình mơ hồ của nhận thức. Không?: ở đây tri giác được lãnh hội thấu đáo như là chiều kích sống động của một Khai mở nguyên sơ hướng về thế giới (ouverture primordiale au monde) và giữa lòng cuộc khai mở đó từ mãi mãi đã hoàn thành "hữu_thể_tại_thế" (l'être_au_monde). Tác phẩm được khai triển theo ba phần chính. Phần thứ nhất chứa đựng cả một hiện tượng học về "thân xác riêng tư" mà cuối cùng thân xác hiện ra rõ ràng là không có thể được suy nghĩ như là đối tượng của một thứ sinh lý học cơ giới, cũng không theo những sơ đồ của tâm lý học cổ điển; thân xác riêng tư thực ra biểu lộ một thứ "không gian tính" (spatialité) và một thứ "vận động tính" (motricité) không gì khác hơn là thuộc về ý hướng tính. Sự tổng hợp của thân xác riêng tư, thân xác như hữu thể có giới tính và như sự diễn tả, mà sự kéo dài chính là lời nói, lúc đó sẽ cho ra bao nhiêu những phân tích chúng mở ra khả năng cho một cuộc thám cứu mới về thế giới được tri giác, về sự cảm nhận và về tính không gian, về thế giới tự nhiên và về thế giới nhân văn (phần hai), rồi về "hữu_thể_tự_quy" (l'être_pour_soï) với tư cách là hiện_hữu_cùng_thế_giới (être_au_monde) (phần ba). Dưới ba khía cạnh của "cogito" (phản tư và tiền_phản tư), của thời tính và cuối cùng của tự do.

Việc "trở về với chính sự vật" theo Merleau_Ponty (Le "retour aux choses mêmes" selon Merleau_Ponty)

Quay về từ những "biểu tượng" có nguồn gốc khoa học, chúng đưa con người tức khắc vào trong một biểu tượng, được quan niệm từ trước về thế giới, là quay về với thế giới sống thực và với thế giới được tri giác, đánh thức một kinh nghiệm tại thế (expérience du monde) có trước mọi thị kiến nhị đẳng về thế giới có thể được ban cho từ đó, hay được khởi thảo, sau đó. Từ đó phát sinh sự cần thiết của một "hiện tượng học về tri giác" nó dẫn dắt chúng ta đến chỗ lãnh hội lại thế giới như nó xuất hiện đối với chúng ta từ khởi thủy, trước mọi khoa học hay mọi xây dựng lại có thể tạo ra từ đó trên nền tảng của sự xuất hiện đầu tiên này; nói vắn tắt: chúng dẫn dắt chúng ta trở lại với chính sự vật. Nếu đúng là tri giác tạo thành lãnh vực nơi đó "thế giới hiện hữu ở đây trước mọi phân tích mà tôi có thể tạo ra từ đó", ấy là theo cái nghĩa là tri giác, như Merleau Ponty quan niệm, không phải là một khoa học về thế giới nó sẽ dạy cho chúng ta tái tạo thế giới "một cách tổng hợp", theo kiểu nào đó. Chính theo ý nghĩa này mà, đối với hiện tượng học tri giác, vấn đề không phải là xây dựng hay tạo nên (như những triết học siêu nghiệm, nơi Kant và theo một nghĩa nào đó, cả nơi Husserl, hình như vẫn yêu cầu): lúc đó vấn đề là "mô tả" (décrire) - chứ không phải giải thích hay phân tích gì cả.

Thế giới hiện hữu ở đây trước mọi phân tích mà tôi có thể tạo ra từ đó và sẽ là giả tạo khi cho thế giới phát sinh từ một chuỗi những tổng hợp, chúng nối kết những cảm giác (sensations), rồi những khía cạnh viển vông của đối tượng, trong khi mà những cái này hay những cái kia chính là những sản phẩm

của phân tích và không nên được thực hiện trước đó. Việc phân tích phản tư tăng trưởng theo hướng ngược lại con đường của một cấu thành từ trước và gộp lại trong "con người nội tâm", như thánh Augustin nói (1), một năng lực cấu thành (2) vốn vẫn luôn là chính mình. Bằng cách đó phản tư tự mang chính mình và tự đặt mình trở lại trong một thứ chủ thể tính bất khả tổn thương, bên này hữu thể và thời gian. Nhưng đó là cả một sự ngây thơ, hay, nếu người ta thích hơn, một thứ phản tư bất toàn nó đánh mất ý thức về sự khởi đầu của chính mình. Tôi bắt đầu phản tư, sự phản tư của tôi là phản tư về một cái chưa được phản tư, nó không thể lờ đi chính mình như là biên cố, từ đó nó xuất hiện như là một sáng tạo thực sự, như là một thay đổi cơ cấu của ý thức, và nó phải nhìn nhận bên trong những vận trù của chính nó cái thế giới được ban cho chủ thể bởi vì chủ thể được ban cho chính mình. Thực tại là để mô tả, chứ không phải để xây dựng hay tạo thành. Điều đó có nghĩa là tôi không thể đồng hoá tri giác với những tổng hợp chúng thuộc về lãnh vực của phán đoán, của những hành vi hay của việc gán thuộc từ (3). Vào mỗi lúc, tri giác trường của tôi (mon champ perceptif) đều được đổ đầy những phản chiếu, những tiếng kêu rảng rặc, những ấn tượng xúc giác thoáng qua mà tôi không thể nối kết chính xác với khung cảnh được tri giác, và tuy nhiên tôi lại đặt tức khắc trong thế giới, mà không bao giờ lẫn lộn chúng với những mơ mộng của tôi. Và từng mỗi khoảnh khắc tôi cũng mơ mộng xung quanh các đồ vật, tôi tưởng tượng những đối vật hay những con người mà sự hiện diện ở đây không phải là bất tương dung với khung cảnh, và tuy thế chúng không hề trộn lẫn vào thế giới, chúng đi trước thế giới, trên sân khấu của cái tưởng tượng. Nếu thực tại của tri giác tôi chỉ được thiết lập trên tính mạch lạc nội tại của những "biểu tượng", thì nó luôn luôn sẽ phải do dự và bị đẩy vào những phỏng đoán lơ mơ, vào mỗi lúc tôi sẽ phải tháo dỡ những tổng hợp ảo tưởng và tái hội nhập vào thực tại những hiện tượng sai lạc mà lúc đầu tôi đã loại bỏ. Nhưng đâu phải thế. Thực tại là một tấm màn chắc chắn, nó không đợi những phán đoán của chúng ta để sáp nhập những hiện tượng kỳ lạ nhất cũng không bác bỏ những tưởng tượng có vẻ giống như thực nhất của chúng ta. Tri giác không phải là một khoa học về thế giới, ngay cả cũng không phải là một hành vi, một cách chọn lập trường tùy ý, nó là cái nền trên đó mọi hành vi, thoát ra và nó được tiền giả định bởi chúng. Thế giới không phải là một đối tượng mà tôi có được định luật cấu tạo, nó là môi trường tự nhiên và trường hoạt động của mọi tư tưởng của tôi và của mọi tri giác minh nhiên của tôi. Chân lý không chỉ cư ngụ nơi "con người nội tâm", hay đúng hơn không có con người nội tâm, con người là trong thế giới (l'homme est au monde), chính trong thế giới mà con người tự tri. Khi tôi quay về với chính mình từ thái độ giáo điều của thức giác thông thường (le sens commun) hay từ thái độ giáo điều của khoa học, tôi tìm thấy không phải một tổ ấm của chân lý nội tại, mà là một chủ thể hiến dâng cho thế giới (un sujet voué au monde).

Maurice MERLEAU-PONTY, *Hiện tượng học tri giác*, tr.IV - V.

1. Hãy trở về trong chính anh; chân lý tàng ẩn nơi chốn mật nhiệm sâu xa nhất của con người ám chỉ đến học thuyết của Husserl về "sự tạo thành có ý hướng" (chứ không phải thực tại) thế giới bởi ý thức siêu nghiệm.

2. Theo Husserl, tri giác đưa về một "tổng hợp thụ động" có tính tiền_thuộc_từ (antéprédicative, nghĩa là có trước mọi phán đoán minh nhiên).

Phê bình ý niệm cảm giác

Condillac đã chủ trương qui định mọi tâm trạng và cả mọi khả năng của ta vào cảm giác, coi như cấu tạo độc nhất của đời sống tinh thần: học thuyết ấy đã được mệnh danh là thuyết duy cảm giác

(sensualisme). Sau ông, Taine còn tiến xa hơn nữa trên thuyết "nguyên tử tâm lý": theo ông cả những cảm-giác hữu-thức cũng hình như có thể tự phân thành những yếu-tố vô-thức, và cứ như thế mãi vô cùng. Đối lập với những quan niệm ấy, các triết-gia hiện-đại coi cảm giác như một sản phẩm tác-tạo của trừu tượng, như MAURICE MERLEAU PONTY giải thích ở đầu tác phẩm "Hiện-tượng luận về tri-giác" của ông.

Trước hết tôi có thể hiểu cảm-giác là cách tôi bị xúc-cảm, và là sự nhận thấy một trạng thái của chính tôi. Cái màu xám bao vây liền tôi, những âm-thanh vang dội lên "trong đầu tôi" lúc nửa thức nửa ngủ có lẽ cho biết cái cảm-xúc thuần túy là như thế nào. Tôi cảm-xúc theo trình-độ mà tôi phù-hợp với cái gì tôi cảm, khi nó không còn chỗ ở trong thế-giới khách-quan và không có ý-nghĩa gì cả. Như thế là thú thật ta phải tìm cảm-giác ở dưới mọi nội dung xác định, vì rằng như xanh và đỏ, muốn được phân biệt với nhau như hai màu sắc, đã thành hình trước mắt tôi, mặc dù không hạn-định vào nơi nào, và do đó, không còn là chính tôi nữa. Cảm-giác thuần-tuý sẽ là sự nhận thấy một xúc-động vô-định, lập tức và tinh-xác. Đây không cần chứng-minh, vì các tác-giả đều đồng ý, là quan-niệm ấy không phù-hợp với một cái gì mà ta có kinh-nghiệm, và những tri giác thật thụ đơn-sơ nhất mà ta biết, ở các thú-vật như con khỉ và con gà, đều dựa trên những liên quan, chứ không phải trên những hạn-từ tuyệt-đối. Nhưng vẫn còn phải hỏi tại sao người ta cứ tưởng theo lẽ, có quyền phân biệt trong kinh-nghiệm tri-giác một lớp, "ấn tượng"... (ở đây, tác giả cố-gắng trình-bày là cảm-giác không thể được định-nghĩa bằng ấn-tượng thuần-tuý)... Do đó tôi phải chịu, không định-nghĩa cảm-giác bằng ấn-tượng thuần-tuý. Nhưng xem, tức là thấy những màu sắc và ánh sáng, nghe là thấy những âm-thanh, cảm là thấy những phẩm-tính, và muốn biết thế nào là cảm, thì đã xem thấy màu đỏ, nghe thấy những âm-thanh lạ chẳng phải là đủ sao? Xanh và đỏ không phải là những cảm-giác, chúng là những cái khả-giác, và phẩm-tính không phải là một yếu-tố của tâm-thức, nó là một đặc-tính của đối-vật. Nếu đừng tìm một cách đơn-giản để hạn-định cảm-giác, và nếu ta nắm lấy nó trong chính kinh-nghiệm biểu lộ nó, thì nó cũng phong-phú và tằm-tối như đối-vật hay cả hiện-tượng tri-giác toàn-diện. Cái vết đỏ mà tôi trông thấy trên tấm thảm, nó chỉ đỏ là do sự can-thiếp một bóng tối đi ngang qua nó, phẩm-tính của nó xuất-hiện là tương-đương với động-tác của ánh sáng, và do đó như yếu-tố của một hình-dạng không-gian. Và lại một diện-tích nào quá nhỏ không thể có phẩm-tính nào cả. Sau nữa màu đỏ ấy sẽ không thật đích-xác là một với nó nếu nó không phải màu đỏ, sợi len của tấm thảm. Do đó sự phân-tích khám-phá ở mỗi phẩm-tính những ý-nghĩa ngụ trong nó. Có người sẽ nói rằng: đây chỉ là những phẩm-tính trong kinh-nghiệm thực-thụ của ta, được bao phủ bằng một tri-thức, và người ta vẫn có quyền khái-niệm một "phẩm-tính thuần-tuý", để định-nghĩa cái "cảm thuần-tuý". Nhưng ta vừa thấy đó, cái cảm-giác thuần-tuý chung-quy là không cảm thấy gì, nghĩa là chẳng cảm gì cả. Cái hiển-nhiên giả-tạo của cảm-xúc không căn-cứ trên bằng-chứng, của tâm-thức, nhưng trên thành-kiến của thế gian. Ta tưởng rằng: ta biết rất rõ thế nào là "xem", "nghe", "cảm", vì là từ lâu tri-giác đã đem cho ta những vật có màu sắc hay âm-thanh. Khi ta muốn phân-tách nó thì đưa các vật ấy vào tâm-thức. Ta phạm cái lỗi mà các nhà tâm-lý-học gọi là sự "sai-lầm kinh-nghiệm" nghĩa là nhất định là có ở ý-thức sự-vật của ta cái gì mà ta biết là có sự -vật. Ta xây-dựng tri-giác với cái nhận thấy chỉ có thể đạt tới qua tri-giác, nên rút cuộc ta chẳng hiểu cái nào cả. Ta bị vướng mắc trong cái thế-giới mà ta không thể gỡ khỏi nó để đi đến cái ý-thức thế-giới. Nếu ta làm được ta sẽ thấy là phẩm-tính không bao giờ nhận thấy trực tiếp, và mọi ý thức đều là ý thức về một cái gì.

Maurice MERLEAU PONTY, Hiện tượng luận tri giác, tr.9-10.

Tâm lý học hiện tượng luận (La psychologie phénoménologique)

Việc giản qui triết-học vào khoa-học một cách rất chủ-nghiệm, không được mọi người công nhận. Nhiều triết-gia hiện thời chẳng hạn, cố sức nhờ hiện-tượng-luận để trở về sự "duy-nhất tri-thức" trên một bình-diện khác hẳn bình-diện khoa học. Đó là quan điểm của MAURICE MERLEAU PONTY trong đoạn văn chúng tôi trích dịch sau.

Nếu tâm-lý-học hiện-tượng tự phân-biệt với tâm-lý-học nội-quan do tất cả tính cách của nó, là vì nó khác ngay tự nguyên-thủy. Tâm-lý-học nội-quan nhận-định bên lề thế-giới vật-lý, một lãnh-vực của tâm-thức ở đấy những ý-niệm vật-lý không có giá-trị nữa, nhưng nhà tâm-lý-học vẫn tưởng là tâm-thức chỉ là một khu-vực của hữu-thể và ông ta quyết-định thám-hiểm khu-vực ấy như nhà vật-lý-học thám-hiểm khu-vực của mình. Ông ta ra sức diễn-tả những dữ-kiện của tâm-thức, nhưng không đặt thành vấn-đề sự hiện-hữu tuyệt-đối của thế-giới chung quanh nó. Với nhà bác-học và với quan-niệm thông thường, ông hàm-ngụ-thế-giới-khách-quan như khuôn-khổ luận-lý cho mọi miêu-tả và như trung-gian cho tư-tưởng của mình. Ông không nhận thấy rằng ngụ-ý ấy hướng-định cái ý nghĩa mà ông đặt cho tiếng: "hữu thể", lời cuốn ông thực-hiện tâm-thức dưới danh-từ "sự-kiện tâm-linh" ngăn cản ông có một nhận thức chân thật, một sự trực-tiếp chân-chính và làm ra vô ích các dự phòng ông đưa ra rất nhiều để khỏi làm sai lệch "nội-tâm". Điều đó xảy ra cho thuyết thường-nghiệm khi nó thay vào thế-giới vật-lý một thế-giới những biến-cố nội-tâm, điều đó cũng xảy ra cho BERGSON ngay khi ông đem đối-chiếu cái "đa-thể của dung-hoà" với cái "đa-thể của kế-cận". Vì đấy vẫn còn là hai loại của hữu-thể. Người ta chỉ thay thế lực-lượng cơ-giới bằng lực-lượng tinh-thần, hữu-thể gián-đoạn của thuyết thường-nghiệm bằng một hữu-thể lưu-di, mà người ta nói nó là trôi chảy đi và diễn tả nó theo ngôi ba. Khi lấy cái hình-thức (Gestalt) làm đề-tài cho suy-tư, nhà tâm-lý-học đoạn-tuyệt với xu-hướng duy tâm-lý, vì rằng ý nghĩa, liên-hệ, thực-tính của cái gì được nhận thấy, không còn là kết-quả của sự tỉnh-cờ gập-gỡ những cảm-giác của tâm-lý-học, như cái bản-tính-tâm-sinh-lý của tâm-lý-học đưa lại cho tâm-lý-học, những chúng hạn-định những giá-trị không-gian và phẩm-tính của các cảm-giác ấy và cái hình-trạng đặc-biệt của chúng. Như thế nghĩa là thái-độ siêu-việt đã sẵn hàm-ngụ trong các miêu-tả của nhà tâm-lý-học, miễn là chúng có tính-cánh xác-thực. Tâm-thức lấy làm đối-tượng khảo-cứu có cái đặc-tính này là không thể đem ra phân-tách, mặc dầu một cách đơn-sơ, mà không lôi cuốn ra những định-đề của lẽ thường. Chẳng hạn như tâm-lý-học muốn thực-hành một tâm-lý-học chủ-nghiệm về tri-giác, mà vẫn công nhận là tâm-thức bị đóng kín trong thân-thể, và chịu đựng qua thân-thể tác-động của một thế-giới bản-nhiên, thì tâm-lý-học sẽ đi đến chỗ mô-tả đối-tượng và thế-giới như chúng hiển-hiện ở tâm-thức và do đó, sẽ phải tự hỏi cái thế-giới trực-tiếp hiện-diện ấy, chỉ có nó là tâm-lý-học biết được, phải chăng cũng là thế-giới độc nhất có thể nói đến được không. Một tâm-lý-học bao giờ cũng đi đến vấn đề cấu thành của thế-giới. Do đó sự suy-tư tâm-lý, một khi đã bắt đầu, là tự vượt khỏi mình do chính vận động của nó

MAURICE MERLEAU PONTY, Hiện tượng học tri giác, Tr.71-73.

CÁI HỮU HÌNH VÀ CÁI VÔ HÌNH

(Le Visible et L'Invisible)

Được xuất bản với tính cách di tác vào năm 1964, Cái hữu hình và cái vô hình là một công trình còn dang dở. Tác giả tự đề xuất mang hiện tượng học đến cực điểm, chỉ tự cho phép những dữ kiện đầu tiên không gì khác hơn là những dữ kiện có thể được lãnh hội ngay ở "thế giới của im lặng" (Le monde du silence) và "sự man rợ của hữu thể thô phác" (Lasauvagerie de l'être brut): "Chúng ta sẽ chỉ chấp

nhận một thể giới tiên-cấu-thành, một lô-gích, là để thấy chúng xuất hiện từ kinh nghiệm của chúng ta về hữu thể thô phác, nó giống như dây cuốn rún của kiến thức chúng ta và suối nguồn ý nghĩa cho chúng ta". Từ cái mưu đồ táo bạo này muốn lãnh hội lại trạng thái mới phát sinh, chính kinh nghiệm về cái khả cảm (le sensible) - nhất là về cái khả kiến (le visible) và cái khả xúc (le tactile) - những sợi dây giới hạn chúng nối kết ở mỗi khoảnh khắc giữa con người và thế giới, cái chủ đề yêu thích về "thân xác", về những "trang hoàng", về cách "nhị cú chuyển hoán" (lethème privilegié de la chair, de l'entrelacs, du chiasme), cho phép thoáng thấy cái gì sẽ phải trở thành, ở cuối con đường trong hành trình triết học của Merleau Ponty, đó là một thứ "vị tướng học về hữu thể" (une topologie de l'être) duy nhất trong loại của nó.

Sự yên lặng của sự vật và triết học (Le silence des choses et la philosophie)

Triết gia cũng như người bình thường (nhưng theo một nghĩa khác hẳn) đều dựa vào một niềm tin tri giác không lay chuyển, niềm tin rằng chúng ta được ban tặng những

Sự vật từ nguyên thủy, những sự vật mà chúng ta vẫn luôn luôn thấy và tri giác, và dựa vào cái nền sâu xa của những ý kiến câm nín mặc hàm trong đời sống chúng ta. Nhưng triết học cho triết gia nhiệm vụ "dẫn dắt đến sự diễn tả" (conduire à l'expression) cái yên lặng nguyên thủy này của các sự vật, vậy là, làm cho sự yên lặng kia trở thành kỳ bí để cuối cùng miễn trừ cho nó một sự thân mật mà, đối với con người tự nhiên, hình như là hiển nhiên ngay tức thì. Đây đã là chức năng mà Husserl đặt ra cho "sự giản qui hiện tượng học" và yêu cầu của Merleau Ponty về sự trở về với thế giới đời sống - một cách mình nhiên.

Chúng ta nhìn thấy chính những sự vật, thế giới là cái mà chúng ta nhìn thấy: những công thức loại này diễn tả một niềm tin chung cho người thường và cho triết gia. Khi họ mở mắt ra, những công thức này qui về một cái nền sâu xa những ý kiến câm lặng mặc hàm trong đời sống chúng ta. Những niềm tin đó có điều kỳ lạ là, nếu người ta tìm cách phát biểu thành luận đề hay quan điểm, nếu người tâm-lý-học tự hỏi chúng ta là gì, thấy là gì và sự vật hay thế giới là gì, thế là người ta đi vào trong một mê cung những nan đề và những mâu thuẫn [...]

Chuyện diễn ra như thế và chẳng ai có thể làm được gì (để xoay chuyển tình thế). Đúng là thế giới là cái gì chúng ta nhìn thấy và rằng, tuy vậy, cũng đúng là chúng ta phải học cách nhìn thế giới. Trước tiên theo cái nghĩa rằng chúng ta phải đồng đẳng, bằng kiến thức, với tầm nhìn này, phải chiếm hữu nó, nói lên được rằng chúng ta là cái gì và nhìn là cái gì, vậy là làm như thể chúng ta chẳng biết gì về nó, như thể chúng ta phải học hỏi mọi chuyện về điều đó. Nhưng triết học nào phải là một cuốn từ điển, nó đâu quan tâm tới ý nghĩa các từ, nó không tìm kiếm một hoán thể ngôn từ (un substitut verbal) cho thế giới mà chúng ta nhìn thấy, nó không biến đổi thế giới thành sự vật được nói đến, nó không tự thiết lập trong lãnh vực của cái được nói hay cái được viết, như là nhà lô-gích học trong phát biểu, nhà thơ trong ngôn từ hay nhạc sĩ trong âm nhạc. Đó là chính những sự vật từ đáy sâu tịch liêu của chúng, mà nó muốn dẫn dắt đến sự biểu tả (1). Nếu triết gia tra tấn và giả bộ như không biết gì thế giới và tầm nhìn về thế giới đang vận trù và tự tạo nơi ông, chính là để chúng lên tiếng nói, bởi vì ông tin vào đó và ông chờ đợi nơi chúng tất cả khoa học tương lai của mình (2)*. Ở đây sự tra vấn không phải là một bắt đầu phủ nhận một khả-thể (un peut-être) được đặt vào vị trí của hữu thể. Đối với triết học đó là cách duy nhất để hoà hợp với tầm nhìn của chúng ta về sự kiện, để đáp ứng những cái gì ở nơi nó cho chất liệu để chúng ta suy tư, với những nghịch lý mà nó được tạo nên; để điều chỉnh với những điều kỳ

bí bóng bày (ces énigmes figurés), sự vật và thể giới, mà hữu thể và chân lý lại đầy những chi tiết bất đồng khả hữu.

