

Tủ sách SOS²

KARL R. POPPER

**Xã Hội Mở và
Những Kẻ thù của Nó
1 Plato**

KARL R. POPPER

**Xã Hội Mở và
Những Kẻ thù của Nó**

Tập I

BÙA MÊ CỦA PLATO

Người dịch: Nguyễn Quang A

The Open Society and Its Enemies

by KARL R. POPPER

Volume I
THE SPELL OF PLATO

PRINCETON UNIVERSITY PRESS
PRINCETON, NEW JERSEY

Sẽ thấy ... rằng những người Erewhonian là những người dễ bảo và nhẫn nhục, dễ bị dắt mũi, và dễ hiến lương tri trước điện thờ logic, khi một triết gia nổi lên giữa họ, người cuốn họ theo...bằng cách thuyết phục họ rằng các định chế hiện hành của họ không dựa trên các nguyên lí nghiêm ngặt nhất của đạo đức.

SAMUEL BUTLER

Trong đường đời của mình tôi đã biết và, theo đánh giá của tôi, đã hợp tác với những người vĩ đại; và tôi đã chẳng bao giờ thấy bất kể kế hoạch nào không được tu sửa bởi những bình phẩm của những người thấp kém về hiểu biết hơn nhiều so với người dẫn đầu trong công việc.

EDMUND BURKE

LỜI GIỚI THIỆU

Bạn đọc cầm trên tay cuốn thứ mười* của tủ sách SOS², tập I của cuốn *Xã hội Mở và những Kẻ thù của nó* của Karl Popper. Có thể nói cuốn sách này là minh hoạ về ảnh hưởng dai dẳng và nguy hại của các tư tưởng lịch sử chủ nghĩa được phân tích kĩ [về lí thuyết] trong *Sự Khốn cùng của Chủ nghĩa lịch sử* của ông bằng các sự kiện và tư liệu lịch sử từ Plato đến Hegel và Marx. Cuốn sách này cũng có xuất xứ từ các năm 1930 và lần đầu tiên được xuất bản vào năm 1943. Tập I này bàn về triết học cổ Hy Lạp và chủ yếu về Plato.

Cuốn sách đã có tiếng vang lớn, và gây ra sự phẫn nộ dữ dội từ phía các nhà Platonist. Tôi nghĩ nó cũng sẽ gây tranh luận trong giới học giả Việt Nam nữa, nhưng có lẽ Tập I không nhiều như Tập II, tập bàn đến Hegel và Marx, các tác giả được nhiều học giả Việt Nam biết đến.

Khi dịch xong phần văn bản và một phần chú thích của tập I, tôi được anh Nguyễn Đức Mậu ở Viện Văn học cho biết cuốn sách này và cuốn *Logic of Scientific Discovery* đã được dịch ra tiếng Việt, và anh đã vui lòng cho tôi một bản sao. Nhìn bề ngoài có thể thấy sách đã được dịch từ lâu, không rõ ai dịch hay cơ quan nào tổ chức dịch. Theo anh Mậu có lẽ nhóm nghiên cứu của Nguyễn Hồng Phong đã dịch. Tuy vậy không thấy có bản dịch của Tập I. Sau khi dịch hai chương đầu của tập II (từ bản tiếng Anh) và so với bản dịch đó (chắc

* Các quyển trước gồm:

1. J. Kornai: *Con đường dẫn tới nền kinh tế thị trường*, Hội Tin học Việt Nam 2001, Nhà Xuất bản Văn hoá Thông tin (NXB VHTT) 2002.
2. J. Kornai: *Hệ thống Xã hội chủ nghĩa*, NXB Văn hoá Thông tin 2002
3. J. Kornai- K. Eggleston: *Chăm sóc sức khoẻ cộng đồng*, NXB VHTT 2002
4. G. Soros: *Giả kim thuật tài chính*, sắp xuất bản
5. H. de Soto: *Sự bí ẩn của tư bản*, sắp xuất bản
6. J. E. Stiglitz: *Chủ nghĩa xã hội đi về đâu?* sắp xuất bản
7. F.A. Hayek: *Con đường dẫn tới chế độ nông nô*, sắp xuất bản
8. G. Soros: *Xã hội Mở*, sắp xuất bản
9. K. Popper: *Sự Khốn cùng của Chủ nghĩa lịch sử*, sắp xuất bản.

từ bản tiếng Pháp) tôi đã quyết định tự mình dịch nốt cả tập II. Ít nhất nó cũng mang lại thêm một sự lựa chọn khác cho bạn đọc. Và đánh giá cuối cùng là của bạn đọc.