Maurice MERLEAU PONTY, *Cái hữu hình và cái vô hình*, tr.17-19.

1. Xem Husserl, *Những suy niệm về Descartes*, bài 16 "Sự khởi đầu là kinh nghiệm thuần túy, còn cảm nín, mà sau đó vấn đề là mang đến sự biểu tả thuần túy về ý nghĩa riêng của nó"

* 2. Nguyên văn: "Si le philosophe interroge et donc feint d'ignorer le monde et la vision du monde qui sont opérant et se font continuellement en lui, c'est précisément pour les faire parler, parce qu'il y croit et qu'il attend d'eux toute sa future science". Đây là một thái độ mang tính Socrate một cách sâu xa.

Một triết học xuất diễn (Une philosophie descriptive)

Có nhiều vấn đề mà mọi người đều biết nhưng chỉ có một mình triết-gia "vì có thiên-mệnh bộc-lộ và diễn thành ngôn-ngữ những sự xung-đột mà họ âm-thầm sống" là có thể suy-tưởng và diễn-tả mà thôi. Đó là điều MERLEAU PONTY giải-thích cho ta trong bài mở đầu ở Collège de France ngày 15-1-1953.

Không có ích gì mà cãi là triết-lý đi khắp-khẽnh. Nó cư ngụ trong lịch sử và đời-sống, nhưng nó lại muốn tự đặt mình vào trung-tâm-điểm, chỗ chúng đang xảy ra, đang sinh nở. Ở cái gì đã thiết-định là nó chán. Vì là xuất-diễn, nên nó chỉ hoàn thành bằng cách chịu bỏ không phù-hợp với cái gì nó phô-diễn, và đưa cái ấy ra xa để nhận thấy ý nghĩa của nó. Nó là cái không tương về một sự chiếm-hữu cách quảng. Bởi thế nó có thể là bi-đát, vì nó có cái tương-phản nó trong mình, nó không bao giờ là một công việc nghiêm-trang. Người nghiêm-trang, nếu có, là người của một sự việc mà hấn chấp nhận. Các nhà Triết-học đầu quả quyết nhất, bao giờ cũng muốn làm điều tương-phản: thực-hiện nhưng bằng cách phá-hủy, bãi bỏ nhưng bằng cách bảo-tồn. Họ bao giờ cũng có một hậu-tượng. Nhà Triết-học chăm-chú đến người nghiêm-trang, đến hành-động, đến tôn-giáo, đến các chứng đam-mê, có lẽ một cách sâu-sắc hơn ai cả; nhưng chính ở đây người ta cảm thấy ông ta không tham dự vào... Các môn-đồ giáo-phái của MANÉS đầu xung-đột với nhau trong hành-động, vẫn còn đồng ý với nhau hơn là với nhà triết-học: giữa họ có với nhau sự đồng loã, mỗi người là lý-do thực-hữu của người khác. Triết-gia là một người xa lạ trong cuộc hỗn chiến huynh-đệ ấy. Dầu ông chưa bao giờ phản-bội đi nữa, người ta vẫn cảm thấy, ở cái điệu-bộ trung-thành của ông, là ông có thể phản-bội, ông không tham dự vào như kẻ khác, trong sự thuận tình của ông, vẫn thiếu cái gì chắc nịch và cái gì xác thịt... ông không hấn là một hữu-thể có thật...

Ở cuối cùng của một sự suy-tưởng mà lúc đầu loại trừ ông ra, nhưng là để cho ông nhận thấy rõ hơn những mối giằng-chân-lý ràng-buộc ông vào thế-gian và vào lịch-sử, nhà triết-học lại gặp không phải cái vực thẳm của bản-ngã hay tri-thức tuyệt-đối, nhưng cái hình ảnh đối mới của thế giới với chính mình ông ta dựng đứng trong ấy giữa các kẻ khác. Cái biện-pháp hay tính-cách nước đôi của ông chỉ là một cách đặt thành từ -ngữ cái gì mà mỗi người đều biết rõ: là cái giá trị của những lúc mà, quả thật, đời sống tự canh-tân mà vẫn tiếp-tục, tự giác-ngộ và am-hiểu mình mà vẫn vượt tới, lúc mà thế-giới riêng của mình trở thành thế-giới chung. Những bí-nhiệm ấy có ở mỗi người cũng như ở ông: ông nói

gì về những mối tương-giao giữa linh-hồn và thân-thể nếu không phải cái gì mà mọi người đều biết, vì ai chả điều-khiển như một khối cả hồn lẫn xác, cả lạnh lẫn dữ của mình? Ông dạy gì về sự chết nếu không phải nó ảm-náu trong sự sống như thân xác trong linh-hồn, và chính cái biết ấy, như MONTAIGNE nói "vẫn làm chết một anh nông-dân và cả những dân tộc cũng như một triết-gia". Nhà triết-học là người thức dậy và nói, là con người âm-thầm chứa đựng những nghịch thuyết của triết-lý vì muốn thật hần là con người cần phải là cái gì hơn một tý và kém một tý.

Maurice MERLEAU PONTY, Ca tụng triết lý, tr.79-81.

RICOEUR

(Sinh 1913...)

Paul Ricoeur dành những công trình nghiên cứu đầu tiên của mình cho Gabriel Marcel và Karl Jaspers, lịch sử và chân lý (*Histoire et vérité*). Giáo sư ở đại học Strasbourg rồi ở Paris, ông dịch sang tiếng Pháp bộ *Ideen* của Husserl và khởi thảo, từ 1950 đến 1960, bộ triết học về ý chí (*Philosophie de la volonté*), nhằm soi sáng, khởi từ việc phân tích cái "cố ý/ tự nguyện" (*volontaire*) với "cái không cố ý/ không tự nguyện" (*involontaire*) và nhân cơ hội, một cuộc thám cứu về biểu tượng của cái ác, và của lỗi lầm, sự hữu hạn và tội ác của con người dễ sa ngã. Giảng dạy xen kẽ giữa Pháp và Mỹ, Paul Ricoeur dành toàn bộ tác phẩm của mình cho việc tập đại thành một thứ "tường chú triết lý" (*herméneutique philosophique*)* có thể so sánh với tường chú bác học của Hans Georg Gadamer và nó đem lại gần nhau, trong một tinh thần tư giáo phương pháp luận (*esprit d'oecuménisme méthodologique*) không loại trừ những tiền giả định tôn giáo, những bước đi khác nhau mặc hàm trong quyển *Sự xung đột trong các kiến giải*, làm nổi bật lên tính hiện đại. Đó là nguyên liệu và phong cách đặc trưng của những tác phẩm cuối: *Về sự kiến giải*, *Sự xung đột trong các kiến giải* và *An dụ sinh động* (*La Métaphore vive*) cũng như các khảo cứu dành cho tính tự sự (*la narrativité*) trong bộ ba quyển *Thời gian và truyện kể* (*Temps et Récit*).

SỰ XUNG ĐỘT CỦA NHỮNG KIẾN GIẢI

(Le conflit des Interprétations, 1969)

Những khảo luận tường chú học này được dành cho nhiều vấn đề về kiến giải, chúng xem xét một cách có ý nghĩa tính đa dạng, đôi khi xung đột nhau, của những phương pháp kiến giải tác phẩm trong lãnh vực khoa học nhân văn, trong phân tâm học, trong triết học hay thần học, cũng như trong "các biểu tượng của cái ác" (*la symbolique du mal*). Ở đó tác giả trình bày những suy tư về những cái được /mất về phương diện triết học (*les enjeux philosophiques*) từ những xung đột trong những kiểu kiến giải này, riêng thuộc về một thời đại (tính hiện đại) mà ông thấy hình như là bị chế ngự bởi chủ nghĩa cấu trúc (*le structuralisme*) thoát thai từ những bậc thầy hoài nghi (Nietzsche, Marx và Freud). Ông đem đối lập lại khuynh hướng này ý tưởng về một tường chú học triết lý quan tâm đến việc để mở cho con người hiện đại vừa chiều kích của niềm tin tôn giáo vừa chiều kích của cuộc trung cầu triết học về ý nghĩa, nhưng được thông báo về những cái được/ mất, những vinh quang và những cách thức phương pháp luận của các khoa học nhân văn.

Tường chú học các biểu tượng và suy tư triết lý (*Herméneutique des symboles et*

réflexion philosophique)

Ở đây Paul Ricoeur suy niệm về tinh thần của những công trình nghiên cứu hiện đại nhằm đến việc tạo ra một cách kiến giải những biểu tượng lưu hành trong thế giới những huyền thoại thuở xưa, trong lịch sử các tôn giáo, trong nhân loại học và trong những miền sâu của tâm hồn nhân loại. Nếu con người hiện đại, song song với sự phát triển của các khoa học thực chứng và kỹ thuật, vẫn không vì thế mà ít bận tâm hơn đến lãnh vực khoa học nhân văn và những bộ môn tường chú học, với sự nở rộ của nhiều phương pháp và cách tiếp cận đa dạng, đó là vì "biểu tượng khiến ta phải suy nghĩ" và con người hiện đại nhất, người đương thời với "cái chết của Thượng Đế" do Nietzsche thông báo, tuy thế vẫn đau đầu với cuộc tìm kiếm ý nghĩa: hắn ta vẫn chờ mong bằng cách này hay cách khác, nhận được một thông điệp trao gửi đến cho mình; hắn ta vẫn mong "được trao lời".

Có lẽ phải đã cảm thấy sự thất vọng gắn liền với ý tưởng triết học không có tiền giả định (*philosophie sans présupposition*) (1) để đạt đến cách đặt vấn đề mà chúng tôi sắp gợi ra. Trái với những nền triết học của khởi điểm, một suy niệm về những biểu tượng khởi đi từ giữa lòng ngôn ngữ của ý nghĩa vẫn luôn luôn có ở đây; nó khởi đi từ chính giữa ngôn ngữ đã xảy ra và ở đó mọi chuyện đều đã được nói rồi, một cách nào đó, nó muốn là thứ tư tưởng, không phải là không có tiền giả định của nó - Đối với tư tưởng này, nhiệm vụ đầu tiên không phải là bắt đầu mà là, ngay giữa ngôn từ, hoài niệm (2).

Nhưng khi đem đối lập cách đặt vấn đề biểu tượng (*la problématique du symbole*) với cuộc tìm kiếm khởi điểm của Descartes và Husserl, chúng ta cột quá chặt suy niệm này vào một giai đoạn quá chính xác của diễn từ triết học; có lẽ nên nhìn xa hơn: nếu chúng ta nêu lên vấn đề biểu tượng ngay từ bây giờ, vào thời kỳ này của lịch sử, đó là do liên hệ với một số nét trong "tính hiện đại" của chúng ta (3) và cũng để phản kích lại chính tính hiện đại đó. Thời đoạn lịch sử của triết học về biểu tượng, đó là thời đoạn của lãng quên và cũng là thời đại của phục hưng: lãng quên các biểu hiện thiêng liêng (*oubli des hiérophanies*); lãng quên các dấu hiệu thần linh, đánh mất chính con người như là thuộc về cái thiêng liêng. Sự lãng quên này, chúng ta đều biết, là đối tượng cho cái nhiệm vụ khổng lồ phải nuôi dưỡng con người, thoả mãn những nhu cầu khi chế ngự thiên nhiên bằng một kỹ thuật hành tinh (*une technique planétaire*) (5). Và chính việc nhận ra mờ nhạt những lãng quên này đã kích động và thúc giục chúng ta phục hưng ngôn ngữ toàn vẹn (*le langage intégral*). Chính vào thời kỳ mà ngôn ngữ chúng ta trở nên chính xác hơn, đơn nghĩa hơn, vắn tắt là có tính kỹ thuật hơn, thích hợp hơn cho những tiến trình hình thức trọn vẹn được gọi một cách chính xác là lôgic học biểu tượng (*logique symbolique*) (6) (sau này chúng ta sẽ trở lại tính đa nghĩa đáng ngạc nhiên này của từ biểu tượng), vào chính thời kỳ này của diễn từ mà chúng ta muốn tái nạp năng lượng cho ngôn ngữ, mà chúng ta muốn khởi hành lại từ giữa lòng ngôn ngữ. Vậy là, điều ấy cũng là một tặng phẩm của tính hiện đại, những con người của ngữ học, của khoa chú giải, của hiện tượng học, của phân tâm học, của phân tích ngôn ngữ. Như thế chính một thời kỳ nó phát triển khả tính làm trống rỗng ngôn ngữ và cả khả tính làm đầy trở lại ngôn ngữ. Như vậy không phải là sự tiếc nuối những lục địa đã sụp đổ xuống lòng biển cả nó kích hoạt chúng ta, mà chính là hy vọng về một cuộc sáng tạo lại ngôn ngữ, bên kia sa mạc của phê bình, chúng ta lại muốn được trao lời.

"Biểu tượng ban tặng suy tư" (*le symbole donne à penser*): câu nói này làm tôi mê thích, nói lên hai điều; biểu tượng ban tặng; tôi không đặt ra ý nghĩa; nhưng cái mà nó ban tặng, là để suy tư, cái để ta suy tư. Từ sự ban tặng, có sự đặt ra; như vậy câu nói đồng thời gợi lên mọi sự đã được nói ra, nhưng bằng ẩn ngữ và tuy nhiên vẫn phải luôn luôn bắt đầu và bắt đầu lại tất cả trong chiều kích của suy tư.

Chính cách phát âm này của tư tưởng được ban tặng cho chính nó nơi vương quốc những biểu tượng và của tư tưởng mà tôi muốn nắm bắt và thấu hiểu.

Paul RICOEUR, *Sự xung đột giữa những kiến giải, Những khảo luận*
tường chú học, Tr.283-284.

* *Herméneutique*, theo quyển *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, của André Lalande, nghĩa là: "việc giải thích những bản văn triết lý hay tôn giáo và nhất là giải thích kinh thánh. Từ này đặc biệt áp dụng vào việc giải thích những cái gì có tính tượng trưng". Trước kia, giáo sư Lê Tôn Nghiêm dịch là "thông diễn học"; sau này dịch giả Bùi Văn Nam Sơn lại dùng từ "giải minh học". Chúng tôi (P.Q.Đ) dựa vào định nghĩa của Lalande, cùng những bản văn của Ricoeur, của Gadamer... xin đề xuất cách dịch bằng nhóm từ "tường chú học".

1 Âm chỉ đến cách đặt vấn đề của Husserl về "sự khởi đầu triệt để" (*le commencement radical*)

2. Âm chỉ đến học thuyết của Socrate về "hồi niệm" (*la réminiscence*) - (Platon- *Ménon*).

3. Vấn đề là lập ra một triết học nó sẽ đảm đương tình cảnh của con người hiện đại.

4. Những biểu thị của cái thiêng liêng.

5. Âm chỉ sự phê phán những nền tảng của "thời đại kỹ thuật toàn cầu" (*l'époque de la technique planétaire*) của Heidegger.

6. Thành ngữ "lôgích học tưởng tượng" chỉ lôgích học hình thức hiện đại, mà những người sáng lập chính là Frege và Russell. Ở đây Ricoeur nhắc ra tính hàm hồ lưỡng nghĩa đầy ý nghĩa của "biểu tượng" nó cũng thuộc về thần thoại, tôn giáo và nghệ thuật.

Cố ý và vô tình (Le volontaire et l'involontaire)

Sự không thể phân chia tác động cố ý và tác động không cố ý/ vô tình, tuy bắt rễ từ vô ý thức nhưng vượt khỏi nó và cấu thành một toàn thể đó là điều mà Paul Ricoeur cũng chứng-tỏ, dựa trên không phải tâm-lý hình-thể cho bằng hiện-tượng luận. Nhưng ông cũng phân biệt nhiều "mặt" của tác-động cố-ý.

Cái tình-trạng đầu tiên mà việc miêu-tả bộc-lộ là sự tương-đối của vô-tình và cố-ý. Nhu-cầu, cảm-động, tập-quán, v.v... chỉ có đủ ý-nghĩa khi liên-hệ với một ý-chí mà chúng mời mọc, khuynh-hướng và một cách chung nghĩa là hạn-định chúng do sự lựa chọn, vận-động chúng do sự cố-gắng và thừa nhận chúng trong sự ưng-thuận của nó. Không có sự khả-tri riêng của điều vô-tình. Chỉ có khả-tri là mối tương-quan giữa cố-ý và vô-tình, cũng không để cho hồ-nghi về hướng chiều những tương-quan của chúng. Chẳng những sự vô-tình không có ý-nghĩa riêng-tư, nhưng sự am-hiểu cũng đi từ trên xuống dưới chứ không phải từ dưới lên trên. Chẳng những không thể rút cố-ý tự vô-tình, nhưng trái lại sự

am-hiểu điều cô-ý có trước nhất ở con người. Tôi tự am-hiểu tôi như kẻ nói: "Tôi muốn". Vô-tình lệ - thuộc vào ý muốn như cái gì cho nó những lý-do, những năng-lực, những nền-tảng và cả những giới-hạn nữa. Muốn giải-thích thì cái đơn-giản là lý-do của cái phức tạp; muốn miêu-tả và am-hiểu, cái nhất-thể lại là lý do của đa-thể. Mà ý muốn cái nhất-thể, nó sắp thứ tự cái đa-thể của vô-tình...

Công-tác thứ nhất mà sự am-hiểu hỗ-tương cái cố ý và cái vô-tình đưa ra bây giờ là nhìn-nhận những khớp tự-nhiên nhất của ý muốn. Quả vậy, chính việc thực-hành phương-pháp miêu-tả dạy ta là không thể đi xa trong việc miêu-tả tác-dụng thực-hành của cái "Tôi nghĩ" và sự đối-lập của nó với tác-dụng thực-hành của tri-giác và phán-đoán (phán-đoán hiện-hữu, tương-quan, phẩm-tính v.v...) mà không đưa ra những phân-biệt quan-trọng nào cả trong phạm-vi những tác-dụng mệnh-lệnh, đại để đối-lập với những tác-dụng chỉ-định.

Những thử-nghiệm miêu-tả đầu tiên đã bó buộc chúng tôi đưa ra một giải-thích tam-đoạn của tác-động cố-ý. Nói "tôi muốn" có nghĩa là 1) tôi quyết định, 2) tôi cử-động thân-thể tôi, 3) tôi ưng-thuận... Đây phải nêu ra một nguyên-tắc, nó vượt ngoài khuôn-khổ của tâm-lý được am-hiểu do kiểu nhắm của nó, hay như Husserl nói, do tính-cách nhắm hướng của nó; có thể nói điều ấy cách khác: một ý-thức được am-hiểu do cái kiểu mẫu đối-tượng trong ấy nó vượt khỏi mình nó. Mọi ý-thức là ý-thức về một cái gì đó... Chỗ khó là nhìn-nhận được đối-tượng có thể có địa-vị nào, mối tương-quan của ý-thức trong khuôn-khổ những tác-dụng thực-hành. Chính đúng những khớp của cái "muốn" như tương-đối của ý-muốn hướng-dẫn việc miêu-tả

1)_Điều muốn trước hết là cái gì tôi quyết định, cái kế hoạch mà tôi thành lập: nó bao-hàm ý-nghĩa cái hành-động tôi phải làm tùy theo năng-lực mà tôi có.

2)_Mà một kế-hoạch là một sự vô-thực hay đúng hơn là một thứ vô-thực. Việc ghi tạc nó vào thực-tại bằng hoạt-động chỉ-định cái cơ-cấu thứ hai của ý-chí là việc phát-động cố-ý. Điều khó-khăn lớn ở đây là nhìn nhận cái cơ-cấu nhằm hướng cái ý-thức, khi nó là một hành động thực-sự, một hành-động đã thực-hiện. Tương-quan hoạt-động và việc hành-động sẽ là đề-tài chỉ-đạo phần thứ hai của việc miêu-tả này.

3)_Nhưng còn một phần sót lại: ý muốn không phải chung-quy vào việc đặt kế-hoạch rỗng và trong thực-hành, lấp đầy nó bằng một hành-động. Nó còn cốt ở việc chấp-thuận sự tất-yếu mà không thể đặt vào kế-hoạch hay huy-động. Cái nét thứ ba của ý muốn ấy, ta phải thú-nhận, không xuất-hiện một cách trực-tiếp: nó chỉ làm ta chú-ý do vòng quanh điều vô-tình tương-đối với nó, mà ta chưa nói đến.

Paul RICOEUR, Triết học về ý chí, Q.I, tr.8-10.

DE BEAUVOIR

(1908-1986)

Đến đây chúng ta đã đi qua cõi miền lờng lờng bao la của triết học trong suốt chiều dài lịch sử gần hai ngàn năm trăm năm của nó và có lẽ một lúc nào đó, chúng ta giật mình nhận ra một điều: cái vương quốc thâm nghiêm của triết lý dường như... thiếu bóng đàn bà! Sao thế nhỉ? Trong khi ở mọi lĩnh vực hoạt động văn hoá đều không thiếu hình dáng yếu điệu thướt tha của người phụ nữ, còn trên cánh đồng bát ngát mênh mông của triết học, ta biết tìm đâu một đoá hồng hay đoá tường vi? Có lẽ hoạt động triết

lý với tư duy trừu tượng với những biện luận rắc rối, khô khan không mấy thích hợp với người phụ nữ thường thiên về sự lãnh hội trực quan và cảm tính nhiều hơn?

Nhưng ta hãy cố tìm xem, đâu "đã mòn con mắt phương trời đăm đăm". Và trời xanh không phụ kẻ có lòng, loáng thoáng ta cũng nhìn ra vài ba hình bóng*. Từ kinh thành Luân Đôn của xứ sở sương mù lẫm lẫm thoáng hiện bóng dáng nàng Mary Wollstonecraft xinh đẹp và thông minh, với văn tài sắc sảo và khả năng tư duy mạnh mẽ đã viết ra được một số tác phẩm đạt đến tầm khái quát triết học như *Nghĩ về việc giáo dục thiếu nữ* (Thoughts on the education of daughter-1787) và quyển *Yêu sách về nhân quyền* (A vindication of the rights of men-1790). Năm 1792 cô xuất bản danh tác *Yêu sách về nữ quyền* (A vindication of the rights of woman) trong đó cô mô tả tình trạng không may mắn của phụ nữ và đề nghị một nền giáo dục thích đáng để sửa sai tình trạng này. Tuy nhiên xét toàn bộ sự nghiệp trước tác của Mary Wollstonecraft ta có thể nói rằng bà mới đạt đến tầm cỡ một nhà tư tưởng về nữ quyền chứ chưa phải là một nhà triết học đúng nghĩa.

Chúng ta phải đợi đến đầu thế kỷ XX, nơi kinh đô ánh sáng Paris của nước Pháp mới xuất hiện bậc nữ lưu anh kiệt, tài danh lừng lẫy xứng đáng với tên gọi nhà văn nữ và nhà triết học nữ: Simone de Beauvoir.

Sinh tại Paris năm 1908, Simone de Beauvoir gặp gỡ Jean Paul Sartre khi hai người là bạn đồng môn ở trường Cao đẳng Sư phạm và đều là những sinh viên triết học cực kỳ xuất sắc và cùng đậu thạc sĩ triết học vào năm 1929 (lúc đó Sartre 24 tuổi còn bà mới 21 tuổi). Ngưỡng mộ anh bạn với trí thông minh ưu việt, tài năng đa dạng, bà chịu ảnh hưởng của Sartre và trở thành người bạn đời của ông (dẫu hai người không kết hôn, không sống như vợ chồng và không có con cái). Đây là một cặp tình nhân nổi tiếng thế giới khi sinh thời và khi đã mất, có nhiều nét lạ mà trước tiên là ở hình thể: nàng Simone thì cao lớn và đẹp một vẻ kiêu sa, quý phái (dân quý tộc chính hiệu mà!) còn chàng Jean Paul thì "hơi bị" xíu trai, mà lại còn lùn, chỉ mới ngang bờ vai nàng! Thế nhưng đây là một lứa đôi tuyệt vời ở chỗ họ có mối đồng cảm trí tuệ sâu sắc cùng giúp nhau trong sự nghiệp, cùng tranh đấu cho những lý tưởng chung, quý mến nhau suốt đời (mặc dầu mỗi người đều giữ quyền tự do... lai rai vài mối tình vụn khi nào muốn...). Cuộc kết hợp giữa họ được gắn bó bởi lập trường chung chống ước lệ xã hội (anticonformisme) cố tình mang tính gây hấn và bởi sự nổi loạn chống lại gốc gác của mình. Giáo sư triết ở Marseille, ở Rouen, rồi ở Paris (cho đến năm 1943), mặc dầu sống rất phóng túng, Simone de Beauvoir không tìm thấy trong việc hành nghề giáo những điều kiện thuận lợi cho một cuộc giải phóng toàn diện; và nhất là từ lâu bà đã khao khát khẳng định trọn vẹn nhân cách mình qua sáng tạo văn chương và triết học.

Sự nghiệp nhà văn của bà bắt đầu năm 1943 với quyển *Người nữ khách* (L'Invitée) một tiểu thuyết làm mới lại đề tài muôn thuở về lòng ghen tuông: chịu đựng hiện hữu của Tha nhân như một thứ xi-căng-đan bất khả giản lược (L'Existence de L'Autre comme un irréductible scandale), Françoise sẽ giết Xaviere "Người nữ khách" mà nàng không còn chịu đựng nổi sự can dự vào giữa nàng và Pierre, cũng như sự hiện diện phê phán (la présence critique) dường như đang huỷ diệt tính độc lập tinh thần của nàng. Rồi đến *Máu của kẻ khác* (Le sang des Autres, 1944) và *Mọi người đều mang thân phận tử vong* (Tous les hommes sont mortels, 1947) ngụ ngôn nhằm biểu lộ tính hư ảo của mọi khát vọng bất tử. Những chủ đề này không thiếu hứng vị nhưng đôi khi được trình bày dưới một hình thức hơi có tính giáo huấn thái quá. Năm 1954 giải Goncourt trao cho quyển *Bọn quan lại* (Mandarins) lời cuốn sự chú ý của công chúng độc giả đối với tác phẩm của bà.

Song song đó Simone de Beauvoir xử lý những chủ đề hiện sinh (des thèmes existentialistes) qua kịch bản như Những cái miệng vô ích (Les Bouches inutiles) và trong những khảo luận triết học như Pyrrhus và Cineas, 1944; Vì một đạo đức học lưỡng nghĩa (Pour une morale de l'ambiguïté, 1947). Bà dành một công trình nghiên cứu đồ sộ Giới tính thứ nhì (Le Deuxième Sexe, 1949) cho thân phận đàn bà (La condition de la femme): theo ý bà không hề có "người nữ muôn thuở" (L'éternel féminin) ngoài "bản tính con người" (Lanature humaine); những nét phân biệt trong tâm lý người phụ nữ là do sự lệ thuộc lâu dài vào những chuẩn mực và giá trị do người đàn ông qui định chứ không phải do những khác biệt nguyên thủy và bất biến.

Giới tính thứ hai (Le Deuxième Sexe)

Trong một thời gian dài tôi do dự không biết có nên viết một cuốn sách về phụ nữ không. Đề tài thật kích thích, đặc biệt với phụ nữ và nó không mới. Đã đủ giấy mực đổ ra cho cuộc bút chiến về thuyết nam nữ bình quyền, giờ đây là thực hành, và có lẽ chúng ta sẽ không nói về nó thêm nữa. Tuy nhiên, người ta vẫn bàn về nó vì có quá nhiều lời nói vô nghĩa được phát ra trong suốt thế kỷ trước đường như chỉ thực hiện được rất ít việc làm sáng tỏ vấn đề. Sau cùng, có vấn đề hay không? Và nếu có, vấn đề là gì? Thực ra thì có phụ nữ không? Một cách chắc chắn nhất là học thuyết về nữ tính vĩnh cửu vẫn còn có các ủng hộ viên ghé vào tai bạn thì thậm: "Thậm chí ở nước Nga, phụ nữ vẫn là phụ nữ"; và các con người uyên bác khác-đôi khi cũng rất giống vậy-nói trong tiếng thở dài: "Phụ nữ đang lạc đường, phụ nữ bị lạc". Người ta tự hỏi nếu phụ nữ vẫn tồn tại, nếu họ sẽ luôn luôn tồn tại, cho dù họ có đáng được ước ao hay không, thì họ sẽ chiếm vị trí nào trên thế giới này, đâu là vị trí của họ. Câu hỏi mới đây trong một tạp chí phù phiếm là, "Điều gì đã xảy đến cho phụ nữ?"

Nhưng trước hết chúng ta phải hỏi: Phụ nữ là gì? "ToTa mulier in utero", người ta thường nói, "phụ nữ là tử cung". Nhưng khi nói về các phụ nữ nào đó, người tuyên bố rằng họ không phải là phụ nữ, mặc dù họ được trang bị tử cung giống như những phụ nữ khác. Tất cả đồng ý chấp nhận sự kiện phụ nữ tồn tại trong dòng giống loài người; ngày nay cũng như mãi mãi họ cấu thành khoảng một nửa dân số nhân loại. Nhưng ta được cho biết rằng giống cái đang lâm vào cảnh nguy hiểm; chúng ta được cổ vũ để là phụ nữ, giữ nguyên là phụ nữ, trở thành phụ nữ. Vậy thì dường như là sinh vật con người giống cái không nhất thiết phải là phụ nữ; để được xem xét như thế, sinh vật ấy phải tham gia vào thực tại bí ẩn và được đe dọa được biết đến là nữ giới. Thuộc tính này có phải là điều gì đó được che giấu bởi buồng trứng không? Hay nó là bản chất của triết học Platon, một sản phẩm của trí tưởng tượng triết học? Hay chiếc váy lót dài sột soạt đủ để mang nó xuống trái đất? Mặc dù một số phụ nữ hăng hái cố gắng thể hiện bản chất này, song nó khó mà rõ ràng được. Nó thường xuyên được mô tả qua các thuật ngữ mơ hồ và gây kinh ngạc được vay mượn từ từ vựng của các tiên tri và thực ra, vào thời thánh Thomas nó được coi là bản chất được định nghĩa cố định như tác dụng gây ngủ của hoa anh túc.

Nhưng thuyết khái niệm đã mất cơ sở. Các khoa sinh vật học và xã hội học không còn nhìn nhận sự tồn tại của các thực thể cố định, bất di dịch để xác định các đặc tính, như các đặc tính được gán cho đàn bà, người Do Thái, hay người Da Đen. Khoa học coi mọi đặc tính như một phản ứng tùy thuộc một phần vào tình huống. Nếu nữ tính hôm nay không còn tồn tại, thì có nghĩa nó đã không bao giờ tồn tại. Nhưng phải chăng mà vì thế từ đàn bà không có nội dung chuyên biệt nào? Điều này được quả quyết một cách mạnh bạo bởi những người theo thuyết triết học ánh sáng, thuyết duy lý, thuyết duy danh; theo họ, đàn bà chỉ là những con người được thiết kế tùy tiện bởi từ đàn bà. Nhiều phụ nữ Mỹ đặc biệt sẵn sàng nghĩ rằng không còn chỗ đứng cho đàn bà xét như là đàn bà; nếu một cá nhân lạc hậu nào vẫn còn

tự coi mình là một đàn bà, các bạn bè của họ sẽ khuyên họ đi kiểm tra tâm phân học để loại bỏ sự ám ảnh này. Về một tác phẩm, Phụ Nữ Hiện Đại: Giới Tính Bị Mất, Dorothy Parker đã viết: "tôi không thể nào công bằng với các sách viết về đàn bà xét như là đàn bà... Theo tôi thì tất cả chúng ta, đàn ông cũng như đàn bà, phải được xem xét như những con người". Nhưng thuyết duy danh là một thuyết khá thiếu sót, và những người chủ trương chống nữ tính chẳng gặp rắc rối gì khi chứng minh rằng đàn bà chỉ đơn giản không phải là đàn ông. Tất nhiên, đàn bà cũng như đàn ông, đều là con người nhưng tuyên bố như thế quá trừu tượng. Thực tế là mọi người cụ thể bao giờ cũng là một cá nhân độc đáo, riêng biệt. Không chấp nhận các khái niệm như nữ tính vĩnh cửu, linh hồn da đen, tính cách Do Thái, không có nghĩa là phủ nhận sự tồn tại của người Do Thái, người da đen, phụ nữ ngày nay-sự phủ nhận này không biểu hiện việc giải phóng những hạng người này, mà chỉ là một sự trốn tránh thực tại. Ít năm trước, một nhà văn nữ từ chối cho phép in hình của bà trong loạt hình đặc biệt dành cho các nhà văn nữ; bà muốn được kể vào số các đàn ông. Nhưng để được đặc quyền này, bà đã sử dụng ảnh hưởng của chồng bà! Dù sao, những phụ nữ tự khẳng định mình là đàn ông luôn đòi hỏi mình được coi và kính trọng như đàn ông. Tôi còn nhớ một phụ nữ trẻ theo chủ nghĩa Trotsky từng đứng trên diễn đàn một cuộc mít tinh hung hăng giơ cao nắm đấm đe dọa, bất chấp đáng vẻ yếu ớt mảnh khảnh của bà. Bà tìm cách phủ nhận sự yếu ớt nữ tính của mình; nhưng là để tỏ lòng yêu đối với các nhà cách mạng nam giới mà bà muốn sánh ngang với họ. Thái độ thách thức của nhiều phụ nữ Mỹ chứng tỏ họ bị ám ảnh bởi ý thức về nữ tính của họ. Trong thực tế chỉ cần đi dạo trên đường với cặp mắt mở to cũng đủ để thấy rằng nhân loại được chia thành hai giới gồm các cá nhân với y phục, nét mặt, thân thể, nụ cười, dáng đi và công việc khác nhau một cách hiển nhiên. Có thể những khác biệt này chỉ ở bề ngoài, có thể chúng sẽ biến mất. Nhưng điều chắc chắn là ngay lúc này chúng tồn tại một cách hiển nhiên nhất.

Nếu chức năng phụ nữ của họ không đủ để định nghĩa về đàn bà, nếu chúng ta cũng không muốn cắt nghĩa họ bằng "nữ tính vĩnh cửu", và nếu chúng ta vẫn muốn tạm chấp nhận rằng đàn bà hiện hữu, thì chúng ta phải đối diện với câu hỏi đàn bà là gì?

Đặt câu hỏi này theo tôi, gợi ý ngay lập tức một câu trả lời sơ khởi. Sự kiện tôi hỏi câu hỏi này tự nó đã có một ý nghĩa. Một người đàn ông sẽ không bao giờ có ý tưởng viết một cuốn sách về một hoàn cảnh đặc thù của đàn ông. Nhưng nếu tôi muốn định nghĩa về mình, trước hết tôi phải nói: "Tôi là một phụ nữ" và mọi thảo luận khác phải dựa trên sự thật này. Một người đàn ông không bao giờ giới thiệu mình như là một cá thể thuộc một giới tính nào đó; hiển nhiên không cần nói anh ta là một người đàn ông. Các thuật ngữ nam và nữ chỉ được sử dụng một cách đối xứng cho các hình thức, như trên các giấy tờ hành chánh. Trong thực tế sự tương quan giữa hai giới tính không giống với tương quan của hai cực của dòng điện, vì đàn ông biểu thị cho cả dương tính và trung tính, như người ta thường sử dụng trong [các ngôn ngữ phương Tây] từ đàn ông để chỉ con người nói chung; trong khi đàn bà chỉ biểu thị âm tính, được định nghĩa bằng một số tiêu chuẩn giới hạn, không có sự hỗ tương. Trong một cuộc thảo luận trừu tượng, thật khó chịu khi nghe người đàn ông nói: "Chị nghĩ như thế vì chị là đàn bà"; nhưng tôi biết tôi chỉ bênh vực cho ý kiến của mình bằng cách đáp lại: "Tôi nghĩ như thế vì nó là sự thật" và do đó tôi gạt bỏ tính chủ quan của mình ra khỏi sự tranh luận. Đàn ông có lý vì là đàn ông; còn đàn bà thì luôn luôn sai. Hệ quả là cũng như đối với người thời xưa, đường thẳng xiên được định nghĩa bằng cách đối chiếu với một đường thẳng đứng tuyệt đối, thì cũng có một mẫu người tuyệt đối, mẫu đàn ông. Đàn bà có tử cung, buồng trứng; các đặc thù này giam hãm trong tính chủ quan của họ, bó gọn họ trong các giới hạn thuộc bản chất của họ. Người ta thường nói đàn bà suy nghĩ bằng các tuyến nội tiết, như các tinh hoàn, và chúng tiết ra các kích thích tố. Đàn ông nghĩ về cơ thể họ như là có sự liên kết trực tiếp và bình thường với thế giới mà họ tin là họ lãnh hội được một cách khách quan, trong khi họ coi

cơ thể đàn bà như một sự cản trở, một nhà tù, bị đè nặng xuống bởi tất cả tính chất đặc thù của nó. Aristote nói: "Phụ nữ là phụ nữ bởi sự thiếu sót một số đức tính, và chúng ta phải coi bản chất phụ nữ như có một sự khiếm khuyết tự nhiên". Và Thánh Thomas về phần mình đã tuyên bố đàn bà là một người không hoàn hảo, một hữu thể "tùy thuộc". Quan niệm này được biểu tượng trong sách Sáng thế trong đó, bà Eva được mô tả là được làm từ cái mà Bossuet gọi là "một cái xương thừa" của Adam.

Như thế con người là nam và nữ, như đã định nghĩa đàn bà không phải nơi bản thân họ mà trong tương quan với đàn ông; họ không được coi là một hữu thể tự tại. Michelet viết: "Đàn bà, hữu thể tương đối..." và Benda còn bạo miệng nói trong tường trình của Uriel: "Thân xác đàn ông có ý nghĩa tự tại không liên hệ gì tới đàn bà, trong khi đàn bà hình như thiếu ý nghĩa tự tại... Đàn ông có thể tự nghĩ về mình mà không cần đàn bà. Đàn bà không thể tự nghĩ về mình mà không có đàn ông". Và đàn bà là như thế nào là hoàn toàn do đàn ông quyết định; cho nên họ được gọi là "cái giới", (le sexe), theo nghĩa là đàn ông nhìn họ theo nghĩa cơ bản như là một hữu thể giới tính. Đối với đàn ông, đàn bà là giới tính_giới tính tuyệt đối, không kém. Đàn bà được định nghĩa và phân biệt bằng cách qui chiếu về đàn bà; đàn bà là cái phụ thuộc, cái không cốt yếu, đối với cái cốt yếu. Đàn ông là Chủ thể, là Tuyệt đối_đàn bà là Cái khác.

Phạm trù cái khác là phạm trù cũng sơ đẳng như chính ý thức. Trong các xã hội sơ khai nhất, trong các truyện thần thoại cổ xưa nhất, chúng ta thấy biểu tượng nhị nguyên_biểu tượng về Chủ thể và Cái khác, hay Ngã và Tha. Tự nguồn gốc nhị nguyên này không được liên kết với việc phân chia giới tính; nó không căn cứ trên bất cứ sự kiện kinh nghiệm nào. Nó được bộc lộ trong các tác phẩm như tác phẩm của Granet về tư tưởng Trung Quốc và các tác phẩm của Dumézil về Đông Ấn và Roma. Yếu tố giống cái lúc ban đầu không có liên quan trong các cặp như Varuna-Mitra, Uranus-Zeus, Trời-Trăng, và Ngày-Đêm, cũng như nó không có liên quan trong các cặp tương phản giữa Thiện và Ác, may và rủi, phải và trái, Thượng Đế và Quỷ Thần. Cái Khác là một phạm trù cơ bản của tư tưởng con người.

Thế nên không bao giờ có người đặt mình làm cái Duy Nhất mà không lập tức đặt ra Cái Khác đối nghịch với nó. Nếu ba hành khách cùng chiếm cùng một khoang xe lửa, điều đó lập tức làm cho phần hành khách còn lại trên xe lửa thành những "người khác" phần nào thù nghịch với họ. Dưới con mắt của các làng xóm nhỏ, tất cả những ai không là người trong làng đều là "người lạ" và đáng nghi ngờ; đối với những người bản xứ của một nước, tất cả những ai ở các nước khác đều là "người ngoại quốc"; người Do Thái là "người khác" đối với người chống Do Thái, người Mỹ da đen là "thấp hơn" đối với những người kì thị chủng tộc Mỹ, các thổ dân là "dân bản xứ" đối với thực dân, người vô sản là "giai cấp thấp" đối với những người giàu có...

Tại sao phụ nữ không tranh chấp quyền thống trị của đàn ông? Không một chủ thể nào muốn sẵn lòng biến mình thành đối tượng, thành cái không thiết yếu; không phải Cái Khác, khi xác định mình là Cái Khác, đã đặt ra cái Duy Nhất. Cái Khác được đặt ra như là Cái Khác bởi Cái Duy Nhất khi nó tự xác định nó là Cái Duy Nhất, thì nó phải đủ khuất phục để chấp nhận quan điểm vong thân này trong trường hợp của phụ nữ?

Chắc chắn có những trường hợp khác trong đó một phạm trù nào đã có khả năng thống trị một phạm trù khác hoàn toàn trong một thời gian. Thường thì ưu thế này dựa vào sự bất bình đẳng về con số_đa số áp đặt quyền thống trị trên thiểu số. Nhưng phụ nữ không phải một thiểu số giống như người Mỹ Da Đen hay người Do Thái: đàn bà cũng đông bằng đàn ông trên mặt đất này. Hơn nữa, các nhóm người ở trên ban đầu vốn độc lập với nhau, có thể trước đó họ không biết đến sự hiện hữu của nhau, hay có thể

đã nhìn nhận sự tự trị của nhau. Nhưng một biên cố lịch sử đã tạo nên việc kẻ mạnh thống trị kẻ yếu. Sự phân tán người Do Thái, chế độ nô lệ ở châu Mỹ, các cuộc chinh phục thuộc địa của đế quốc là những ví dụ điển hình.

Đường song song mà Bebel vẽ ra giữa phụ nữ và giai cấp vô sản có giá trị ở chỗ cả hai đều không phải là thiểu số hay một tập thể biệt lập của nhân loại. Nhưng giai cấp vô sản không luôn luôn tồn tại, trong khi phụ nữ thì luôn luôn tồn tại. Họ là đàn bà do cơ cấu giải phẫu và sinh lý của họ. Trong suốt lịch sử, họ đã luôn luôn bị khuất phục bởi đàn ông, và vì thế sự lệ thuộc của họ không phải là kết quả của một sự kiện lịch sử hay một sự thay đổi xã hội - nó không phải là cái gì đã xảy ra. Lý do tại sao "cái khác" trong trường hợp này hình như là một cái tuyệt đối, một phần là vì nó thiếu tính chất tùy thuộc hay ngẫu nhiên trong các sự kiện lịch sử. Một điều kiện được tạo ra ở một thời nào đó có thể bị huỷ bỏ ở một thời khác như những người da đen ở Haiti đã chứng minh; nhưng có vẻ như một điều kiện tự nhiên thì không thể thay đổi. Tuy nhiên trong thực tế, bản chất các sự vật không phải là một cái gì bất di dịch, được cho thế nào thì cứ tồn tại như thế, và thực tại lịch sử cũng vậy. Nếu đàn bà có vẻ là một cái gì không thiết yếu và không bao giờ trở thành thiết yếu, đó là vì bản thân họ không làm được sự thay đổi này. Giới vô sản nói, "Chúng ta". Người Mỹ da đen cũng nói thế. Họ tự coi mình là những chủ thể, họ biến đổi những người tư sản, da trắng thành những "người khác". Nhưng phụ nữ không nói "Chúng ta" trừ ở vài cuộc hội nghị về quyền lợi phụ nữ hay những cuộc biểu tình hình thức giống thế; đàn ông nói "đàn bà" và phụ nữ cũng dùng cùng từ này để nói về chính mình. Họ không gánh lấy một thái độ của những chủ thể. Các người vô sản đã hoàn thành cuộc cách mạng ở Nga, người Mỹ da đen ở Haiti, người Đông Dương đang đấu tranh vì cách mạng ở Đông Dương; nhưng các cố gắng của phụ nữ vẫn không bao giờ là một cái gì hơn chỉ là một sự khuấy động mang tính chất biểu tượng. Họ đã chỉ đạt được những gì mà đàn ông muốn ban phát; họ đã không giành được cái gì, họ chỉ đón nhận.

Lý do của điều này là vì phụ nữ thiếu các phương tiện cụ thể để tự tổ chức thành một đơn vị để có thể đối đầu với đơn vị tương ứng. Họ không có quá khứ, không có lịch sử, không có tôn giáo riêng của họ; và họ không có sự liên đới của lao động và quan tâm như của giai cấp vô sản. Họ thậm chí cũng không tụ tập lại một cách ô hợp theo kiểu tạo thành một tình cảm tập thể của những khu người Mỹ da đen, những "ghetto" Do Thái, những công nhân ở Saint-Denis, hay những khu nhà máy của hãng Renault. Họ sống rải rác giữa đàn ông, và về nơi cư trú, việc nội trợ, điều kiện kinh tế, và địa vị xã hội họ bị trói chặt vào một số người đàn ông-cha hay chồng bằng sợi dây chặt hơn là đối với những người khác cùng là đàn bà với họ. Nếu họ thuộc giai cấp tư sản, họ cảm thấy liên đới với những người đàn ông của giai cấp ấy, chứ không với những phụ nữ vô sản; nếu họ là da trắng, họ liên kết với những người đàn ông da trắng, chứ không với những phụ nữ da đen. Giai cấp vô sản có thể đề nghị tàn sát giai cấp cai trị, và một người Do Thái hay một người da đen đủ cuồng tín có thể nghĩ đến chuyện dùng một quả bom nguyên tử để làm cho loài người chỉ còn hoàn toàn là người Do Thái hay da đen; nhưng đàn bà thậm chí không dám nghĩ tới chuyện giết hại đàn ông. Sợi dây ràng buộc họ với kẻ áp bức họ không sánh được với bất kì sợi dây liên kết nào khác. Sự phân chia giới tính là một sự kiện sinh vật, không phải một biến cố trong lịch sử loài người.