Plato là triết gia vĩ đại nhất trong các triết gia từ trước đến nay, như chính Popper thừa nhận. Song chính vì ảnh hưởng to lớn của ông đến sự phát triển của nhân loại nên càng quan trọng hơn đi chỉ ra các ảnh hưởng xấu của ông, một công việc khó khăn và thường được coi là “phạm thượng” mà Popper đã dũng cảm đảm đương.

Cuốn sách không dễ đọc. Soros cũng thấy vậy Popper lúng túng với các “chủ nghĩa” và “thuyết” [Soros, *Xã hội Mở* p. 122]. Người dịch đã cố hết sức để làm cho bản dịch được chính xác và dễ đọc hơn, song do hiểu biết có hạn nên khó thể tránh khỏi sai sót. Phần chỉ mục nội dung, ở mỗi mục chính, có kèm theo thuật ngữ tiếng Anh để bạn đọc tiện tham khảo. Tên các tác phẩm mà tôi không chắc đã được dịch ra tiếng Việt được để nguyên như nguyên bản để bạn đọc tiện tham khảo. Tên người cũng được để nguyên, không phiên âm, riêng Plato cũng được nhiều người gọi là Platon, theo cách dùng trong tiếng Pháp, bản dịch này dùng Plato như trong tiếng Anh. Một số tính từ được tạo ra từ các tên riêng như Marx – Marxian, Pythagoras –Pythagorean, Athens –Athenian, Socrates-Socratic, Plato-Platonic, v.v. được để nguyên như trong tiếng Anh. Bạn đọc lưu ý để phân biệt tên người riêng như Gorgias với *Gorgias* là một tác phẩm đối thoại của Plato. Tên tác phẩm luôn được *in nghiêng*.

Mọi chú thích của tác giả được đánh bằng số. Tất cả các chú thích đánh dấu sao (*) là của người dịch [Dấu * còn được tác giả sử dụng trong phần chú thích, song sẽ không bị lẫn với chú thích được đánh dấu sao]. Bản dịch chắc còn nhiều thiếu sót mong bạn đọc thông cảm, lượng thứ, và chỉ bảo; xin liên hệ theo địa chỉ Tạp chí Tin học và Đời sống, 54 Hoàng Ngọc Phách Hà Nội [25/B7 Nam Thành Công], hoặc qua điện thư thds@hn.vnn.vn hay nqa@netnam.vn

Hà Nội 11-2004

Nguyễn Quang A

DẪN NHẬP

Tôi không muốn che dấu sự thực rằng tôi chỉ có thể nhìn với mối ác cảm... lên tính kiêu căng dương dương tự đắc của tất cả các tập sách được nhồi đầy sự uyên thâm, như đang là một thời thượng hiện nay. Vì tôi hoàn toàn tin rằng...các phương pháp được chấp nhận hẳn làm tăng vô hạn những điều nực cười và ngớ ngẩn này, và rằng ngay cả sự thủ tiêu hoàn toàn tất cả những thành tựu kì cục này có lẽ có thể không tai hại như khoa học hư cấu này với sự màu mỡ đáng ghét của nó.

KANT.

Cuốn sách này nêu ra các vấn đề có thể không hiển nhiên từ bảng mục lục.

Nó phác họa một số khó khăn đối mặt với nền văn minh của chúng ta- một nền văn minh có lẽ có thể được mô tả như hướng đến tính nhân đạo và tính hợp lí, đến sự bình đẳng và quyền tự do; một nền văn minh, có thể nói, vẫn còn phôi thai và tiếp tục phát triển bất chấp sự thực là nó đã rất thường xuyên bị rất nhiều lãnh tụ trí tuệ của nhân loại phản bội. Nó cố gắng chỉ ra rằng nền văn minh này vẫn chưa hồi phục từ cú sốc sinh thành của nó- quá độ từ xã hội bộ lạc hay ‘xã hội đóng’, với sự qui phục trước các lực lượng ma thuật, sang ‘xã hội mở’ giải phóng năng lực phê phán của con người. Nó cố gắng chứng tỏ rằng cú sốc của quá độ này là một trong những nhân tố đã làm cho sự nổi lên của các phong trào phản động- đã cố, và vẫn cố, đập đổ nền văn minh và để quay lại với tập quán bộ lạc- là có thể. Và nó gợi ý rằng cái ngày nay chúng ta gọi là chủ nghĩa toàn trị thuộc về một truyền thống, đúng là cổ xưa hay đúng là non trẻ như bản thân nền văn minh của chúng ta.

Nó cố gắng bằng cách ấy đóng góp cho sự hiểu biết của chúng ta về chủ nghĩa toàn trị, và về tầm quan trọng của cuộc chiến muôn thuở chống lại nó.