Đàn ông tìm thấy nơi đàn bà Cái Khác như Bản tính của mình và bạn đồng hành của mình. Nhưng chúng ta biết Bản tính khơi dậy những tình cảm rất mơ hồ nơi đàn ông. Họ khai thác đàn bà, nhưng đàn bà đập nát họ, họ sinh ra từ đàn bà và chết nơi đàn bà; đàn bà là nguồn sự sống của họ và là lãnh vực mà họ bắt khuất phục dưới ý muốn của họ; Bản tính là một kho các vật liệu thô và linh hồn bị giam hãm trong đó, và đàn bà là thực tại tối cao; họ là sự tình cờ và là Ý tưởng, là cái hữu hạn và cái toàn

thể; họ là cái đối chọi với Tinh thần. Khi thì là đồng minh, khi thì là kẻ thù, đàn bà xuất hiện như sự hỗn mang của tâm tối từ đó phát sinh sự sống, như là chính sự sống ấy, và như là cái đích bên kia mà sự sống hướng tới. Đàn bà tóm gọn Bản tính như là Mẹ, Vợ, và Ý tưởng; những hình thức này khi thì hoà hợp, khi thì mâu thuẫn, và mỗi hình thức đều mang hai bộ mặt.

Đàn bà... có hai bộ mặt dễ làm người ta bị đánh lừa. Họ là tất cả những gì đàn ông ao ước và là tất cả những gì mà đàn ông không bao giờ đạt được. Họ là trung gian tốt lành giữa Thiên nhiên thuận lợi và đàn ông; và họ là sự cám dỗ của Thiên nhiên không thể chinh phục, chống lại mọi sự tốt lành. Họ là hiện thân của mọi giá trị đạo đức, từ tốt đến xấu, và mọi cái ngược lại với chúng. Họ là bản thể của hành động và bất cứ chương ngại nào của hành động. Họ là sự lãnh hội của đàn ông về thế giới và sự thất vọng của đàn ông; họ là nguồn gốc của mọi suy tư của đàn ông về hiện hữu của mình, và bất cứ biểu hiện gì mà đàn ông có thể gán cho nó-thể nhưng họ làm việc để lôi kéo đàn ông ra chính khỏi con người của mình, làm cho đàn ông chìm vào yên lặng và sự chết. Họ là tôi tớ và bạn đồng hành, nhưng đàn ông cũng mong đợi họ là thính giả và người phê bình và xác nhận mình trong ý thức của mình về hiện hữu. Nhưng họ chống đối đàn ông bằng sự thờ ơ của họ, thậm chí bằng sự chế nhạo và cười cợt. Đàn ông đợi phóng vào đàn bà điều mình khao khát và sợ hãi, điều mình yêu và điều mình ghét. Vì vậy, nếu quá khó để nói điều gì đặc trưng về đàn bà, chính là vì đàn ông tìm kiếm toàn thể con người mình trong đàn bà vì đàn bà là tất cả. Đàn bà là tất cả, nghĩa là, trên bình diện những cái gì không thiết yếu; đàn bà là tất cả cái Khác. Và như là cái Khác, họ khác với chính họ, khác với những gì được mong đợi nơi họ. Là tất cả, họ không bao giờ đúng là cái này mà họ phải là; họ là sự lừa dối vĩnh cửu, chính sự lừa dối về cái hiện hữu không bao giờ có thể đạt tới thành công hay hoàn toàn hoà giải được với cái toàn thể của các sự vật hiện hữu.

Có cả một thế giới ý nghĩa chỉ hiện hữu qua phụ nữ; họ là yếu tính của những hành vi và tình cảm của đàn ông, là sự nhập thể mọi giá trị thúc đẩy hoạt động tự do của đàn ông. Có thể hiểu được rằng, cho dù đàn ông có bị kết án với những nỗi thất vọng ghê gớm nhất, họ vẫn sẽ không sẵn sàng từ bỏ một giấc mơ mà trong đó gói ghém mọi giấc mơ khác...

* Phần về Simone de Beauvoir là do chúng tôi (Người dịch) thêm vào. Từ "Đến đây chúng ta... vài ba hình bóng" hoàn toàn do chúng tôi viết. Phần sau chúng tôi tham khảo và biên dịch từ Collection Lagarde & Michard, XX Siècle, và dịch trích văn từ quyển *Le Deuxième Sexe* của De Beauvoir.

CAMUS

(1913-1960)

"Tôi sinh ra trong cảnh nghèo khó nhưng dưới một vùng trời hạnh phúc", Albert Camus đã nói thế. Ông ra đời ngày 7 tháng 11 năm 1913 ở Mondovi (Algérie) nơi bố ông là một công nhân nông nghiệp. Sinh viên triết học ở đại học văn khoa Alger, tại đó Camus gặp người thầy Grenier, tác giả một luận án đáng chú ý về Jules Lequier. Ngay từ đầu thời kỳ này, Camus bắt đầu suy tư về tự do của con người và về thiện ác. Ông nghiên cứu những nhà huyền học bi quan để biên soạn luận văn cao học của mình: Siêu hình học Cơ đốc giáo và Tân thuyết Platon (*Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*). Năm 1937 Camus làm phóng viên cho tờ Alger *Républicain* và từ 1939 ông tham gia cuộc kháng chiến chống Đức quốc xã. Lúc đó ông thành lập tờ báo *Tranh đấu* (*Combat*) mà ông là tổng biên tập từ 1944 đến 1947. Camus nổi tiếng với những tiểu thuyết: *Người xa lạ* (*L'Etranger*-1942), *Dịch hạch* (*La Peste*-1947), *Sa đoạ* (*La Chute*-1956) với những vở kịch: *Ngộ nhận* (*Le Malentendu*-1944), *Caligula*-

1945, Tình trạng bao vây (L'état de siège), Những người công chính (Les Justes-1950) cũng như với những khảo luận triết học: Huyền thoại Sisyphé (Le Mythe de Sisyphe-1942), Người phản kháng (L'Homme révolté-1951). Năm 1957 ông được giải Nobel văn học. Là nhà nhân văn tranh đấu nhưng không muốn thuộc về bè đảng nào, Camus cả đời tranh đấu chống lại mọi hình thức áp bức, bất công chống lại cuộc đàn áp ở Hung-ga-rie (1956), chống lại án tử hình, kêu gọi đình chiến ở Algérie... Cái chết của ông minh họa một cách bi thảm cho triết học phi lý của ông: chính trong thời kỳ sung sức và đang ở tuyệt đỉnh vinh quang ông lại ngã xuống, vào ngày 4 tháng giêng năm 1960 trong một tai nạn xe cộ ngớ ngẩn.

Trực quan nền tảng của Camus là trực quan về cuộc xung đột bi thảm giữa chủ nghĩa anh hùng của những người thiện chí, cuộc đấu tranh của loài người vì công lý và những giá trị nhân bản với dòng đời hoàn toàn vô nghĩa, hững hờ với lý tưởng của con người. Sự đau khổ của trẻ thơ vô tội, đối với Camus là hình ảnh khốc liệt nhất của cái ác cơ bản. Triết lý của ông vừa minh họa cuộc đấu tranh hào hiệp của những con người ưu tú và thất bại không thể tránh, sức mạnh vạn năng của cái ác, phối hợp chủ đề hiện sinh về tự do và thuyết nhị nguyên triệt để (Le dualisme radical) của những nhà huyền học Khả tri luận (gnostiques). Đối với Camus, cái ác cơ bản của vũ trụ, thay vì biện minh cho thái độ chối bỏ trách nhiệm, đúng hơn phải kích thích nỗ lực của con người phản kháng, với sự sáng suốt, cố gắng giảm thiểu những bất công và đau khổ. Đó là ý nghĩa công thức của Camus: "Bi quan về định mệnh con người; song tôi lại lạc quan về con người" (Pessimiste quant à la destinée humaine, je suis optimiste quant à l'homme). Nhưng Camus không hề che giấu những thất bại trong sự nghiệp của con người. Khi sự phản kháng hào hiệp trở thành cách mạng có tổ chức, tính hiệu quả đạt được của nó sẽ song hành với sự bất thuần khiết nguy hiểm, độc tài tàn bạo; chúng tự thoái hóa biến chất khi phụng sự cho cái Ác mà chúng tưởng rằng mình đang giảm trừ. Nói thế phải chăng rằng ý thức tốt đẹp của con người trung thực chiến đấu chống lại cái Ác, ở cách xa những đảng phái chính trị và những tiến trình lịch sử lập lờ nước đôi (ambigues), thì hoàn toàn thuần khiết? Thực tế là con người trung chính (le juste) cũng thường mang ảo tưởng về mình và nhìn thấy thói vị kỷ và cái ác trong lòng những đức hạnh của mình. Triết học của Camus-thường được gọi là triết học phi lý (la philosophie de l'absurde) - nếu không triệt để bi quan, ít ra cũng như một thứ chủ nghĩa nhân bản bi tráng (un humanisme tragique) - Đó là một đức lý của lòng hào hiệp không hy vọng.

Phi lý và huyền thoại Sisyphé (L'Absurde et le mythe de Sisyphe)

Chỉ có một vấn đề triết học thực sự quan trọng, và đó là hành động tự sát. Việc đánh giá xem cuộc sống này đáng sống hay không đáng sống chẳng khác gì là trả lời câu hỏi cơ bản của triết học. Tất cả phần còn lại-cho dù thế giới có ba chiều hay không, cho dù trí tuệ có chín hay mười hai phạm trù - đều là cái đến sau. Đây là các trò chơi, người ta phải trả lời trước. Và nếu đúng như Nietzsche tuyên bố rằng một triết gia phải thuyết giáo bằng thí dụ mới xứng đáng được chúng ta kính trọng, thì bạn có thể thấy rõ tầm quan trọng của câu trả lời này, vì nó sẽ đi trước hành động cuối cùng. Đây là các sự kiện mà tâm hồn có thể thấy; nhưng chúng đòi hỏi sự nghiên cứu cẩn thận trước khi chúng trở thành rõ ràng đối với trí tuệ.

Nếu tôi tự hỏi vì sao việc đánh giá câu hỏi này lại là câu hỏi cấp bách hơn câu hỏi khác, tôi trả lời rằng người ta đánh giá bằng các hành động mà nó gây ra. Tôi chưa bao giờ nhìn thấy ai hy sinh cho chứng lý bản thể học (argument ontologique). Galilée, người chủ trương một chân lý khoa học có tầm quan trọng lớn, đã tuyên bố từ bỏ nó một cách dễ dàng nhất ngay khi nó nguy hiểm cho đời sống của

ông ta. Trong một ý nghĩa nào đó, ông ta đã làm đúng. Chân lý ấy không đáng đánh cược. Việc trái đất hay mặt trời quay xung quanh cái khác là một vấn đề hoàn toàn không quan trọng. Để nói lên sự thật, đó là một vấn đề vô ích. Mặt khác, tôi nhìn thấy nhiều người chết vì họ thấy rằng cuộc sống không đáng sống. Tôi nhìn thấy nhiều người khác ngược lại muốn chết cho các tư tưởng hay các ảo tưởng đã cho họ lý do để sống (cái được gọi là lý do để sống và cũng là lý do tuyệt vời để chết). Do đó, tôi kết luận rằng ý nghĩa của cuộc sống là một trong các vấn đề cấp bách nhất.

Tôi không biết liệu thế giới này có một ý nghĩa vượt quá nó hay không. Nhưng tôi biết rằng tôi không biết ý nghĩa đó và ngay bây giờ tôi không thể biết được nó. Một ý nghĩa nằm ngoài khả năng của tôi liệu có ý nghĩa gì đối với tôi? Tôi có thể chỉ hiểu theo cách nói của con người. Cái gì tôi sờ mó được, cái gì chống lại tôi-đó là cái tôi hiểu được. Và hai cái chắc chắn này-sự khao khát tính tuyệt đối và tính duy nhất và không thể làm giảm thế giới thành nguyên tắc dựa trên lý trí và hợp lý-Tôi cũng không biết rằng tôi không thể hoà giải chúng. Liệu tôi có thể thừa nhận bất kỳ chân lý nào khác mà không nói dối, không mang vào trong hy vọng mà tôi thiếu và cái không có ý nghĩa gì trong phạm vi khả năng có giới hạn của tôi không?

Nếu tôi là một cái cây trong số các cây, một con mèo giữa các động vật, cuộc sống này sẽ có một ý nghĩa, hay đúng hơn là vấn đề này không được nêu ra, vì tôi thuộc về thế giới này. Tôi phải là thế giới này và bây giờ tôi chống lại nó bằng toàn bộ ý thức của tôi và toàn bộ tính ngoan cố của tôi dựa trên sự hiểu biết. Cái lý do lồ bịch này là điều làm tôi đối lập với mọi thụ tạo. Tôi không thể gạch nó đi bằng nét bút. Điều tôi tin là thực thì tôi phải bảo vệ nó. Điều mà có vẻ quá hiển nhiên đối với tôi, thậm chí chống lại tôi, tôi phải nâng đỡ. Và điều gì tạo nên tảng của sự xung đột đó, của sự ngăn cách giữa thế giới và tinh thần tôi, ngoại trừ sự hiểu biết nó? Do đó, nếu tôi muốn bảo vệ nó, tôi có thể bảo vệ nó qua sự hiểu biết bất biến, đã từng hồi sinh, từng tỉnh táo. Tạm thời đây là điều mà tôi phải nhớ. Lúc này, điều vô lý, quá hiển nhiên và quá khó vượt qua, sẽ quay trở lại cuộc sống con người và nhận thấy đó là nhà của nó. Cũng như lúc này, tinh thần có thể rời bỏ con đường khô cằn, già nua và nỗ lực. Bây giờ con đường này nổi bật lên trong cuộc sống hàng ngày. Nó chạm trán thế giới đại từ không ngồi nặc danh "người ta", nhưng từ nay con người bước vào trong với sự nổi loạn và tính sáng suốt của mình. Họ quên cả cách hy vọng. Địa ngục hiện đại này cuối cùng sẽ là Vương quốc của họ. Mọi vấn đề đều đòi cạnh sắc của nó. Chúng có trừu tượng rút lui trước thì ca có hình thức và màu sắc. Các xung đột tinh thần được biểu hiện và quay trở về nơi trú ngụ thấp hèn và trắng lệt trong tâm hồn con người. Không ai trong số họ được định cư. Nhưng tất cả được thần hóa. Có phải người ta sẽ không chết, sẽ biến đổi thành linh, sẽ xây dựng lại lâu đài tư tưởng và hình thức theo tỷ lệ của riêng từng người không? Ngược lại, có phải người ta sẽ tiếp tục một sự đặt cược kỳ lạ và đau lòng vào điều phi lý không? Chúng ta hãy cố gắng nỗ lực lần cuối về điểm này và đưa ra tất cả các kết luận của chúng ta. Thân xác, tình cảm, óc sáng tạo, hành động, tính cao thượng của con người rồi sẽ giành lại được vị trí của chúng trong thế giới điên cuồng này. Cuối cùng, con người một lần nữa sẽ nhận ra là có rượu vô lý và bánh mì lãnh đạm mà dựa vào chúng họ nuôi dưỡng tính vĩ đại của mình.

Bây giờ tôi có thể đề cập tới khái niệm tự sát. Người ta đã cảm thấy được giải pháp nào có thể được đưa ra rồi. Về điểm này vấn đề bị đảo ngược. Trước đây là câu hỏi để tìm xem cuộc sống có một ý nghĩa đáng sống hay không. Ngược lại, bây giờ nó trở nên rõ ràng là sẽ càng đáng sống nếu nó không có ý nghĩa. Sống một kinh nghiệm, một số mệnh đặc biệt, là chấp nhận nó một cách đầy đủ.

Thần thánh đã kết án Sisyphe phải liên tục lăn một tảng đá lên đỉnh núi, hễ đá rơi xuống lại phải lăn

lên. Các thần có lý do nghĩ rằng không một sự trừng phạt nào khủng khiếp hơn phải lao động vô ích và không có hy vọng.

Nếu người ta tin Homère thì Sisyphe là người thông thái nhất và thận trọng nhất trong con người. Tuy nhiên, trong truyền thuyết khác, ông sẵn sàng thực hiện công việc của kẻ cướp đường. Tôi nhận thấy không có gì mâu thuẫn trong điều này. Các ý kiến khác nhau về các lý do vì sao ông trở thành kẻ lao động vô ích của thế giới âm ty. Trước hết, ông bị buộc tội vì dám xem thường các thần. Ông ăn cắp các bí mật của họ. Aegina, con gái của thần Aesopus, bị thần Jupiter bắt cóc đem đi. Người cha căm phẫn vì điều đó và kêu ca với Sisyphe biết về vụ bắt cóc, đã tỏ ý muốn lan truyền điều đó nếu Aesopus không cung cấp nước cho thành Corinthe. Với các lời dọa nạt thần thánh, ông muốn được hưởng ân huệ có nước. Ông bị trừng phạt vì điều này trong giới âm ty. Homère cũng cho chúng ta biết rằng Sisyphe đã giam cầm thần Chết. Pluton không thể chịu đựng được cảnh tượng một đế quốc yên tĩnh và hoang vắng. Ông sai phái thần chiến tranh đi, thần này đã giải thoát thần Chết khỏi tay kẻ chinh phục mình.

Người ta cũng nói rằng Sisyphe, trong trạng thái hấp hối, đã hấp tấp muốn thử thách tình yêu của vợ mình. Ông ra lệnh đưa cái xác chưa chôn cất của mình ra để nơi quảng trường công cộng. Sisyphe tỉnh dậy trong thế giới âm ty. Và ở đó, bị quấy rầy bởi sự phục tùng ngược với tình yêu của con người, ông tranh thủ được Pluton cho phép trở lại trái đất để trừng phạt vợ. Nhưng khi ông nhìn thấy bộ mặt trái đất một lần nữa, hưởng được nước và ánh sáng mặt trời, những tảng đá ẩm áp và biển cả, ông không còn muốn trở lại nơi tối tăm địa ngục ấy nữa. Triệu hồi, dọa nạt, cảnh báo đe dọa hết thảy đều vô ích. Thêm nhiều năm nữa ông đối mặt với sóng biển, với biển cả sinh động, và với nụ cười của đất. Bản án của các thần là cần thiết. Mercure đến và chộp lấy cổ áo người đàn ông hỗn xược này và giật ông ra khỏi những thú vui, dùng sức mạnh đưa ông trở về thế giới âm ty, nơi tảng đá vẫn được dành sẵn cho ông.

Bạn đã hiểu rằng Sisyphe là vị anh hùng ngu xuẩn. Ông vô lý qua nhiều đam mê cũng như qua sự tra khảo. Việc ông khinh miệt các thần, việc ông căm ghét thần chết, và việc ông đam mê muốn sống đã thắng được ông bằng hình phạt tồi tệ trong đó toàn bộ sự tồn tại được sử dụng hướng tới việc không hoàn thành cái gì cả. Đây là cái giá phải trả cho những đam mê của trái đất. Chúng ta không được biết gì về Sisyphe trong thế giới âm ty. Các thần thoại được tạo ra do trí tưởng tượng truyền sức sống cho chúng. Về thần thoại này, người ta chỉ thấy toàn bộ nỗ lực của một thân xác căng lên để nâng tảng đá khổng lồ, lăn nó và đẩy nó lên đường dốc hàng trăm ngàn lần; người ta nhìn được khuôn mặt nhăn nhoe, má dính chặt vào tảng đá, bờ vai ôm lấy cái khối phủ đất cát, chân lèn vào nó, khởi đầu với hai cánh tay vươn rộng ra, sự an toàn của con người hoàn toàn có hai cánh tay đầy bụi đất. Chính ở nơi kết thúc nỗ lực lâu dài của ông, được đo lường bằng khoảng không gian không có bầu trời và thời gian không có chiều sâu, mục đích được đạt tới. Vậy, Sisyphe đứng theo dõi tảng đá lăn xuống thế giới thấp hơn trong chốc lát rồi từ đó ông sẽ phải đẩy nó lên đỉnh trở lại. Ông ta đi ngược xuống đồng bằng.

Trong lúc quay trở lại đó, sự tạm nghỉ đó, Sisyphe làm tôi quan tâm. Một gương mặt lao động cần cù quá gần với các tảng đá, đã thành một tảng đá rồi. Tôi nhìn thấy người đàn ông đó đang đi xuống bằng bước chân nặng nề và đều đặn hướng tới sự đau khổ mà ông không bao giờ biết được nó kết thúc khi nào. Cái giờ nghỉ xả hơi trong lúc đi trở xuống cũng chắc chắn như đau khổ của ông, đó là giờ ý thức. Nơi từng khoảnh khắc ấy, khi ông rời khỏi độ cao và từ từ chìm vào nơi giam cầm của các thần, ông vượt trội hơn số mệnh của ông. Ông mạnh mẽ hơn tảng đá của ông.

Nếu thần thoại này là bi kịch, đó là vị anh hùng của nó có ý thức. Thực vậy, sự đau đớn của ông nằm đâu khi mà mỗi bước chân là một niềm hy vọng nâng đỡ ông? Người công nhân ngày nay làm cùng một công việc mỗi ngày trong cuộc sống, và số mệnh này cũng không kém vô lý. Nhưng nó chỉ là bi kịch khi nó có ý thức ở các khoảnh khắc hiếm hoi. Sisyphe, con người vô sản của các thần, không quyền lực và hay chống đối, hiểu biết toàn bộ hoàn cảnh khốn khổ của mình: đó là điều ông nghĩ trong suốt lúc đi xuống. Tính minh mẫn làm cho ông đau đớn cũng đồng thời đội cho ông triều thiên chiến thắng. Không có một định mệnh nào mà không thể bị khắc phục bởi sự khinh miệt (*Il n'est pas de destin qui ne se surmonte par le mépris*). Sisyphe quay trở xuống tảng đá của mình, và đau khổ bắt đầu. Khi các hình ảnh của trái đất bám quá chặt vào ký ức, khi yêu cầu hạnh phúc trở nên quá thúc giục, sẽ xảy ra việc sâu muộn trời dậy trong tâm hồn con người: đây là chiến thắng của tảng đá, đây chính là tảng đá. Nỗi sầu khổ mệnh mông vượt quá sức chịu đựng. Đây là những đêm Giêc-sê-ma-ni của chúng ta (Gethsemani là khu vườn chúa Giêsu ở một đêm trước khi bị bắt và chịu đóng đinh). Nhưng các sự thật làm tan nát sẽ bị tàn lụi từ việc được thừa nhận. Do đó, Oedipe ngay từ đầu vâng lời định mệnh mà không hiểu biết nó. Nhưng từ lúc ông hiểu biết nó, bi kịch của ông bắt đầu. Nhưng cùng lúc đó cũng là mù quáng và tuyệt vọng, ông nhận thức rằng mỗi ràng buộc duy nhất nối kết ông với thế giới là bàn tay tươi mát của một cô gái. Rồi một nhận xét khủng khiếp được đưa ra: "Mặc dù có quá nhiều thử thách, song tuổi cao và tính cao quý của linh hồn tôi khiến tôi kết luận rằng mọi thứ đều tốt". Oedipe của Sophocles, giống như Kirilov của Dostoevsky, đưa ra công thức để đạt sự chiến thắng phi lý. Minh trí thuở xưa gặp gỡ chủ nghĩa anh hùng hiện đại.

Người ta không khám phá ra điều phi lý mà không bị quyền rũ phải viết ra cảm nang hạnh phúc. "Sao! Bằng các con đường chật hẹp đến thế sao - "Tuy nhiên chỉ có một thế giới. Hạnh phúc và điều phi lý là hai đứa con của cùng một trái đất. Chúng không thể tách rời được. Sẽ là một lầm lỗi nếu nói rằng hạnh phúc nhất thiết phải xuất phát từ sự khám phá phi lý. Cũng lầm lỗi nếu nói rằng điều phi lý xuất phát từ hạnh phúc. Oedipus nói "Tôi kết luận rằng mọi thứ đều tốt", và nhận xét đó là thiêng liêng. Nó dội lại trong vũ trụ hoang dã và có giới hạn của con người. Nó dạy rằng tất cả đều không, đã không cạn kiệt. Nó hát ra khỏi thế giới một vị thần đã bước vào thế giới với tâm trạng không thỏa mãn và sở thích về những nỗi đau khổ. Nó hiểu định mệnh là mặt vấn đề của con người, điều này phải được giải quyết giữa con người.

Tất cả niềm vui thầm lặng của Sisyphe bao gồm trong đó. Định mệnh của ông thuộc về ông. Tảng đá của ông là vật của ông. Cũng thế, con người phi lý (*L'homme absurde*), khi suy tưởng về đau khổ của mình, đã buộc mọi quan niệm sai lầm phải im lặng. Trong vũ trụ tình linh được trả lại cho sự yên lặng của nó, vô số các giọng nói êm dịu đáng ngạc nhiên của thế giới nổi lên. Các đòi hỏi bí mật, vô thức, các lời mời gọi từ mọi khuôn mặt, là sự hạn chế cần thiết và là cái giá của chiến thắng. Không có mặt trời nào không có bóng tối, và đó là điều tất yếu để hiểu biết đêm. Con người phi lý nói vâng và nỗ lực người ấy từ nay trở đi sẽ liên tục. Nếu có một định mệnh cá nhân, sẽ không có một định mệnh cao hơn, hay ít nhất chỉ có một số mệnh được người ấy kết luận là không thể tránh được và đáng khinh. Đối với phần còn lại, người ấy hiểu chính người ấy là chủ ngày tháng sinh của mình. Vào khoảnh khắc huyền ảo khi con người nhìn lại cuộc sống của mình, Sisyphe quay trở lại tảng đá, trong vòng chuyển động nhẹ nhàng ấy, ông suy tưởng đến một loạt các hành động không có liên quan đã trở thành định mệnh của ông, do ông tạo ra, được liên kết dưới con mắt của ký ức của ông và chẳng mấy chốc được quyết định bởi cái chết của ông. Do đó, khi được nhận thức về toàn bộ nguồn gốc con người, về tất cả điều lệ về con người, một người mù hăm hở nhìn xem và biết rằng đêm là vô tận, ông ta vẫn còn tiến bước. Tảng đá vẫn đang lăn.

Tôi bỏ Sisyphe lại chân núi! Người ta luôn luôn tìm thấy gánh nặng của mình một lần nữa. Nhưng Sisyphe dạy tính trung thực cao hơn nó phủ nhận sự tồn tại của các thần nâng các tảng đá lên. Ông cũng kết luận rằng mọi thứ đều tốt. thế giới này từ nay trở đi nếu không có một ông chủ thì đối với ông cũng vẫn có vẻ vừa không cần cỗi vừa không vô ích. Mỗi mảnh nhỏ của tảng đá đó, mỗi mảnh khoáng vật của quả núi đầy bóng đêm ấy, tự nó tạo thành một thế giới. Cuộc đấu tranh hướng tới các đỉnh cao tự nó đã đủ để đong đầy tâm hồn con người. Ta phải tưởng tượng rằng Sisyphe hạnh phúc

Albert CAMUS, *Huyền thoại Sisyphe*.

Gadamer

(Sinh 1900 ...)

Hans-Georg Gadamer, sinh ở Marburg năm 1900, học triết ở Breslau và ở Marburg với Paul Natorp và Nicolai Hartmann. Năm 1922, ông trình luận văn Cao học về Platon. Từ 1923 ông học triết với Husserl rồi với Heidegger, ở Fribourg-en-Brisgau và ở Marburg, rồi triết học cổ điển với Paul Friedländer. Luận án tiến sĩ của ông (1929) - dưới sự hướng dẫn của Heidegger - nghiên cứu triết học Hy Lạp. Giáo sư ở Leipzig (1938), rồi ở Frankfurt (1947), và từ 1949, ở Heidelberg, ông là tác giả nhiều công trình nghiên cứu về các triết gia trước Socrate, về Platon, Aristote, Hegel, Husserl và Heidegger.

Sự nghiệp của Hans-Georg Gadamer không thể tách rời với việc bình luận liên tục về truyền thống lớn của triết học; tuy nhiên nó đạt đến đỉnh cao với tác phẩm lớn trong đó ông đưa ra một phác thảo mạnh mẽ về những đường nét lớn của một "tường chú học triết lý": đó là quyển Chân lý và phương pháp (Vérité et méthode) với ba lần xuất bản kế tiếp, được tăng bổ (1960, 1965, 1972).

Triết học của Hans-Georg Gadamer nằm trong truyền thống lớn của "tường chú học" Đức mà người góp công đầu tiên để sáng lập nên là triết gia và nhà thần học Friedrich Schleiermacher (1768-1834), và có người kế thừa, trong lãnh vực "các khoa học tinh thần" (les sciences de l'esprit) là Wilhelm Dilthey (1833-1911). Nhưng Gadamer cũng đứng vào trong truyền thống "hiện tượng luận" và "phân tích pháp phổ sinh" (analytique existentielle): cũng chính trong lãnh vực tường chú học mà Heidegger, trong Hữu thể và Thời gian, đem lại cho hiện tượng luận, mà hữu thể học nền tảng cần đến, phải tìm thấy nguồn gốc của suy niệm về "vòng tròn tường chú học" mà cách đặt vấn đề của Chân lý và phương pháp khơi nguồn cảm hứng.

Giá trị triết học của Gadamer là khai triển rộng rãi những hậu quả của nội tại tính của con người (l'immanence de l'homme) đến hoàn cảnh giải thích (situation d'interprétation) trong đó, bằng những cách thức đa dạng, tính tức thời cốt yếu và phổ quát đến chân lý, đưa nó vào. *

* Bản thân người dịch cảm thấy đoạn văn này quá tối nghĩa, nên xin ghi lại nguyên văn để làm cơ sở tham chiếu:

"Le mérite philosophique de H.G.Gadamer est de déployer largement les conséquences de l'immanence de l'homme à la "situation d'interprétation" dans laquelle le plonge, sur des modes variés, son essentielle et universelle" instantialité" à la vérité".

CHÂN LÝ VÀ PHƯƠNG PHÁP

(Wahrheit und Methode - Vérité et Méthode) -1960-1972.

Ý nghĩa tác phẩm của Gadamer là chỉ ra, bằng cách nào, bên kia những phương pháp và phương pháp luận của việc kiến giải, của chú thích và của tường chú học theo nghĩa kỹ thuật, trong mọi hoàn cảnh kiến giải và am hiểu cụ thể, của một "hoàn cảnh tường chú học" (situation herméneutique)* được chia sẻ phổ quát, đó là hoàn cảnh của con người đối với chân lý - Hoàn cảnh kiến giải (La situation

d'interprétation) trong đó con người đối mặt với ý nghĩa và với chân lý không chỉ riêng thuộc về một hoàn cảnh chú giải được định tính minh nhiên và được giáo huấn có phương pháp: đó là đặc tính của mọi hoàn cảnh nhân văn và lịch sử, theo nghĩa phổ quát nhất. Trước tiên quyền sách biểu thị tiền đặt cược cho chân lý (l'enjeu de vérité) của mọi am hiểu và kiến giải, nhân kinh nghiệm về trò chơi và kinh nghiệm tác phẩm nghệ thuật, nó mở rộng chân trời từ đó đến vấn đề sự am hiểu trong toàn bộ những "Khoa học tinh thần" cuối cùng, nó thăm dò nguyên tố của ngôn ngữ, của lời nói như là môi trường phổ quát của: "Kinh nghiệm tường chú học" (L'expérience herméneutique).

Ở trung tâm của mọi phân tích này, sự qui chiếu, đôi khi kín đáo, đến phân tích của Heidegger về "vòng tròn tường chú học" (Le cercle herméneutique)-trong Hữu thể và Thời gian và Nguồn gốc tác phẩm nghệ thuật- có tính chất quyết định: việc giải thích và thấu hiểu ý nghĩa một tác phẩm, một lời nói, một hoàn cảnh đã luôn luôn tiền giả định một sự thông đồng từ trước và tiền lãnh hội mặc nhiên, cần được giải minh (expliciter). Tác phẩm nhấn mạnh trên hai phương tiện quan trọng của mọi hoàn cảnh giải thích: ảnh hưởng của lịch sử hiệu dụng (L'histoire de l'efficience)- vận động riêng của tiến trình thời gian và lịch sử của truyền thống, ảnh hưởng của tác phẩm, vận động trong đó mọi công cuộc tìm hiểu và giải thích được bắt gặp trước mọi phương pháp- và khía cạnh ứng dụng: việc đưa ý nghĩa vào công trình, một khi được hiểu trong sự thực hiện những hành vi mà một hoàn cảnh cụ thể nào đó đòi hỏi, thì nó cũng là thành phẩm không tách rời của việc giải thích ý nghĩa.

Từ những phân tích thông thái này, được nuôi dưỡng bởi một nền văn hoá đích thực, ôm choàng toàn bộ và tính đa dạng của nhân sự (văn học, nghệ thuật, lịch sử, pháp quyền v.v...) sẽ làm toát ra một cách rõ ràng tính phổ quát của hoàn cảnh tường chú học trong đó tất cả những gì thuộc về con người đều đứng đối diện với chân lý.

Lý tính và truyền thống (Raison et Tradition)

Có chăng- như những người lãng mạn Đức từng tưởng như thế- một sự đối lập không thể hoà giải giữa truyền thống và lý tính? Ở đây tác giả muốn chỉ ra bản thân truyền thống "yêu cầu được xác định, lãnh hội và duy trì" ở điểm nào để lưu truyền ý nghĩa của nó- Với tính cách là lưu truyền một ý nghĩa, truyền thống còn là sự dự phòng (chứ không đơn thuần chỉ là sự bảo tồn thụ động).

Mọi khoa học về tinh thần, nhất là sử học, vậy là đều có một nhu cầu sinh tử về truyền thống, hiểu theo nghĩa đó: một sự tạo thành ý nghĩa (với văn bản, tác phẩm, tư liệu, phong tục v.v...) như vậy chỉ đến với chúng trước mặt người kiến giải. Chính như thế mà hiệu ứng của truyền thống luôn sống động và hiệu ứng của việc tham cứu lịch sử tạo thành một sự hợp nhất những hiệu ứng (une unité d'effets) và một tổ sức những tác động hỗ tương (un entrelacs d'actions réciproques) mà tường chú học phải tìm cách gỡ rối.

Chính một sự đối lập trừu tượng với nguyên lý của Aufklärung (1) đã quyết định quan niệm lãng mạn về truyền thống. Chủ nghĩa lãng mạn quan niệm truyền thống như là đối thể của tự do thuần lý và nhìn thấy nơi truyền thống một dữ kiện lịch sử thuộc loại thiên nhiên. Và cho dầu người ta đánh đổ nó trong tinh thần cách mạng hay người ta kiên quyết bảo lưu nó, thì trong cả hai trường hợp, truyền thống vẫn hiện ra (cho chủ nghĩa lãng mạn) như là đối thể trừu tượng của việc phối trí tự do bản thân, bởi vì tính hiệu lực của nó, trong khi bất cần nền tảng thuần lý, lại qui định chúng ta một cách không thể nghi ngờ. Hẳn rồi, sự phê phán lãng mạn Aufklärung không thể có giá trị như một điển hình do sự kiện là truyền thống tự ấn định theo cách không thể bàn cãi khiến cho cả nghi ngờ lẫn phê phán đều không bao giờ đạt

đến sự tài bồi của quá khứ. Ở đây đúng hơn vấn đề là một sự phản tư phê phán đặc biệt, lần đầu tiên, quay về với chân lý của truyền thống nhằm toan tính đổi mới nó và người ta có thể gọi là chủ nghĩa truyền thống (2).

Tuy nhiên tôi thấy hình như là sự đối chọi giữa truyền thống với lý tính không tuyệt đối đến như thế. Sự phục hưng có ý thức những truyền thống hay sự sáng tạo có ý thức những truyền thống mới đều đáng ngờ bao nhiêu thì các thành kiến càng nhiều bấy nhiêu, và trong cái nền tảng trung thành với Aufklärung, niềm tin lãng mạn vào những truyền thống đã lập thành càng buộc mọi lý tính phải câm miệng. Trong thực tế truyền thống không những là một yếu tố của tự do và của chính lịch sử. Truyền thống, ngay cả truyền thống đích thực và khả kính nhất không chỉ được hoàn thành một cách tự nhiên do sức mạnh kiên trì của cái gì hiện hữu: nhưng nó đòi hỏi được khẳng định, lãnh hội và duy trì. Cốt yếu nó là sự bảo tồn. Trong tư cách đó, người ta gặp lại nó đang tác nghiệp trong mọi biến đổi lịch sử. Nhưng sự bảo tồn là một hành vi của lý tính, một trong số những hành vi diễn ra mà không được nhận thấy, đúng vậy. Đó là lý do tại sao sự cách tân, dự án có lý luận được coi là phương cách duy nhất để hành động, để vận trù của lý tính, nhưng đo chỉ là vẻ biểu kiến mà thôi. Ngay cả khi đời sống rơi vào những đảo lộn ghê hồn, chẳng hạn trong thời kỳ cách mạng, người ta vẫn thấy, dưới cái gọi là thay đổi tất cả, một phần quá khứ vẫn được duy trì, nó hợp với cái mới để có được một hiệu lực mới. Dầu sao thì sự bảo tồn cũng chẳng hề kém là một hành vi tự do so với đảo lộn và cách tân. Đó là lý do tại sao sự phê phán truyền thống bởi Aufklärung và sự phục hồi phẩm giá cho truyền thống bởi trào lưu lãng mạn, cả cái này và cái kia, đều nằm bên trong hiện thể lịch sử đích thực.

H.G.GADAMER, *Chân lý và phương pháp*,

Những tuyến lớn của tường chú học triết lý, tr.120-121.

1. *Aufklärung là trào lưu khai sáng ở Đức*

2. *Traditionnalisme, ở đây hoàn toàn không có nghĩa xấu.*

** Hoàn cảnh tường chú học (situation herméneutique): Tình huống từ đó chúng ta cảm thấy nhu cầu giải thích một hiện tượng lịch sử.*

LÉVINAS

(Sinh 1960...)

Sinh ở Kovno (Lituanie) sinh năm 1960, Emmanuel Lévinas, từ 1923, theo học ở Strasbourg, rồi ở Paris. Trong hai năm 1928-1929, theo học Husserl và Heidegger ở Fribourg-en-Brisgau. Nhập tịch Pháp năm 1930, ông được bổ làm giám đốc Trường Sư Phạm Israel Đông phương ở Paris, trước khi dạy triết học ở đại học Poitiers (1961), Nanterre (1967) và ở Sorbonne (1973). Những công trình đầu tiên của Emmanuel Lévinas được dành cho việc du nhập hiện tượng luận vào nước Pháp: hiện tượng luận của Husserl- luận án Lý thuyết trực quan trong hiện tượng luận Husserl, 1930; dịch Những suy niệm về Descartes của Husserl, và của Heidegger trong quyển Khám phá hiện sinh với Husserl và Heidegger (En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger-1949)

Emmanuel Lévinas đọc hiện tượng luận theo định hướng vấn đề đức lý: vấn đề Thiện, ác và Thời

gian, vấn đề tương quan với Tha nhân, Kiên giải lại một cách tự do, theo niệm-tưởng-hệ Platon (Leschème platonicien) trong quyển République, Bên kia yếu tính (au-delà de l'essence). Định hướng dứt khoát này tạo nên yếu tố trọng yếu trong đó các tác phẩm chính sẽ được khai triển: Toàn thể và vô hạn (Totalité et Infini-1961), Nhân bản của tha nhân (Humanisme de l'autre homme-1972) và Bên kia yếu tính (Au-delà de l'essence-1974). Định hướng này chủ yếu khơi nguồn cảm hứng ở truyền thống Do Thái mà Lévinas đã dành nhiều nghiên cứu, giải thích Kinh Talmud.

Là người biện hộ cho sự tôn trọng vô điều kiện tha tính của Tha nhân (Le respect inconditionnel de l'altérité de l'Autre), tác phẩm của ông không loại trừ một chiều kích luận chiến đối với truyền thống hữu thể học dưới mọi hình thức (từ Parménide và Platon cho đến Heidegger).

TOÀN THỂ VÀ VÔ HẠN

(Totalité et Infini-1961)

Mở ra dưới dấu hiệu đối kháng giữa Đồng thể (le Même) và Tha thể (l'Autre) và đối lập mọi nơi với "triết học của Trung lập thể" (philosophie du Neutre) và với mọi khuôn mặt cụ thể của hiện hữu người có vẻ như phát sinh từ đó (Nội tại tính và kinh tế, bản ngã, tri thức, lao động, hưởng thụ, sở hữu, nơi chốn v.v...) mọi khuôn mặt thuộc về toàn thể, những khuôn mặt khác của ngoại tại tính, của sự mở phơi cho siêu việt và vô hạn, tác phẩm này khai lộ chiều kích đức lý: chiều kích phơi bày cho ngoại tại tính, cho sự gặp gỡ Tha thể trong sự hiển hiện của Khuôn mặt- Qua đó nó khám phá, trong tính siêu việt đặc trưng của "Bên kia Khuôn mặt", chiều kích của Vô hạn, thông qua một vài những khuôn mặt cụ thể của nó: tình yêu, sự phồn thực, tư cách con cái, tình huynh đệ, do vậy định hướng "vượt qua hữu thể" về "hữu thể như là sự tốt lành" (s'orientant "au-delà de l'être" vers "l'être comme bonté").

Khuôn mặt và đức lý: sự hiển hiện của tha tính (Visage et éthique: l'épiphanie de l'altérité)

Cách thức sắc bén mà "Khuôn mặt Tha thể" hiện ra cho chúng ta trong sự gặp gỡ tha nhân, khước từ sự biểu hiện và tia nhìn chiếm hữu, đồng thời phơi bày cho bạo động và mưu sát trong tính có thể tổn thương cốt yếu của nó (l'essentielle vulnérabilité), mở ra trong thế giới một chiều kích của siêu việt (une dimension de transcendance) nó không thuộc về thế giới. Chính chỗ đó mà nó thuộc về lãnh vực sự hiển hiện (L'ordre de l'épiphanie) - Ở đó tha nhân hiện ra, như là ngoài tầm với, một cách lạ lùng, và hoàn toàn tùy ý tôi. Sự xuất hiện của Tha nhân giữa lòng thế giới mở ra khả năng đức lý của một tương quan với "Vô hạn" và với "Siêu việt thể".

Khuôn mặt khước từ sự chiếm hữu, khước từ những quyền lực của tôi. Trong sự xuất hiện của nó, trong sự biểu lộ, cái khả giác, dầu có thể nắm bắt, nhưng luôn di động với sức đề kháng tổng lực lại mọi mưu toan chiếm hữu. Sự đột biến chỉ có thể diễn ra bằng khai lộ tính của một chiều kích mới (Cette mutation ne se peut que par l'ouverture d'une dimension nouvelle). Thực vậy, sự đề kháng lại mưu toan chiếm hữu không xảy ra như một đề kháng không thể vượt qua, như sự rắn chắc của tảng đá mà một nắm tay vận toàn lực đâm vào cũng chỉ đau tay mà thôi; như vì sao xa tít tắp trong thăm thẳm muôn trùng của không gian. Sự biểu lộ mà khuôn mặt đưa vào trong thế giới không thách thức tính yếu đuối của những quyền lực nơi tôi nhưng là quyền lực của tôi để hành xử quyền lực (mon pouvoir de pouvoir). Khuôn mặt trong khi vẫn là sự vật giữa những sự vật, xuyên thủng hình thể định giới nó. Cụ

thể là điều này muốn nói: Khuôn mặt trao lời với tôi và bởi đó mời gọi tôi đến một tương quan chưa từng có thước đo chung (vượt trên mức thông thường) với một quyền lực đang thi thố, dầu đó là sự hưởng thụ hay tri thức.

Và tuy nhiên chiều kích mới này mở ra trong vẻ biểu kiến khả giác của khuôn mặt. Khai lộ tính thường trực nơi những đường viền của hình thể trong sự biểu lộ giam cầm trong một bức hí hoạ khai lộ tính này nó làm nổi tung hình thức. Khuôn mặt giới hạn của sự thánh thiện và của hí hoạ như vậy là vẫn còn hiển tắng một ý nghĩa cho những quyền lực. Chỉ một ý nghĩa thôi: chiều sâu mở ra trong cảm tính này biến đổi chính bản tính của quyền lực, từ đó nó không còn thể chộp bắt, mà có thể giết chết. Sự mưu sát còn nhắm một dữ kiện mà hữu thể không thể được treo lủng bằng một sự chiếm đoạt. Nó đứng trước một dữ kiện tuyệt đối không thể trung hoà. Sự phủ nhận được thực hiện bởi việc chiếm hữu và sử dụng vẫn luôn luôn chỉ là từng phần. Sự nắm bắt nó xác nhận tính độc lập của sự vật bảo tồn nó "cho tôi" [...]

Vô hạn làm tê liệt quyền lực bởi sự đề kháng vô hạn của nó đối với sự mưu sát, sự đề kháng cứng cỏi và không thể vượt qua, sáng ngời nơi khuôn mặt tha nhân trong sự trần trụi trọn vẹn của đôi mắt y, không phòng vệ, trong sự trần trụi của khai lộ tính tuyệt đối của Siêu việt thể. Ở đó có sự tương quan, không phải với sức đề kháng rất lớn, nhưng với một cái gì tuyệt đối là tha thể (quelque chose d'absolument Autre): sự đề kháng của cái không có sức đề kháng- sự đề kháng đức lý (la résistance éthique).

Emmanuel LÉVINAS, Toàn thể và Vô hạn, tr. 172- 174.

ALQUIÉ

(1906- 1985)

Ferdinand Alquié sinh năm 1906 ở Carcassonne, mất ở Montpellier năm 1985. sự nghiệp của ông thật điển hình: là giáo sư tiếng tăm lừng lẫy, ông còn nổi danh bởi những nghiên cứu đáng lưu ý, nhất là về triết học Descartes- mà ông được nhìn nhận như là một chuyên gia lỗi lạc- và cả triết học Kant. Việc ông được bầu vào Hàn lâm viện các Khoa học tinh thần và chính trị thừa nhận tư cách triết học sử gia của ông, một trong những sử gia lớn nhất về triết học. Chúng tôi xin kể ra đây một số những tác phẩm lớn trong sự nghiệp phong phú, đáng nể của ông: Khát vọng vĩnh cửu (Le Désir d'éternité), Hoài hương hữu thể (La Nostalgie de l'Être), Khám phá siêu hình về con người nơi Descartes (La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes), Ý nghĩa của triết học (Signification de la philosophie).

HOÀI HƯƠNG HỮU THỂ

(La Nostalgie de l'Être) -1950.

Đối tượng- mà trí tuệ lãnh hội và xây dựng và kỹ thuật chế ngự - không phải là hữu thể, mà tinh thần con người, vì là hữu hạn, không thể nào nhiếp phục vào trong tầm quyền lực của mình. Không có kiến thức tuyệt đối, không có cái nhìn tổng hợp về Toàn thể, cũng không có tri thức về vô hạn, tất một lời, không có khoa học hữu thể- kiến thức khách quan, và mọi khoa học bị giới hạn vào, vẫn để ở bên ngoài lãnh vực của nó, mà tự do vốn chế ngự nó, bởi vì nơi mọi vật, tự do là sáng kiến của tư tưởng

và hành động. Triết học thực sự là ở nơi phán đoán tự do, vậy là chính triết học phê phán, vốn là siêu hình học trong đúng mức độ mà nó muốn không bị coi là một hữu thể học; sự quyền rũ của hữu thể học, trong khi đem triết học lệ thuộc vào sự tiến hoá của các khoa học và vào dòng lịch sử, trong khi xoay nó khỏi việc cân nhắc chân lý của khoa học và phán xét lịch sử, là sự suy đồi của triết học, bởi đó là nguồn gốc chung của chủ nghĩa duy khoa học, chủ nghĩa giáo điều và chuyên chế bạo tàn.