Nó cố khảo sát thêm việc áp dụng các phương pháp phê phán và duy lí của khoa học vào các vấn đề của xã hội mở. Nó phân tích các nguyên lí của sự tái thiết xã hội dân chủ, các nguyên lí của cái tôi có thể gọi là ‘cải biến xã hội từng phần- *piecemeal social engineering*’ đối lập với ‘cải biến xã hội Không tưởng –*Utopian social engineering* (như được giải thích ở Chương 9). Và nó cố dọn đi một số trở ngại ngăn cản cách tiếp cận duy lí đến các vấn đề tái thiết xã hội. Nó làm như vậy bằng cách phê phán các triết lí xã hội, triết lí chịu trách nhiệm về định kiến phổ biến chống lại các khả năng của cải cách dân chủ. Hùng mạnh nhất trong các

triết lí này là triết lí mà tôi đã gọi là *chủ nghĩa lịch sử*. Câu chuyện về sự nổi lên và ảnh hưởng của một số dạng quan trọng của chủ nghĩa lịch sử là một trong những đề tài chính của cuốn sách, những cái có thể thậm chí được mô tả như một sưu tập các ghi chú bên lề về sự phát triển của các triết lí lịch sử chủ nghĩa nào đó. Vài nhận xét về xuất xứ của cuốn sách sẽ trình bày ngắn gọn chủ nghĩa lịch sử có nghĩa là gì và nó liên hệ ra sao với các vấn đề khác được nhắc tới.

Mặc dù tôi chủ yếu quan tâm đến các phương pháp của vật lí học (và vì vậy đến các vấn đề kĩ thuật nhất định, rất xa các vấn đề được thảo luận ở cuốn sách này), tôi cũng đã quan tâm trong nhiều năm đến vấn đề về tình trạng không được thoả mãn lắm của một số khoa học xã hội và đặc biệt của triết học xã hội. Điều này, tất nhiên, làm nảy sinh vấn đề về các phương pháp của chúng. Sự quan tâm của tôi đến vấn đề này được kích thích mạnh bởi sự nổi lên của chủ nghĩa toàn trị và bởi sự thất bại của các khoa học xã hội và triết học xã hội khác nhau để làm cho nó có ý nghĩa.

Về điều này, một điểm nổi lên đặc biệt cấp bách đối với tôi.

Ta nghe quá thường xuyên về gợi ý rằng dạng này hay dạng kia của chủ nghĩa toàn trị là không thể tránh khỏi. Nhiều người, do trí thông minh và sự đào tạo của họ, phải chịu trách nhiệm về cái mà họ nói, tuyên bố rằng không có lối thoát nào khỏi nó. Họ hỏi liệu chúng ta có thật đủ ầu trĩ để tin rằng dân chủ có thể là vĩnh cửu hay không; liệu chúng ta không thấy rằng nó chỉ là một trong nhiều dạng của chính phủ đến và đi trong tiến trình lịch sử hay không. Họ lí lẽ rằng dân chủ, để chống lại chủ nghĩa toàn trị, buộc phải sao chép các phương pháp của nó và như vậy tự trở thành toàn trị. Hoặc họ khẳng định rằng hệ thống công nghiệp của chúng ta không thể tiếp tục hoạt động mà không chấp nhận các phương pháp kế hoạch hoá tập thể, và họ suy ra từ tính không thể tránh khỏi của một hệ thống kinh tế tập thể rằng sự chấp thuận các hình thức toàn trị của cuộc sống xã hội là cũng không thể tránh khỏi.

Các lí lẽ như vậy nghe có vẻ khá hợp lí. Song về hợp lí không phải là một chỉ dẫn tin cậy trong những vấn đề như vậy. Thực ra, không nên đi thảo luận các lí lẽ chỉ có vẻ hợp lí này trước khi xét vấn đề sau về phương pháp: Liệu có trong phạm vi năng lực của bất kể khoa học xã hội nào để đưa ra các lời tiên tri lịch sử bao quát đến vậy không? Chúng ta có thể mong đợi để có được trả lời nhiều hơn trả lời vô trách nhiệm của thầy bói nếu chúng ta hỏi một người: tương lai dự trù cái gì cho nhân loại?

Đây là một câu hỏi về phương pháp của các khoa học xã hội. Nó rõ ràng là căn bản hơn bất kể phê phán nào của bất kể lí lẽ nào được viện dẫn để ủng hộ bất kể lời tiên tri lịch sử nào.