Chỉ có khoa học về đối tượng, không phải về hữu thể (Il n'y a de science que de l'objet, pas de l'être)

Nếu đúng là kiến thức khoa học và những giả thuyết được các triết gia đề ra dưới ảnh hưởng của nó, biến đổi theo dòng tiến bộ không ngừng, những sự vật luôn tỏ ra mới mẻ dưới tầm nắm bắt, tay chân hay trí tuệ, của con người, ngược lại, có một sự chắc chắn nó, dầu không chỉ về Toàn thể, vẫn không thể bị biến đổi hay vượt qua: sự chắc chắn siêu hình (a). Bởi nó con người định thần lại, hiểu ra rằng mọi khoa học là công trình của mình, rằng sự tương quan giữa mình với hữu thể thuộc về một lĩnh vực khác hơn là lãnh vực kiến thức khách quan giả định, và vậy là người ta không thể chấp nhận cùng những tiêu chuẩn để qui định một hành động kỹ thuật, nó không đặt hữu thể vào cuộc (bởi vì hành động đó hướng về một thứ vật chất không cá tính, lãnh đạm với hình thức của nó và hữu thể vẫn tồn tại dầu chúng ta có làm gì đi nữa) và một hành động, tình ái hay đạo đức, sinh ra từ mối tương quan giữa chúng ta với hữu thể, và có khả năng biến đổi mối tương quan đó. Ở đây tự do của tôi hiện ra như sự khởi đầu tuyệt đối của mọi hành vi và mọi tư tưởng của tôi; chính nó khi tách rời khỏi bên này của cái sống trải tạo thành chính tính khách quan, chính nó ban tặng hay từ chối trong tình yêu, chính nó, bằng phản tư, quay về với những gì nó đã làm và tự suy tư như là cách ly với hữu thể (b). Cũng thế mọi học thuyết triết học, nếu nó phụ thuộc vào thời đại của mình trong mức độ mà tính khách quan mà nó phản ứng lại truyền thông cho nó chút gì đó về hình thức của nó- vẫn là phi thời ở chỗ nó phát sinh từ sáng kiến tuyệt đối của ý thức, nó định thần và phê phán, nhân danh hữu thể (1). Và lịch sử triết học thay vì là một trường phái hoài nghi, hay thất vọng, hay tin tưởng mù quang vào một thứ tiến bộ phổ quát, trái lại dường như, đối với những ai muốn hiểu, với Descartes, rằng một sự chắc chắn có thể là toàn diện trong khi vẫn có giới hạn-vẫn là một trường phái kiên tính; nó khám phá tính vĩnh cửu nơi con người, và ban tặng cho triết gia phương tiện tìm kiếm, theo một công thức rất đẹp của Bréhier, "trong quá khứ của mình, hiện tại vĩnh hằng của mình" (chercher dans son passé, son éternel présent)- Bởi vì tính vĩnh cửu của triết học không tự khai lộ ra ở đây như là phi thời tính của một định luật trừu tượng, nhưng như là vĩnh cửu tích cực và cụ thể của một kinh nghiệm luôn bắt đầu lại, của một tự do đứng trước mọi khẳng định khách quan hay lịch sử, có thể tự hỏi với những điều kiện nào có thể một chân lý và một giá trị của khoa học và của lịch sử, của một ý thức mà trước mọi tiến hoá, có thể suy tư về sự hiện diện vĩnh cửu (2) cho phép nó suy tư về tiến hoá như là thế.

Ferdinand ALQUIÉ, *Hoài hương hữu thể*, ch.V, tr. 145- 146.

a. *Sự chắc chắn siêu hình (la certitude métaphysique) là sự chắc chắn không phải được thành lập, giống như kiến thức khoa học, bởi vì nó ở nền tảng của mọi cái khác; nó không phải là tri thức về Toàn thể bởi vì sự toàn tri là không thể đạt được; nó là sự tin chắc tuyệt đối rằng đối tượng khả tri không phải là hữu thể bất khả tri - Xem phía dưới phần qui chiếu về Descartes.*

b. *Ý thức con người, từ yếu tính, là ý thức về sự chia lìa: tôi không phải là một đồ vật*

giữa những đồ vật, và tôi chỉ có thể suy tư thế giới của những đồ vật khi nghĩ về nó như là không phải hữu thể (Hoài hương hữu thể, Ch. IV).

1. Như vậy triết học không phải là hữu thể học nghĩa là một khoa học mà đối tượng sẽ là hữu thể: hữu thể không phải là đối tượng, nó là cái cho phép ta suy tư đối tượng như là thế, nghĩa là như không phải là hữu thể.

2. Hữu thể không có phi thời tính của một định luật khách quan, nó là hiện diện vĩnh cửu mà kinh nghiệm cho phép ta suy tư đối lại với cái gì ở trong thời gian, tiến hoá của khoa học và dòng lịch sử.

JANKÉLÉVITCH

(1903 - 1985)

Vladimir Jankélévitch sinh ở Bourges, từ cha mẹ là người Nga. Bố ông đã dịch Freud, nhiều tác giả Slaves cũng như Schelling mà Jankélévitch sẽ bảo vệ luận án tiến sĩ về ông này, vào năm 1933. Bị chính quyền Vichy* bãi chức năm 1940, ông được phục hồi vào ngành giáo dục sau ngày nước Pháp được giải phóng (1944) và từ 1951 đến 1977 là giáo sư triết học đạo đức ở Sorbonne. Cái tinh thần với văn hoá uyên bác và sự tinh tế hiếm thấy này, người khám phá tế nhị những từ ngữ và sắc thái, con người đầy ý thức và liêm sỉ, một cầu thủ piano xuất sắc, cho chúng ta cơ hội biệt lệ để gặp gỡ nơi cùng một nhà tư tưởng những phẩm chất thoát nhìn có vẻ như không thể dung hoà: sự nghiêm xác và sáng suốt nhiều tính phê phán; tính phóng khoáng và đa cảm của một nghệ sĩ - một triết gia đầy thiên khiếu.

Le Je_ne_sais_quoi et le Presque_rien (Cái tôi_chẳng_biết_gì và cái Hầu_như_chẳng_có_gì): một tựa đề tác phẩm đầy chất hài hước và khiêm tốn giới thiệu một suy tư sắc cạnh về cái "bí mật Polichinelle" của hiện sinh như thời gian, tự do, ý chí.. "Cách thế và Cơ hội", "Bất thức, Ngộ nhận", "Ý chí để muốn" (la Volonté de Vouloir) là ba giai đoạn của cuộc săn đuổi huyền nhiệm của khoảnh khắc (la chasse au mystère de l'instant).

*Chính quyền Vichy: chính quyền Pháp dưới sự lãnh đạo của Thống chế Pétain (1940 - 1944) đóng ở thị trấn Vichy khi nước Pháp bị quân Đức chiếm đóng phần lớn lãnh thổ. Chính quyền này thoả hiệp và cộng tác với Đức quốc xã, nên sau Thế chiến, bị xét xử như là phản quốc.

NƠI NÀO ĐÂY TRONG DANG DỜ

(Quelque part dans l'inachevé) - 1978

Một trong những tác phẩm cuối cùng của triết gia, tập đối thoại giữa hai người này - với Béatrice Berlowitz - trong một ngôn ngữ rất thuần khiết tránh mọi tính kỹ thuật, lấy lại - với một cường độ chừng mực, như trong một khúc adagio sau cùng - mọi chủ đề giai điệu của tác phẩm: thời gian, sự vô tội và cái ác, sự hài hước, lời thì thầm, sự mê hoặc âm nhạc, "huyền nhiệm sinh động của cái bất khả ngôn" (le mystère vivant de l'ineffable), phép lạ mong manh của tình yêu cuộc sống, luôn luôn cần phát minh lại.

Hai nhiệm vụ của đời sống đạo đức: quyết định và nhận thức sáng suốt (les deux tâches de la vie morale: décision et lucidité)

Sự sáng tạo của hành vi đạo đức, điều Jankélévitch không ngừng lặp lại, là đoạn tuyệt với mọi thái độ chiêm niệm, lý thuyết, tư biện, lạc quan, công thức chủ nghĩa của một thứ gọi là kiến thức về điều thiện và trật tự: có lẽ ý thức cần được soi sáng; nhưng hành vi quyết định thực tiễn, là đức hạnh của dũng khí "phá vỡ vòng vây và chặt đứt nút thắt", nói như Bergson.

Mọi phán đoán của chúng ta đều ít hay nhiều là những phán đoán giá trị và chỉ có ý nghĩa cho một đời sống đạo đức, cả nơi những người theo đạo đức truyền thống, cũng như nơi các đối thủ của họ. Quý vị làm ơn cho tôi biết những tiếng khai thác, bắt công, đạo đức giả tư sản có nghĩa là gì? Đó đúng là những phán đoán giá trị của ý thức đạo đức, nếu tôi không lầm, và chúng chỉ có ý nghĩa cho nó! Tại sao sự khai thác, bóc lột con người là một điều ác? Và tại sao sự tôn trọng nhân phẩm, được coi như cứu cánh tự tại (une fin en soi) lại tốt hơn là sự khai thác đáng xấu hổ những người làm công? Nếu không có một cái "Tôi suy tư" đức lý hiện diện khắp nơi (un cogito moral omniprésent), thì sẽ không có lý do gì để lên án bắt công xã hội hay tố cáo đạo đức giả tư sản. Huống nữa là có lý do gì để xuống đường làm cách mạng? Sự phản nộ đạo đức là động cơ duy nhất nhờ đó chúng ta tiến từ nhận xét khái niệm đến hiệu quả thực tiễn, và từ cảnh tượng ý niệm về bất bình đẳng đến sự khước từ nổi loạn đối với những nghịch cảnh cuộc đời chọc giận lương tâm!

Nói tóm lại, bốn phận đạo đức mặc hàm hai nhiệm vụ thoát nhìn có vẻ mâu thuẫn, tuy nhiên lại bổ túc nhau: nhiệm vụ đầu tiên là sự đối kháng sắc cạnh, một quyết định dứt khoát (1); cả trong nguy cấp cực kỳ sự dấn thân không để cho chúng ta chọn lựa nào khác hơn là cái ly tiếp đề đơn giản (l'alternative simpliste) về thiện hay ác, sống chết, tất cả hoặc không có gì cả (tout_ou_rien), ừ hay không (oui ou non). Sự lựa chọn choáng váng này giữa hai mâu thuẫn loại trừ mọi chuyển biến quá độ hay trung gian như lựa chọn thẩm mỹ. Nhiệm vụ thứ nhì, rất tinh tế về tâm lý, hệ tại chỗ tố cáo những ẩn ý vi tế, nấp đằng sau một cử chỉ cao thượng, lôi ra những động cơ không thú nhận thập thò dưới cái mặt nạ, liệt kê những tính toán ti tiện mà cái nhãn mặt nọ phủ che ... Một nhiệm vụ vô tận, cùng dần trải theo sự kế tục của những chuỗi ngày! Nhiệm vụ đó đòi hỏi sự thức tỉnh không mệt mỏi, nhưng chỉ có nó tôn vinh tính cách không thể uỷ nhiệm của khoảnh khắc thuần túy (l'instant pur) và đồng thời sự nghiêm túc của quãng giữa (le sérieux de l'intervalle); cùng lúc cả hai! Nó xiển dương ánh lò mờ mong manh của tia lửa, cùng lúc nó thâm cứu độ dày thăm thẳm của đêm trường.

Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Béatrice Berlowitz, Nơi nào đây trong đang dở, tr. 94 -95*

1. Hành động "cắt đứt cái nút thắt Gordien" như hành động của Alexandre Đại Đế, không thể giản quy trong tự do của nó vào kiến thức đơn thuần của những điều kiện. Điều này không loại trừ kiến thức về trường đức lý, nhưng kiến thức này có tính phê phán, một phân tích sáng suốt mọi mưu thuật xảo quyệt của ý chí xấu ưa lý sự.

SIMONDON

(1924 - 1989)

Gilbert Simondon sinh ở Saint_Étienne trong một gia đình gốc ở Haute_Loire, đã dạy triết ở trường

trung học Tours rồi tâm lý học và triết học ở các đại học Poitiers, Sorbonne, Paris V. Có lẽ danh tiếng của Gilbert, ở nước ngoài nhiều hơn là ở Pháp, nhưng tác phẩm của ông về cá thể hoá (individuation) tạo thành một nghiên cứu những lãnh vực vật lý, sinh học, tâm lý và tâm_xã hội học và nhất là một triết học về hữu thể rất là độc đáo.

VỀ CÁCH THỨC HIỆN HỮU CỦA NHỮNG ĐỐI TƯỢNG KỸ THUẬT (Du mode d'existence des objets techniques) - 1958

Tác phẩm nghiên cứu Về cách thức hiện hữu của những đối tượng kỹ thuật, định nghĩa, trong phần đầu của nó, đối tượng kỹ thuật với tính cách là thể (l'objet technique en tant que tel): kỹ thuật học (la technologie), chính là một vấn đề phương pháp, phải là một hữu thể học về đối tượng kỹ thuật (cách thức hiện hữu, những niệm tưởng hệ kỹ thuật nên tảng, sự phát sinh) trước khi mà đối tượng kỹ thuật có thể trở thành đối tượng cho một diễn từ lịch sử, kinh tế, xã hội, tâm lý, và cả đức lý hay siêu hình. Phần hai phân tích những tương quan giữa đối tượng kỹ thuật với con người ở tình trạng trưởng thành và trẻ thơ, nghĩa là tương quan giữa nó với văn hoá. Cuối cùng, phần ba khảo sát yếu tính của chính tính kỹ thuật (l'essence de la technicité), nghĩa là sự phát sinh của nó liên hệ đến sự phát sinh của toàn bộ những tương quan của con người với thế giới (ma thuật, tôn giáo, mỹ học, đức lý, khoa học, triết học).

Văn hoá và kỹ thuật (Culture et technique)

Văn hoá mà không có kỹ thuật, sẽ thiếu tính tổng quát. Kỹ thuật, mà bị ném ra ngoài văn hoá và bỏ rơi cho những chuyên gia, những tay tài tử hay những người hâm mộ nó, có nguy cơ khơi dậy thái độ sùng thượng kỹ thuật (technicisme) và chế độ kỹ trị (technocratie). Để vận trù cuộc hôn phối đáng mong ước giữa văn hoá và kỹ thuật, người ta phải nhìn nhận bản tính riêng của thực tại kỹ thuật, trước khi quan tâm đến những điều kiện tâm lý, xã hội và kinh tế tác động đến nó và nó có thể tự tạo thành. Chính "tư tưởng triết lý phải vận trù sự hội nhập của thực tại kỹ thuật vào văn hoá phổ quát, bằng cách thành lập kỹ thuật học". Thực tại kỹ thuật trở nên đối tượng cho suy tư triết lý bằng cách chạm trán với tất cả triết học, được hiểu cho tư tưởng về mọi tương quan khả hữu của con người với thế giới: đó là điều kiện để cho giữa văn hoá và kỹ thuật có thể phát triển một tương quan điều tiết hỗ tương (une relation réciproque de régulation).

Để tái ban cho văn hoá tính cách thực sự tổng quát mà nó đã đánh mất, người ta phải có thể tái dẫn nhập vào nó ý thức về bản chất của máy móc, của những liên hệ hỗ tương giữa chúng và của những tương quan của chúng với con người và của những giá trị mặc hàm trong những tương quan đó [...].

Để khai mở tiến trình ý thức này, cơ thể tìm cách định nghĩa đối tượng kỹ thuật nơi chính nó (1) bằng tiến trình cụ thể hoá và xác định chức năng đem lại cho nó kiên tính (sa consistance) ở cuối một tiến hoá, chứng minh nó không thể bị coi như một công cụ thuần túy. Những dạng thức của cuộc khai sinh này cho phép lãnh hội ba trình độ của đối tượng kỹ thuật, và sự điều phối trong thời gian không biện chứng của chúng (leur coordination temporelle non dialectique) (2): yếu tố, cá thể, toàn thể.

Đối tượng kỹ thuật được định nghĩa bởi sự khai sinh của nó, ta có thể nghiên cứu những tương quan giữa đối tượng kỹ thuật và những thực tại khác, nhất là con người ở trạng thái trưởng thành và trẻ thơ.

Cuối cùng, xem như đối tượng của một phán đoán giá trị, đối tượng kỹ thuật có thể gọi ra những thái

độ rất khác nhau tùy theo nó được lãnh hội ở mức độ yếu tố hay ở mức độ cá thể hay ở mức độ toàn thể. Ở mức độ yếu tố, sự hoàn thiện của nó không đem lại sự đảo lộn nào khiến gây ra e ngại bởi xung đột với những tập quán thủ đắc: đó là bầu khí của chủ nghĩa lạc quan vào thế kỷ XVIII, du nhập ý tưởng về một tiến bộ liên tục và bất định, mang lại một sự cải thiện thường xuyên số phận con người. Trái lại cá thể kỹ thuật, trong một thời gian đã trở thành địch thủ của con người, kẻ cạnh tranh với con người, bởi vì con người tập trung nơi nó cá thể tính kỹ thuật vào thời đại chỉ có những công cụ tồn tại: máy móc thế chỗ con người bởi vì con người hoàn thành một chức năng của máy móc: kẻ mang vác những công cụ. Tương ứng với thời kỳ này là khái niệm đầy kịch tính và say mê về tiến bộ, trở thành cường bức thiên nhiên, chinh phục thế giới, nắm bắt những năng lượng. Cái ý chí cường quyền này được diễn tả qua sự vô độ duy kỹ thuật và mang tính kỹ trị (la démesure techniciste et technocratie), của kỷ nguyên nhiệt động học, nó mang một dáng dấp vừa tiên tri vừa thảm họa. Cuối cùng ở mức độ những toàn bộ kỹ thuật của thế kỷ XX, chủ nghĩa năng lượng nhiệt động học (l'énergétisme thermodynamique) được thay thế bởi lý thuyết thông tin (la théorie de l'information) mà nội dung quy phạm có tính điều hoà và ổn định một cách ưu việt: sự phát triển những kỹ thuật hiện ra như một bảo đảm cho ổn định. Máy móc, như là yếu tố của toàn bộ kỹ thuật, trở thành cái tăng cường lượng thông tin, cái gì đối lập lại sự xuống cấp của năng lượng: máy móc, công trình tổ chức, thông tin - cũng giống như đời sống và cùng với đời sống, là cái gì đối lập với hỗn loạn vô trật tự. Máy móc là cái nhờ đó con người đối lập với cái chết của vũ trụ; nó làm chậm lại, cũng như đời sống, sự xuống cấp của năng lượng, và trở thành yếu tố ổn định thế giới (3).

Gilbert SIMONDON, *Về cách thức hiện hữu của những đối tượng kỹ thuật*, tr.16.

1. Đó là đối tượng cho phần một của quyển *Về cách thức hiện hữu...*
2. Đó là sự điều phối chủ yếu mang tính chức năng và chuyển đổi (năng lượng, cấp độ v.v...)
3. Đó là sự ổn định...? (*stabilité métastable*) chứ không phải là ổn định...? (*stabilité homéostatique*).

FOUCAULT

(1926 - 1984)

Sinh ở Poitiers năm 1926, học Cao đẳng Sư phạm và đậu thạc sĩ triết học, Michel Foucault đã giảng dạy ở Pháp và ở nước ngoài, cho đến năm 1971, năm ông được bầu vào Pháp quốc học viện (Collège de France) nơi ông giữ ghế Giáo sư Lịch sử các Hệ thống Tư tưởng. Từ quyển Lịch sử sự cuồng điên ở thời đại cổ điển (*Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961) đến hai quyển cuối của bộ Lịch sử tính dục (*Histoire de la sexualité*, 1984) Foucault theo đuổi việc nghiên cứu trong một ý đồ mạch lạc và nhất quán, biểu lộ một quan tâm thường xuyên đối với biến cố. Những tác phẩm quan trọng khác của ông gồm: Chữ nghĩa và sự vật (*Les Mots et les Choses*, 1966), Khảo cổ học về kiến thức (*L'Archéologie du savoir*, 1969). Michel Foucault mất năm 1984.

CHỦ NGHĨA VÀ SỰ VẬT (*Les Mots et les Choses*) - 1966

Ý đồ của Foucault trong Chữ nghĩa và Sự vật là tạo ra một khoa "khảo cổ học về các khoa học nhân văn" (une archéologie des sciences humaines). Ba mệnh đề sau đây tóm tắt dự tính đó:

1. Các khoa học nhân văn, đồng tư cách với những kiến thức khác, thì khả niệm (intelligibles) qua ánh sáng của tiên thiên lịch sử (apriori historique) nó tạo thành điều kiện khả hữu của chúng, Foucault chỉ định cái khái niệm nghịch lý này bằng từ Hy Lạp cổ là "épistémè;" (khoa học/ nhận thức).
2. Vấn đề con người tương ứng với một giai đoạn giới hạn của lịch sử tính thuần lí (la rationalité) phương Tây: nó đặt con người trong vị thế nghịch lý là một đối tượng mà kiến thức phải xác định để tìm hiểu nơi nó về những điều kiện khả hữu của chính mình.
3. Con người không phải là vấn đề của các khoa học nhân văn. Bản văn sau đây luận chứng nghịch lý đó.

Các khoa học nhân văn trong épistémè hiện đại: một vị thế đặc biệt trong trường kiến thức (Les sciences humaines dans l'épistémè moderne: une position spécifique dans le champ du savoir)

Cái gì biểu lộ... đặc điểm của các khoa học nhân văn, người ta thấy rõ rằng đó không phải là cái đối tượng ưu đãi, và rất ư rối rắm là con người. Vì cái lý do xác đáng rằng không phải con người tạo ra chúng và ban tặng cho chúng một lãnh vực đặc biệt; mà chính cái tư thế tổng quát của épistémè đặt vị trí cho chúng kêu gọi chúng và thiết định chúng - cho phép chúng tạo con người thành đối tượng của chúng. Vậy là người ta sẽ nói rằng có một "khoa học nhân văn" không phải ở bất cứ nơi nào mà người ta phân tích trong chiều kích riêng của vô thức những mô phạm (1), những quy tắc (2), những toàn bộ biểu nghĩa (les ensembles signifiants) (3) chúng vén mở cho ý thức những điều kiện của những hình thể và những nội dung của nó. Nói đến "các khoa học về con người" trong mọi trường hợp khác, chỉ là lạm dụng ngôn ngữ, đơn và thuần. Bởi đó người ta đo lường được tất cả những cuộc tranh luận công kênh để biết rằng những tri thức đó có thể được gọi là thực sự khoa học và chúng phải lệ thuộc vào những điều kiện để trở thành như thế, quả là phù phiếm và rồi hơi đến mức nào! Những khoa học về con người là thành phần của épistémè hiện đại cũng như hoá học hay y học hay khoa học nào khác; hay cũng như ngữ pháp hay vạn vật học là thành phần của épistémè cổ điển. Nhưng nói rằng chúng là thành phần của trường nhận thức luận (le champ épistémologique) chỉ có nghĩa rằng chúng bén rễ tính tích cực của mình vào đó, chúng tìm thấy ở đó những điều kiện tồn tại của mình, chúng không chỉ là những ảo tưởng, những ảo mộng giả khoa học quay cuồng trong vòng dự luận thị phi, những quyền lợi cá nhân hay bè nhóm, những tin tưởng mù quáng chủ quan, rằng chúng không phải là cái mà những người khác gọi bằng cái tên lơ lửng là "ý thức hệ" (idéologie). Nhưng điều đó không vì thế mà muốn nói rằng đó là những khoa học.

Nếu đúng là mọi khoa học - bất kỳ khoa học nào, khi người ta tra vấn nó ở trình độ khảo cổ học và khi người ta tìm cách khai quật tầng đất tích cực tính của nó - đều khải lộ cấu hình nhận thức luận đã làm cho nó trở thành khả hữu, thì trái lại, mọi cấu hình nhận thức luận, ngay dầu nó hoàn toàn có thể được chỉ định rong tích cực tính của nó, vẫn rất có thể không là thành phần trong hệ thống nhận thức luận của một nền văn hoá: chẳng hạn, từ thế kỷ XVII, ma thuật tự nhiên thôi không còn thuộc về épistémè phương Tây nhưng nó vẫn còn được diễn trì trong một thời gian rất lâu trong những tín ngưỡng và những kiểu đánh giá theo cảm tính. Tiếp theo có những hình thể nhận thức luận (les figures épistémologiques) mà phác thảo, vị thế cách vận hành có thể được tái định vị trong tích cực tính của chúng bởi một phân tích theo kiểu khảo cổ học; và đến lượt chúng, chúng có thể tuân theo hai tổ chức

khác nhau: có những tổ chức giới thiệu tính khách quan và tính hệ thống cho phép ta định nghĩa chúng như là những khoa học; có những tổ chức không đáp ứng những tiêu chuẩn này, nghĩa là hình thức mạch lạc của chúng và tương quan của chúng với đối tượng được xác định chỉ bởi tích cực tính của chúng. Những tổ chức này đều không có những tiêu chuẩn hình thức của một tri thức khoa học, tuy thế chúng vẫn thuộc về lãnh vực tích cực của kiến thức. Như vậy, sẽ là phù phiếm và bất công khi phân tích chúng như là hiện tượng ý kiến cũng như khi đem chạm trán chúng bằng lịch sử hay sự phê bình với những đào tạo khoa học chính danh; sẽ càng phi lý hơn khi xem chúng như một sự phối hợp, nó trộn lẫn theo những tỷ lệ khác nhau, những yếu tố thuần lý và những yếu tố khác, không thuần lý. Phải đặt chúng lại vào mức độ của tích cực tính, nó khiến chúng thành khả hữu và xác định một cách tất yếu hình thức của chúng. Như vậy, khảo cổ học, đối với chúng, có hai nhiệm vụ: xác định cách thức mà chúng tự bài trí trong épistémè nơi chúng cắm rễ vào; đồng thời chỉ ra cấu hình của chúng khác chỗ nào với cấu hình của các khoa học theo nghĩa nghiêm xác. Cấu hình này vốn là đặc thù của chúng ta không nên coi như một hiện tượng tiêu cực: đó không phải là sự hiện diện của một chương ngại vật, đó không phải là sự khiếm khuyết nội tại nào khiến chúng thất bại nơi ngưỡng cửa của những hình thức khoa học; chúng tạo ra trong hình thể riêng của chúng, bên cạnh các khoa học, và trên cùng địa tầng khảo cổ học, những cấu hình khác nhau của kiến thức.

Michel FOUCAULT, *Chữ nghĩa và sự vật*, t.376 - 377.

1. *Tâm lý học.*
2. *Xã hội học.*
3. *Văn học phức hợp (la littérature composée).*

DESANTI

(Sinh 1914.....)

Sinh năm 1914 ở Ajaccio, cựu học viên cao đẳng Sur phạm, thạc sĩ triết học, Jean_Toussaint Desanti sẽ có một sự nghiệp giảng dạy, có phần thêm rỗi ren bởi việc ông tham gia kháng chiến, rồi kinh nghiệm đấu tranh nội bộ cho đến năm 1956 trong lòng Đảng Cộng sản Pháp. Chỉ ít quyền sách thôi, nhưng có tính quyết định. Như chính ông tự kể, hoạt động của ông được khai triển trên ba âm vực.

Ông đi vào triết học bằng con đường hiện tượng luận, dưới ảnh hưởng của Merleau Ponty, nhưng suốt đời ông sẽ đọc gần như liên tục Spinoza.

Rất sớm, ông học toán theo đường hướng của Jean Cavaillès và chạm trán những bản văn lập quy của môn học này; luận án tiến sĩ quốc gia của ông (1968) nghiên cứu cách thức hiện hữu của một triết gia mô tả kinh nghiệm về tính sản xuất trong khoa học này. Trong những năm hậu chiến, hoạt động triết học gần như bị tạm đình chỉ vì Desanti dành phần chính trong thời gian của mình cho cuộc đấu tranh ý thức hệ trên những nền tảng của học thuyết Mác_Lênin.

Quyển Một số mệnh triết học (Un destin philosophique - 1982) vẽ lại hành trình đặc biệt này. Hiện nay Desanti hướng sự thám cứu của ông về những phương thức sơ đẳng của vận trù tính triết học (l'opérativité philosophique).

TRIẾT GIA VÀ QUYỀN LỰC

(Le Philosophe et les Pouvoir) - 1976

Những ý tưởng trên mặt đất (les idées sur terre)

Những đối tượng toán học có một phương cách hiện hữu kiểu cổ điển nó làm quay cuồng đầu óc triết gia: ở đây và bây giờ chúng là những sản phẩm, nhưng lại khái lộ một tính kiên xác xuyên thời gian (une consistance transtemporelle). Từ thời Platon, chúng minh họa một điều kiện tồn tại kép (une condition d'existence double), vừa được thiết chế trong biến dịch và bất khả truy cập (inaccessibles) nơi những hiệu quả của nó. Để kỷ niệm những người Hy Lạp, Husserl nhân cơ hội này nói đến ý tưởng tính (idéalité) để định danh điều kỳ bí (l'énigme), được biểu lộ một cách điển hình bởi toán học, của một thực tại xảy đến trong thường nghiệm và tuy thế lại độc lập với tính kinh nghiệm (l'empiricité), vậy là có thể lặp lại y hệt qua thời gian.

Tôi tin rằng không nên dễ bị lạm dụng bởi cái từ "ý tưởng tính" (idéalité). Việc dùng từ này không tất yếu phải quy về thế giới ý niệm của Platon. Trái hẳn lại. Tôi thấy hình như hiển nhiên là trong cuộc sống thường ngày nhất, trong sự trao đổi thân thuộc nhất, chúng ta luôn chuyển động trong những "trường ý tưởng tính" (des champs d'idéalités) (1). Rất thường thì chúng không làm phiền rộn gì chúng ta. Và thế là chúng ta cứ phó mặc chúng cho số phận của chúng, chẳng cần chi phải lo lắng. Nói năng, đọc, viết, xem tivi, lái xe trên xa lộ v.v... chính là tiêu thụ ý tưởng tính (consommer de l'idéalité), nghĩa là vận động trong một vũ trụ những dấu hiệu chúng luôn tự để cho ta kiến giải vượt quá sự xuất hiện giản đơn, trực tiếp của chúng. Điều đó quả là đúng đối với những hành vi bề ngoài có vẻ sơ đẳng nhất. Chẳng hạn bạn nhận ra một người bạn trong đường phố và gọi tên anh ta. Tên này chỉ thích hợp với anh ta, bạn nghĩ vậy và bạn sẽ không tìm hiểu xa hơn xem mình có lý ở điểm nào. Trong khi đó, bằng cách gọi tên anh ta, bạn đã vượt qua sự xuất hiện đơn thuần. "Paul" hay "Pierre" không gọi tên cuộc gặp gỡ thoáng qua nhưng, xa hơn, cuộc gặp gỡ này, là cực đầu của một toàn bộ những hành vi khả hữu để chỉ định và nhận biết (một phong thái, một giọng nói v.v...) vậy mà toàn bộ này không bao giờ hiện diện ở đó cho mọi lần xuất hiện chúng biểu thị nó. bạn không bao giờ có trước mắt mình mọi hành vi cử chỉ của Paul. Mọi lời nói của anh ta và toàn bộ cuộc đời anh ta phơi bày ra trước mắt bạn. Vậy nên tôi sẽ nói về Paul rằng anh ta là dấu hiệu của chính mình, và bằng dấu hiệu này bạn nhận ra và gọi tên anh ta là "Paul". Trong những điều kiện này tôi sẽ gọi, cách chung, "ý tưởng tính" cái bởi đó cách thể hiện hữu của một sự vắng mặt, được chỉ định và hội nhập vào trong một "trường kinh nghiệm"*. Cứ chỉ chỉ định đơn giản nhất (chẳng hạn dùng ngón tay chỉ vào cái bàn cho một ai đó) đưa các bạn - bạn và người kia - vào một trường ý tưởng tính. Cử chỉ của bạn là một chỉ định gửi đến người kia để nhận ra trong cái vật mà anh ta thấy từ phía anh ta chính cái vật được thấy từ phía bạn. Bạn làm cho anh ta chia sẻ phía của bạn để giữ anh ta khỏi tầm nhìn.**

Như vậy, phải chăng người ta phải quy về việc cách ly những thân xác cái đòi hỏi phải tạo ra các dấu hiệu? Về phần mình, tôi tin là thế. Bị giới hạn, trong lớp vỏ bọc thịt da, để truyền thông cho nhau, chúng ta phải sử dụng cái biên thủy bất khả chối từ này và, bởi đó, vượt lên cái phi trung gian (surmonter l'immédiat). Tình trạng khác biệt cực đoan mà cấu tạo tự nhiên của chúng ta buộc chúng ta vào, lại mở ra cho chúng ta - như là con đường duy nhất hướng đến sự thám hiểm một thế giới được chia sẻ - cái đường vòng lượn biện bằng biểu cảm (le détour discursif par expression). Chỉ có giới tượng trưng (2) nó, ghi vào từ thân xác và trên thân xác, cho nó nhìn thấy, nghe và sờ, như vậy dâng

hiện nó cho sự chỉ định của người khác mà nó chỉ định, chỉ có giới này cho phép vượt lên tình trạng khác biệt và khép kín mà biên thủy đa thịt quy định cho mỗi người. Chỉ có giới này có thể giao nộp cho chúng ta cái gì là tha thể và luôn luôn được ban cho trên một cái nền vắng mặt. Được đặt tiêu điểm và đánh dấu, thân xác tha nhân đối với mỗi người là dấu hiệu bẩm sinh của ý tưởng tính: sự vắng mặt được chỉ định. Có lẽ cần phải tinh lọc về điểm này. Nhưng ở đây chúng ta hãy bằng lòng với chỉ định này (3). Nó đủ cho chúng ta để nhận ra và đánh dấu gốc rễ thân xác của cái mà, vì thiếu một từ khác, chúng tôi gọi là "ý tưởng tính".

Cái cách mà chúng tôi xung kích vấn đề truy cập ý tưởng tính (la question de l'accès aux idéalités) khiến chúng tôi coi toán học như kết quả của một đường vòng qua lối tượng trưng, đường vòng mà một hữu thể với cấu tạo sinh học rất đặc thù, bị buộc phải chịu tình trạng cách ly tuyệt đối, nhưng nó để sống còn, đã phải đạt đến sự thống trị từng phần và thực tiễn một thể giới chung...

Tôi không muốn lao vào thiên trường ca về những nguồn gốc, để đưa đến những thần thoại đôi khi thuần lý. Tôi không có tham vọng nào khác hơn là nêu bật lên khía cạnh trần gian và vật lý của những "ý tưởng tính".

J.T.DESANTI, *Triết gia và quyền lực, Hội thoại cùng Pascal Lainé và Blandine Barret_Kriegel, tr.192 - 195.*

1. Chuỗi kinh nghiệm được tổ chức từ một cực của ý nghĩa.
2. Điều gì, trong kinh nghiệm của tôi, có thể trở thành cái mang ý nghĩa tổng quát đối với người khác.
3. Cách thức của kỹ thuật hiện tượng luận nêu lên giới hạn của việc giải minh.

**Nguyên văn: Dans ces conditions, j'appellerai, d'une manière générale, "idéalité" ce par quoi se désigne et s'intègre, en un champ d'expérience, la manière d'être d'une absence.*

*** Nguyên văn: Vous lui faites partager vôtre côté, pour lui maintenant hors de vue.*

DERRIDA

(Sinh 1930 ...)

Sinh ở Algérie năm 1930, Jacques Derrida là cựu sinh viên Cao đẳng Sư phạm và thạc sĩ triết học. Từ 1964 đến 1983 ông đảm nhận công việc giảng viên ở Cao đẳng Sư phạm; hiện nay ông là giám đốc học vụ ở trường Cao học các Khoa học Xã hội nơi ông thường chủ trì các séminaires về những định chế triết học. Ông là tác giả khoảng ba mươi đầu sách, mà những tác phẩm chính là: Tiếng nói và hiện tượng (La Voix et le Phénomène), Chữ viết và sự khác biệt (L'Écriture et la Différence), Về Ngữ pháp học (De la Grammatologie) và Quyền đến với triết học (Du droit à la philosophie).

Đi vào triết học bằng con đường hiện tượng luận của Husserl, Derrida không ngừng duy trì với truyền thống triết học cổ điển - từ Platon đến Heidegger - một tương quan phức tạp, mà cái này được chỉ ra như là tự tiếp dưỡng chất từ cái kia dầu cho nó không phô bày điều đó. Derrida dùng từ giải cơ cấu

(déconstruction) để chỉ thái độ phê phán này.

Bận tâm với định chế triết học Pháp, ông tiến hành việc phê phán nó trong khi đồng thời ông khảo sát những phương thức mới để thành lập công việc triết học. Ông là người đồng sáng lập, vào năm 1983, Học viện Quốc tế Triết học (Collège International de Philosophie). Thường có mặt trên sân khấu văn hoá quốc tế, Derrida suy nghĩ về ý nghĩa của quá trình sinh thành trung gian (le sens du devenir médiatique) của những diễn từ và những tác phẩm, trong khi ông biết rằng, cùng lúc ấy, chính những can thiệp của mình cũng phải chịu chung số phận đó. Đối lại với mọi hoạt động này và một cách kín đáo hơn, ông không ngừng viết, nghĩa là làm một triết gia bị ám ảnh bởi "cái bất khả của văn chương" (l'impossible de la littérature). Derrida là một độc giả lớn của Maurice Blanchot.

Derrida tin rằng triết học Phương Tây xây dựng trên một "Siêu hình học của sự hiện diện": nghĩa là xây trên ý niệm rằng có một nguồn gốc tri thức từ đó "chân lý" có thể được làm cho hiện diện. Triết học luôn luôn tự coi mình là trọng tài của lý trí, môn học đưa ra phán quyết về cái gì hiện hữu, cái gì không. Các dạng văn thể khác với triết học, như thi ca hay văn chương, được coi là thấp kém, và xa rời chân lý. Trong Ngữ pháp học (De la Grammatologie), Derrida gọi việc đặt một trung tâm phán quyết về sự chắc chắn này là logocentrisme (lý tâm). Triết học nghĩ rằng nó có thể nói về "ý nghĩa" nhờ một ngôn ngữ không bị hoen ố bởi các lối nói ẩn dụ. Trái hẳn lại! Lối diễn tả của triết học hoàn toàn không có địa vị ưu tiên nào, và mọi cố gắng cắt nghĩa "ý nghĩa" có nghĩa gì đều sẽ đi tới chỗ tự huỷ diệt. Nói một cách chính xác hơn, cái biểu nghĩa (signifiant) của các hệ thống ngôn ngữ không thể chỉ về một cái được biểu nghĩa (signifié) siêu nghiệm bắt nguồn từ trong trí khôn của người nói bởi vì "cái được biểu nghĩa" tự nó được tạo ra bởi các biểu thị do quy ước và vì thế mang tính tùy tiện. Do đó các cái biểu nghĩa chỉ đơn thuần chỉ về các cái biểu nghĩa khác (ví dụ, các từ chỉ về các từ khác). "Ý nghĩa" luôn luôn bị dời lại và sự hiện diện không bao giờ thực sự hiện diện. Các biểu thị chỉ đạt ý nghĩa trong các sự khác biệt của chúng với nhau (biểu thị "mèo" không phải là "màu" cũng không phải là "màn") hay trong cái mà chúng định nghĩa đối nghịch với ("ngủ" được hiểu nhờ đối lập với "thức").

Để làm nổi bật sự hàm hồ của ngôn ngữ, Derrida chế ra từ "différance". Trong tiếng Pháp, từ này phát âm không khác với từ "différence", phát sinh từ động từ "différer", vừa có nghĩa là "khác với" vừa có nghĩa là "dời lại". Trong khi định nghĩa với différence nhắc chúng ta nhớ rằng các biểu thị dời lại ý nghĩa bởi vì chúng vừa khác với nhau, từ viết différence kêu gọi chú ý đặc biệt tới các giới hạn của từ nói. Từ nói không thể thiết lập sự phân biệt về âm giữa différence và différance. Như thế Derrida đặt câu hỏi về việc truyền thống dành ưu tiên cho từ nói trên từ viết, là điều đã xảy ra ít là từ thời Platon. Ví dụ, trong Phèdre, đã đặt từ viết rời xa Mô thể Lý tưởng hơn là từ nói. Tuy nhiên, Derrida cho thấy rằng cho dù Platon đã cố gắng đặt lời nói gần với nguồn ý nghĩa hơn, ông cũng không thể loại bỏ từ viết ra khỏi hệ tư tưởng của ông. Ở một chỗ trong Phèdre, Platon cho rằng lời nói "được viết trong linh hồn của người nghe".

Đây mới chỉ là một trong số nhiều ví dụ cho thấy Derrida liên tục vạch ra những kiểu nói bị kiềm chế thậm chí nơi một nhà tư tưởng có hệ thống nhất. Theo Derrida, mọi hệ thống tư tưởng đều chứa những "dấu vết" của cái mà họ định nghĩa chống lại. Chẳng hạn, trong khi nhiều nhà tư tưởng từng nghĩ rằng văn chương chỉ là một thứ triết học dùng để trang trí, Derrida đã đảo ngược cấp bậc này để nói rằng lối nói triết học chỉ là một thứ thuốc văn chương - một giả định khó nuốt đối với nhiều người. Theo Derrida, mọi lối viết đều bị giản lược (hay nâng cao) tới cùng một mức độ, mà không có sự ưu tiên của một văn thể khác. Điều này có thể cắt nghĩa tại sao thuyết giải cơ cấu - với việc nó đọc kỹ bản văn

để phát hiện hoạt động của ngôn ngữ chống lại chính nó - đã có ảnh hưởng lớn nhất của nó trong văn học, hơn là trong triết học.

Chữ ký, sự kiện, bối cảnh (Signature, fait, contexte)

Bài trích dưới đây phô bày những chủ đề giải cơ cấu. Derrida bắt đầu bằng cách giải cơ cấu từ biểu thị "truyền thông", bằng cách cho thấy bối cảnh sẽ không giúp làm sáng tỏ ý nghĩa của từ này như thế nào. Kế đến, ông khai thác khái niệm của Austin về một hành vi lời nói, và ông đồng ý với rất nhiều điểm trong đó. Nhưng sau cùng, ông lý luận rằng Austin vẫn chỉ đang hoạt động trong lãnh vực siêu hình học về sự hiện diện, cần một chữ ký hay một sự hiện diện liên tục nào khác để đảm bảo hành vi lời nói.

Derrida kết luận phần trích này bằng cách chủ trương rằng, sự đảo lộn vị trí cấp bậc - lời nói trên chữ viết, giống như sự đảo lộn của triết học trên văn học - là một phần của thuyết giải cấu của ông về các cặp từ vốn đã từng định hình truyền thống siêu hình học Phương Tây. Triết học đã luôn luôn làm việc với các cặp từ trong đó từ thứ nhất luôn được coi là gốc hay cơ sở của từ thứ hai: chân lý/ hư cấu, thực tại/ bề ngoài, tư tưởng/ ngôn ngữ, cái được biểu thị/ cái biểu thị, trung tâm/ ngoại vi, nam/ nữ, khách quan/ chủ quan, cơ bản/ phụ thuộc. Derrida không chỉ muốn đảo lộn các đối cực này để tạo ra một hệ thống đối lập mới. Ngược lại, ông "phá bỏ tính ổn định" của các cặp từ này để chứng minh rằng bất cứ vị trí ưu tiên của một từ nào trên một từ khác đều chỉ là một cấu trúc tùy tiện, thường do động cơ chính trị, cần phải được giải cơ cấu. Theo ông, "Giải cơ cấu không hệ tại vào việc là đi từ khái niệm này sang một khái niệm khác, nhưng là đảo lộn và thay thế một trật tự khái niệm, cũng như trật tự phi khái niệm mà trong đó trật tự khái niệm được diễn tả".

Có chắc là từ truyền thông (communication) tương ứng với một khái niệm độc nhất, đơn nghĩa, có thể kiểm soát một cách nghiêm khắc và có thể truyền đạt: nói tóm, có thể truyền thông không? Chẳng hạn, để hợp với một kiểu nói lạ, người ta trước tiên phải tự hỏi mình xem từ biểu ý "truyền thông" có truyền đạt một nội dung xác định, một ý nghĩa có thể biết được, hay một giá trị có thể mô tả được hay không. Tuy nhiên, ngay cả việc làm sáng tỏ và đề nghị câu hỏi này, tôi cũng đã phải dự kiến trước ý nghĩa của từ truyền thông như một phương tiện chuyển tải hay một môi trường chuyển tiếp về một ý nghĩa, và hơn nữa, về một ý nghĩa thống nhất. Nếu truyền thông có những ý nghĩa khác nhau và nếu sự đa nghĩa này phải cho thấy là không thể rút gọn được, thì không được phép định nghĩa truyền thông một cách a priori như là sự truyền đi một ý nghĩa, cho dù giả sử chúng ta có thể nhất trí về cái mà mỗi từ này (truyền đi, ý nghĩa v.v...) bao hàm. Thế nhưng chúng ta không được phép trước để bỏ qua truyền thông như là một từ, hay để làm nghèo các khía cạnh đa nghĩa của nó; thực vậy, từ này mở ra một lãnh vực ngữ nghĩa không tự giới hạn vào ngữ nghĩa học, ký hiệu học, và ngôn ngữ học. Bởi vì, một nét đặc trưng của lãnh vực ngữ nghĩa của từ truyền thông là nó cũng chỉ về cách chuyển động không thuộc ngữ nghĩa học. Ở đây, chỉ cần sử dụng tạm thời ngôn ngữ thường ngày và các sự lưỡng nghĩa của ngôn ngữ tự nhiên cũng dạy cho chúng ta rằng người ta có thể truyền đạt một chuyển động hay một sự rung động (ébranlement), một chấn động, một sự thay đổi lực cũng có thể được truyền thông - nghĩa là truyền bá, truyền đi. Chúng ta cũng nói về các nơi khác nhau hay xa xôi truyền thông cho nhau bằng phương tiện một con đường hay một cửa mở. Điều xảy ra, theo nghĩa này, điều được truyền đi, truyền thông, không bao hàm hiện tượng ý nghĩa. Trong những trường hợp ấy chúng ta không có một nội dung ngữ nghĩa học hay khái niệm, cũng không có một hoạt động ký hiệu học, và lại càng không có một trao đổi ngôn ngữ.

Tuy nhiên, chúng ta sẽ không khẳng định rằng ý nghĩa phi ký hiệu này của từ truyền thông, như nó hoạt động trong ngôn ngữ thông thường, trong một hay nhiều cái gọi là ngôn ngữ tự nhiên, tạo nên ý nghĩa chữ hay nghĩa cơ bản và do đó, ý nghĩa ngữ nghĩa học, ký hiệu học, hay ngôn ngữ học tương ứng với một sự phát sinh, mở rộng, hay giản lược, một sự thay đổi ẩn dụ. Chúng ta sẽ không khẳng định rằng sự truyền thông ngôn ngữ - ký hiệu có được danh hiệu của nó theo kiểu ẩn dụ (more metaphorico), bằng sự loại suy với sự truyền thông "vật lý" hay "hiện thực", theo nghĩa là nó cũng dùng làm một đường đi, vận chuyển và truyền đi một cái gì đó, làm cho nó trở thành có thể tiếp cận được. Chúng ta sẽ không khẳng định điều này vì các lý do sau:

1. Vì giá trị của khái niệm nghĩa chữ (nghĩa đen) tỏ ra có vấn đề hơn bao giờ, và
2. Vì giá trị của sự chuyển đổi, của sự vận chuyển, v.v... chính là yếu tố tạo thành khái niệm về ẩn dụ mà nhờ đó người ta tuyên bố là hiểu được sự chuyển đổi được thực hiện từ truyền thông như là một hiện tượng ngôn ngữ - phi ký hiệu, đến truyền thông như là một hiện tượng ngôn ngữ - ký hiệu.

Có vẻ rõ ràng rằng lãnh vực mơ hồ của từ "truyền thông" có thể được thu nhỏ rất nhiều nhờ các giới hạn của cái được gọi là một bối cảnh (và tôi xin lưu ý rằng sự truyền thông đặc thù này sẽ liên quan đến vấn đề bối cảnh và với vấn đề xác định chính xác xem chữ viết tương quan với bối cảnh như thế nào). Ví dụ, trong một cuộc mạn đàm triết học về triết học trong tiếng Pháp, một bối cảnh quy ước - được sản xuất bởi một kiểu ưng thuận mặc nhiên nhưng có cấu trúc mơ hồ - có vẻ như đòi hỏi rằng người ta đề nghị "các việc truyền thông" liên quan đến truyền thông, các việc truyền thông trong hình thức suy luận, các việc truyền thông trong trò chuyện, các việc truyền thông bằng miệng có mục đích cho người ta nghe, và đi vào các cuộc đối thoại trong bối cảnh của một sự hiểu biết và sự thật có ý nghĩa, khiến cho cuối cùng người ta có thể đạt tới sự đồng tình chung. Các việc truyền thông này được giả thiết tự giới hạn vào yếu tố của một ngôn ngữ "tự nhiên" xác định, ở đây là tiếng Pháp, ngôn ngữ này đòi hỏi một số cách sử dụng rất đặc thù về từ truyền thông. Trên hết, đối tượng của các việc truyền thông như thế được giả thiết, bằng sự ưu tiên hay đặc quyền, để tự tổ chức xoay quanh sự truyền thông bằng lý luận, hay trong mọi trường hợp, bằng ý nghĩa. Tuy không nói hết mọi hệ quả và cơ cấu toàn diện của một "sự kiện" như thế, một cố gắng đòi hỏi sự phân tích sơ bộ mở rộng, các điều kiện mà tôi vừa nhắc lại có vẻ là hiển nhiên; và những ai còn nghi ngờ điều này chỉ cần tham khảo chương trình của chúng tôi để có thể xác tín.

Jacques DERRIDA, Về ngữ pháp học.

LYOTARD

(Sinh 1924 ...)

Jean François Lyotard sinh năm 1924, vào Đại học Sorbonne ngay sau chiến tranh, nơi đó ông có các bạn đồng môn là Michel Butor, François Châtelet, Gilles Deleuze, và Roger Laporte. Đậu thạc sĩ triết học, ông dạy ở nhiều nơi. Tấm gương của Merleau Ponty khải lộ cho ông cùng lúc sự quan tâm đến hội họa và sự nghi ngờ của ông đối với một tư tưởng được lãnh hội bởi ảo tưởng của lý thuyết. Về sau ông sẽ gặp tác phẩm của Freud. Những năm nghiên cứu này sẽ đưa đến việc biên soạn và bảo vệ luận án tiến sĩ quốc gia Những diễn từ, Hình thể (Discours, Figure) vào năm 1971. Thực vậy, trong gần mười lăm năm, Lyotard không xuất bản gì về triết học mà hầu như hoàn toàn hiến mình cho hoạt động tranh đấu ý thức hệ giữa lòng một nhóm chính trị - Chủ nghĩa xã hội hay tình trạng man rợ (Socialisme ou

barbarie) - nhóm này phê phán, theo lập trường Macxít, tình trạng quan liêu của quyền dưới thời Staline, mà cũng phê phán mọi biến tướng lệch lạc của chủ nghĩa xã hội.

Từ những năm 70, Lyotard làm việc đồng thời trên kinh nghiệm hội hoạ, trên sự thử nghiệm những phán đoán phi qui tắc (về chính trị, về mỹ học), về tính bất khả giản qui của những xung đột đích thực, điều mà ông gọi là sự phân tranh (le différend). Ngày nay, ông thường qui chiếu đến bộ Phê phán Khả năng phán đoán của Kant.

SỰ PHÂN TRANH (Le Différend) -1983.

Để tiếng nói của ta được người khác nghe (Pour faire entendre sa propre voix)

Không khí của thời đại hướng đến việc truyền thông tổng quát nó bảo đảm tính cộng đồng. Từ tương quan đơn giản, người ta kết luận hơi vội vàng đến sự trao đổi; người ta nôn nóng tiên phán đoán rằng ngôn ngữ là phương tiện truyền thông và lưu chuyển thông tin ưu việt nhất. Bởi đó người ta làm cho tính bất khả giản qui của mọi xung đột thực sự trở thành không thể hiểu được. Đó là dưới vẻ bề ngoài của sự trao đổi, một trong hai bên đã ấn định cho bên kia một ngôn ngữ chung, trong đó người này không còn có thể nói cái gì liên quan đến chính mình, là yêu sách của mình. Về phương diện này những xung đột, xét một cách nghiêm túc, không phải là những dị nghĩa thoáng qua, mà đúng hơn là một sự cải chính đối với một mô-típ hơi có tính hoà hoãn của sự trao đổi; chúng mang cái chỉ định rằng ngôn ngữ đảm đương chức năng cao nhất của nó khi nó bị thách thức phải tự mình tìm kiếm - với tính cách là nhiệm vụ của riêng mình - cái công thức đúng của cái gì nó cảm thấy chưa từng bao giờ được nói. Lúc đó không còn phải là chuyện truyền thông nữa mà là phát minh biệt ngữ (idiome - xem chú thích 2 dưới đây). Vắn tắt thành ngữ "biệt ngữ chung" (idiome commun) có lẽ là mâu thuẫn.

12. Trước toà, nguyên cáo đưa ra lời khiếu kiện, bị cáo thì lập luận theo cách nhằm chỉ ra tính vô hiệu của lời buộc tội. Thế là có chuyện tranh biện, kiện cáo. Tôi thích gọi là phân tranh trường hợp trong đó nguyên cáo bị tước đi những phương tiện để tranh biện và do đó trở thành nạn nhân. Nếu người gửi (1), người nhận và ý nghĩa của chứng từ đều bị trung lập hoá (neutralisés), tất cả diễn ra như thể không có thiệt hại [...]. Một trường hợp phân tranh giữa hai bên xảy ra khi việc dàn xếp cuộc xung đột khiến hai bên đối nghịch nhau, được thực hiện trong biệt ngữ (2) của một trong hai bên trong khi cái sai trái mà bên kia phải chịu không có ý nghĩa trong biệt ngữ này. Chẳng hạn những hợp đồng và những thoả thuận giữa các đối tác kinh tế không ngăn cản, trái lại chúng giả định rằng người làm công hay đại diện của anh ta đã phải và sẽ phải nói về công việc của mình như thể công việc này là sự nhượng độ tạm thời (une cession temporaire) một món hàng hoá (3) mà anh ta là người sở hữu. Sự trừu tượng hoá này, như Marx nói, được đòi hỏi bởi biệt ngữ trong đó sự phân tranh được dàn xếp (theo pháp lý kinh tế và xã hội "tư sản"). Không cầu cứu đến cái đó, người làm công sẽ không tồn tại trong môi trường mà biệt ngữ này quy chiếu đến, anh ta sẽ là một nô lệ. Còn khi sử dụng nó, anh ta trở thành nguyên cáo. Có phải vì thế mà anh ta hết là nạn nhân?

13. Anh ta vẫn còn là nạn nhân cùng lúc anh ta trở thành nguyên cáo. Anh ta có những phương tiện để xác định rằng mình là nạn nhân hay không? Không. Vậy làm thế nào bạn biết rằng anh ta là nạn nhân? Toà án nào có thẩm quyền phán xét điều đó. Quả thực, sự phân tranh khác với chuyện tranh tụng, kiện cáo ở toà án. Pháp lý kinh tế và xã hội có thể dàn xếp việc kiện cáo giữa các đối tác kinh tế và xã hội; nhưng đâu có thể dàn xếp sự phân tranh giữa lực lượng lao động và tư bản. Bằng câu nói nào thật hợp thức và nhờ vào thủ tục tố tụng nào mà anh công nhân có thể viện lý lẽ cho quan toà thấy rằng cái mà

anh đem lại chuyển nhượng cho ông chủ để đòi lấy đồng lương, tính ra là bao nhiêu giờ mỗi tuần, không phải là một thứ hàng hoá? Anh ta được coi là người sở hữu một cái gì đó. Anh ta nằm vào trường hợp một bị cáo có bốn phạm thiết lập một phi-hiện thể (un non-étant) (4) hay ít ra là một phi-thuộc từ (un non-attribut). Phản bác anh ta là chuyện quá dễ. Mọi sự diễn ra như thể chuyện anh ta là gì có thể được diễn tả trong một thứ biệt ngữ khác với loại biệt ngữ của pháp lý kinh tế và xã hội. Trong loại biệt ngữ sau, anh ta chỉ có thể diễn tả cái gì anh ta có, và, nếu anh ta chẳng có gì, cái gì anh ta không có thì sẽ hoặc là không được diễn tả hoặc là sẽ được diễn tả nhưng theo cách có thể bác bỏ, như là anh ta có cái đó. Nếu người làm công nài ra yếu tính của mình (sức lao động) anh ta không thể được toàn án này nghe khiêu kiện và xét xử, vì nó không đủ thẩm quyền. Sự phân tranh được đánh dấu bằng tính bất khả chứng minh. Người nào đưa ra lời khiêu nại thì được nghe, nhưng kẻ là nạn nhân, và có lẽ cũng là một người, lại buộc phải im lặng [...].

22. Sự phân tranh là trạng thái không ổn định và là khoảnh khắc của ngôn ngữ ở đó một cái gì nó phải có thể được đặt thành những câu (phrases (5) song còn chưa có thể được như thế. Trạng thái này bao hàm cả sự im lặng nó là một câu phủ định, nhưng nó cũng kêu gọi từ đó đến những câu khả hữu trên nguyên tắc. Cái mà người ta thường gọi là tình cảm ra dấu tình trạng này. "Người ta không tìm được lời để diễn tả" v.v... Phải tìm kiếm thật nhiều mới bắt gặp những quy tắc mới về việc lập ra và nối kết những câu có khả năng diễn tả sự phân tranh mà tình cảm phản bội nếu người ta không muốn rằng sự phân tranh này ngay tức thời bị bóp nghẹt thành một vụ tranh tụng, kiện cáo và rằng lời cảnh báo do tình cảm đưa ra, là vô ích. Đó là món tiền cược (l'enjeu) của một văn học, của một triết học, có lẽ của một thứ chính trị, khi bảo chứng những phân tranh bằng cách tìm cho chúng những biệt ngữ.*

23. Trong sự phân tranh, có cái gì đó đòi hỏi phải được đặt thành những câu và chịu đau khổ vì cái lỗi không thể được là thể ngay tức khắc. Lúc đó, những ai tưởng rằng dùng ngôn ngữ như một công cụ truyền thông sẽ học hỏi (và biết được) bởi cái cảm thức đau lòng nó tùy tùng sự yên lặng (và cảm thức khoái trá nó đi theo việc phát minh ra một biệt ngữ mới), rằng họ được kêu gọi bởi ngôn ngữ và điều đó không phải để giúp họ tăng cường lượng thông tin khả truyền trong những biệt ngữ hiện có, mà là để nhận ra rằng những gì cần được đặt thành câu vượt qua những gì mà hiện nay họ có thể đặt thành câu, và họ phải cho phép việc tạo thành những biệt ngữ hiện nay còn chưa có mặt.

Jean Francois LYOTARD, *Sự phân tranh*, tr 24 - 25 & 29 -30.

1. Từ chỉ thủ tục đưa ra sáng kiến truyền thông, đặc biệt được nêu lên bởi JaKobson.
2. Ngôn ngữ thuộc riêng về một người đối thoại, không được người khác chia sẻ.
3. Qui chiếu đến việc phân tích của Marx về việc người vô sản bán sức lao động cho nhà tư bản.
4. Ngoại trừ tự đặt mình vào tình huống nguy hiểm, vô thể không thể là đối tượng của một diễn từ tích cực.
5. Lyotard dùng từ "phrase" trong sự qui chiếu về từ Satz (mệnh đề) của Wittgenstein để chỉ đơn vị ngữ học vừa hoàn bị và tuy thế vẫn mở, nghĩa là vẫn chờ đợi những câu khác.

** Nguyên văn: "C'est l'enjeu d'une littérature, d'une philosophie, peut-être d'une politique, de témoigner des différends en leur trouvant des idiomes". Xin thú thực là người dịch chỉ hiểu lờ mờ câu này nên dịch chắc là chưa chính xác lắm, và sẵn lòng chờ đợi sự chỉ giáo của các bậc cao minh.*

WEIL

(1904-1977)

Éric Weil, sinh ở Parchim nước Đức, vào tháng sáu 1904. Học y khoa và triết ở Berlin và Hambourg. Ông bảo vệ luận án ở Đức, dưới sự hướng dẫn của Ernst Cassirer, về Pietro Pomponazzi, năm 1928. Năm 1933 ông rời nước Đức. Nhập tịch Pháp năm 1938, bị động viên năm 1939, sau năm năm bị bắt làm tù binh, ông trở lại giảng dạy ở trường Cao học, vào làm việc ở Trung tâm Quốc gia Nghiên cứu Khoa học, thành lập tạp chí Critique (cùng với Georges Bataille) trong đó ông viết nhiều về chính trị và lịch sử. Năm 1950 ông bảo vệ luận án ở Pháp Logic của triết học và Hegel và Nhà nước, rồi xuất bản Triết học chính trị (1956), triết học đạo đức (1961), Những vấn đề trong triết học Kant (1963) và hai quyển Khảo luận và Hội thảo (1970-1971). Giáo sư ở Đại học Lille từ 1956 đến 1968, rồi ở Nice cho đến 1974, ông mất vào tháng Giêng 1977.

Những di tác: Triết học và thực tại, Những khảo luận và hội thảo sau cùng, Pietro Pomponazzi, Pic de la Mirandole.

Thư mục nơi Gilbert Kirsch với Triết học của Éric Weil, Paris, P.U.F., 1989.

TRIẾT HỌC VÀ THỰC TẠI - Di tác

(Philosophie et Réalité) - 1982.

Khởi đi từ sự kiện là có nhiều thái độ đối mặt với và trong thực tại, rằng có nhiều tầm nhìn khác nhau về thế giới không thể giản qui vào nhau, Éric Weil uỷ thác cho triết học cái nhiệm vụ tìm hiểu chúng trong một diễn từ toàn bộ chứ không giản lược, như là những hình dung của ý nghĩa. Nhưng chính cái diễn từ toàn bộ đó lại qui về thực tại, là nền tảng và bối cảnh cho mọi diễn từ, vậy là của mọi sự lãnh hội và mọi khả tính lãnh hội (compréhensibilité). Triết học và thực tại cùng được hiểu trong hồ tương, biện chứng, tuy rằng ý nghĩa của thực tại: không bao giờ có thể được xác định. Diễn tả theo ngôn ngữ của Kant: nếu chúng ta không biết ý nghĩa của thực tại, tuy vậy chúng ta vẫn có thể nghĩ về điều ấy.

Triết học không phải là một khoa học (La philosophie n'est pas une science)

Trước tiên, triết học không phải là một khoa học. Thực sự, sự sống chung của những lãnh vực giới hạn đặt ra một vấn đề, nếu tư tưởng không nên trở thành tảo điên (schizophrène): nếu triết học là một khoa học và có lãnh vực riêng của nó, nó cũng sẽ tự đặt vấn đề trong trường hợp của nó. Lúc đó lại phải có một triết học khác, để đặt ra, và nếu có thể, để giải quyết cùng vấn đề đó và cừ thể in infinitum (đến vô tận). Đồng thời từ đó phái sinh, với một mâu thuẫn thuần túy biểu kiến, rằng triết lý là có tính khoa học eminenter (1); nhiệm vụ mà nó coi là của mình, là tạo lập một diễn từ không hề tùy tiện/ võ đoán, nghĩa là hoàn toàn mạch lạc và ý thức về tính tất yếu của mình như là tính tất yếu được đặt ra bởi chính mình.

Cuối cùng, từ đó phái sinh rằng triết học không tất yếu, về những gì mà các diễn từ đặc thù trình bày là tất yếu trong trật tự các sự vật và các biến cố. Nó là ý chí tìm hiểu và như vậy không tiền giả định cái gì khác hơn là cái ý chí triệt để muốn tìm hiểu này. Nó không thể bị giản qui vào cái gì khác hơn là chính mình và chứng lý hữu thể học có giá trị trong trường hợp của nó: tư tưởng tự tiền giả định và thiết định chính nó. Nó muốn hiểu biết, chứ nó không muốn và cũng không nên muốn diễn dịch. Điều nó muốn không phải là điều gì tất yếu, nó muốn tìm hiểu cái gì đang là, bởi vì chỉ từ cái gì đang là mà cái gì có thể và cái gì tất yếu được quan niệm và được suy tưởng: chúng chỉ tồn tại trong diễn từ của con người.

Triết học muốn lãnh hội hiện thể. Vậy là nó không hiểu được hiện thể, có lẽ người ta sẽ hỏi vặn như thế, bởi tại sao nó phải tìm kiếm cái gì đã ở trong tầm tay mình? Và, thực tế, triết lý phát sinh từ sự ngạc nhiên (2), từ sự không hiểu tại sao. Nhưng qua phân tích sẽ chỉ ra rằng sự không hiểu này luôn luôn là hàm số của một sự hiểu biết trước đó. Chúng ta sẽ không đặt ra những câu hỏi, chúng ta sẽ không ngạc nhiên gì cả nếu như thế giới không là một thế giới, một cơ cấu, một cái gì tự ban tặng như là có thể hiểu được: nếu như, bởi cái bất khả, một tinh thần tự tìm thấy trong một bản tính được đặc trưng bởi sự thoái hoá toàn bộ của năng lượng, nó sẽ trống rỗng, bởi vì nó sẽ không được định hướng.

Như vậy triết gia không xây dựng nên thế giới, ông gặp gỡ thế giới đã được cấu trúc sẵn, và ông tự tìm kiếm, tự gặp gỡ chính mình, ở một chỗ trong thế giới đó. Ông ngạc nhiên khi định hướng của mình tỏ ra bất túc, khiêm khuyết, nếu ông đụng đầu vào cái bất khả lãnh hội, vào những sự vật hay những biến cố hay những con người không di vào trong cái khung tự nhiên. Ông ngạc nhiên, nhất là trong tư cách triết gia, rằng những người khác - vốn là những con người thực sự chứ không phải là những người điên hay những tên khờ, lại được định hướng một cách hoàn toàn khác với mình; làm thế nào mà người ta lại là người Ba Tư nhỉ? Ông ngạc nhiên về tính thiếu mạch lạc trong các diễn từ, về những diễn từ mà mỗi người có thể, một cách hình thức, mạch lạc dưới mắt của người phát biểu điều đó, - về tính thiếu mạch lạc giữa các diễn từ. Nhà vật lý và nhà thần học, nhà duy vật lịch sử và kẻ tin vào vai trò lịch sử của những bậc vĩ nhân, được định hướng và biết rằng mình được định hướng, nhưng ông ta thấy mình ở trong một aporia (3), trong một tình huống không lối thoát, bởi ông ta đã nghe mọi người và không tìm ra phương tiện chọn lựa, nếu không phải là theo cách tùy tiện. Thế giới đúng là như con người vẫn luôn tìm thấy trong đó, ít nhiều, cứ cho là thế, nhưng, xét cho cùng, theo cách mãn túc (de façon suffisante); nói cách khác, thế giới được cơ cấu (structuré) nếu người ta gọi cơ cấu cái gì cho phép một định hướng. Cơ cấu này hệ tại chỗ nào, điều đó vẫn.

Tuy nhiên triết gia muốn thấu hiểu, muốn có được một diễn từ mạch lạc, khám phá, không phải một cơ cấu, mà là cơ cấu của thế giới. Ông không bao giờ từng đạt tới chỗ đó và ông không đạt tới, nếu ông đòi hỏi rằng tất cả những gì tồn tại đều phải hiểu được. Bởi vì tình trạng đa phức của những diễn từ (la pluralité des discours) chứng tỏ rằng không hề có một cách kiến giải duy nhất, rằng thế giới tự ban tặng cho nhiều cách kiến giải, rằng nó chấp nhận vô số cách kiến giải và rằng nó không khước từ bất kì cách kiến giải nào. Nói cho cùng, kẻ quyết liệt thủy chung với một diễn từ nào sẽ chuẩn bị tinh thần để chấp nhận người ta bỏ tù mình hay giết mình, nếu quả thực anh ta không đủ sức thuyết phục bao người khác, những kẻ đang thống trị thời đại, xã hội, tư tưởng; chuyện đó sẽ càng chỉ làm cho anh ta kiên quyết hơn trong thái độ của mình, chừng nào anh còn luôn luôn giải thích một sự không hiểu biết như thế, một sự mù quáng như thế, - khởi từ chính những nền tảng của anh ta. Và nếu như triết gia ý thức về sự kiện này, thì ngay khi ông vừa ý thức, ông hiểu ra rằng mọi cách hiểu đều là từng phần và đặc thù

và rằng sự thấu hiểu thế giới (la compréhension du monde) vụt thoát khỏi ông ta.

Éric WEIL, *Triết học và thực tại*, tr.29-31.

1. Theo cách kiệt xuất, ở cực điểm trong mức độ mà triết học không nhắm đến tri thức về một lãnh vực giới hạn mà là sự thấu hiểu Toàn thể chính mình.
2. Platon, *Théétète* (155d). Aristote, *Siêu hình học* (A2).
3. Khó khăn không thể vượt qua, ngõ cụt, không giải pháp. Ở đây, đối với Eric Weil, nó gợi ra một sự thâm cứu và cách tân vấn đề triết học mà việc thừa nhận tính đa dạng bất khả giản qui của những thế giới quan đặt ra.