Khảo sát tỉ mỉ câu hỏi này đã dẫn tôi đến niềm tin chắc chắn rằng các lời tiên tri lịch sử bao quát như vậy là hoàn toàn nằm ngoài phạm vi của phương pháp khoa học. Tương lai phụ thuộc vào bản thân chúng ta, và chúng ta không phụ thuộc vào bất kể tất yếu lịch sử nào. Tuy vậy, có các triết lí xã hội có ảnh hưởng giữ quan điểm ngược lại. Họ cho rằng mỗi người cố dùng đầu óc của mình để tiên đoán các sự kiện sắp xảy ra; rằng dĩ nhiên là chính đáng cho một nhà chiến lược để cố gắng thấy trước kết quả của một cuộc chiến; và rằng các đường ranh giới giữa một dự đoán như vậy và các lời tiên tri lịch sử bao quát là dễ thay đổi. Họ khẳng định rằng nhiệm vụ của khoa học nói chung là để đưa ra các tiên đoán, hay đúng hơn, để cải thiện các dự đoán hàng ngày của chúng ta, và để đặt chúng trên những cơ sở chắc chắn hơn; và rằng, đặc biệt, chính nhiệm vụ của các khoa học xã hội là cho chúng ta những lời tiên tri lịch sử dài hạn. Họ cũng tin rằng họ đã khám phá ra các qui luật của lịch sử, các qui luật cho phép họ tiên tri diễn tiến của các sự kiện lịch sử. Các triết lí xã hội khác nhau nêu ra các đòi hỏi loại này, được tôi nhóm lại với nhau dưới cái tên *chủ nghĩa lịch sử*. Ở nơi khác, trong *Sự Khốn cùng của Chủ nghĩa Lịch sử*, tôi đã thử lí lẽ chống lại các đòi hỏi này, và chúng tỏ rằng bất chấp vẻ hợp lí của chúng, chúng dựa vào sự hiểu sai thô thiển về phương pháp khoa học, và đặc biệt vào sự bỏ qua sự phân biệt giữa *tiên đoán khoa học* và *tiên tri lịch sử*. Trong khi phân tích và phê phán một cách có hệ thống các đòi hỏi của chủ nghĩa lịch sử, tôi cũng đã cố thu thập một số tài liệu để minh hoạ sự phát triển của nó. Những nghị chú được thu thập cho mục đích đó trở thành cơ sở cho cuốn sách này.

Phân tích có hệ thống chủ nghĩa lịch sử nhắm tới cái gì đó giống địa vị khoa học. Cuốn sách này thì không. Nhiều ý kiến được bày tỏ mang tính cá nhân. Cái nó hàm ơn phương pháp khoa học chủ yếu là ý thức về các hạn chế của nó: nó không cho các chứng minh nơi chẳng gì có thể được chứng minh, nó cũng không làm ra vẻ là khoa học nơi nó không thể đem lại nhiều hơn một quan điểm cá nhân. Nó không cố thay các hệ thống triết học cũ bằng một hệ thống mới. Nó không cố đưa thêm vào tất cả các tập sách nhồi đầy sự uyên thâm này, vào siêu hình học về lịch sử và vận mệnh, như đang thời thượng hiện nay. Đúng hơn nó cố chứng tỏ rằng sự uyên thâm tiên tri này là có hại, rằng siêu hình học về lịch sử cản trở việc áp dụng các phương pháp từng phần của khoa học vào các vấn đề cải

cách. Và nó cổ hơn để chứng tỏ, chúng ta có thể là người kiến tạo số phận của mình khi thôi làm bộ như các nhà tiên tri về nó.

Lần theo sự phát triển của chủ nghĩa lịch sử, tôi thấy rằng tập quán nguy hiểm của tiên tri lịch sử, rất phổ biến giữa các lãnh tụ trí tuệ của chúng ta, có các chức năng khác nhau. Luôn là sự hãnh diện để thuộc về nội giới của những người biết bí mật riêng, và để có quyền năng đột xuất về tiên đoán diễn tiến của lịch sử. Ngoài ra, có một truyền thống là các thủ lĩnh trí tuệ được phú cho các quyền năng như vậy, và không chiếm đoạt chúng có thể dẫn đến mất địa vị xã hội. Mặt khác, mỗi nguy hiểm bị lột mặt nạ của họ như những kẻ bịp bợm là rất nhỏ, vì họ luôn có thể chỉ ra là chắc chắn có thể cho phép đưa ra các tiên đoán ít bao quát hơn; và ranh giới giữa những cái này và lời bói dựa vào điềm báo là dễ thay đổi.

Nhưng đôi khi có các động cơ thêm và có lẽ sâu hơn để giữ các niềm tin lịch sử chủ nghĩa. Các nhà tiên tri, người đoán trước sự đến của một thời đại hoàng kim, có thể biểu lộ tình cảm sâu sắc về sự bất mãn; và các ước mơ của họ thực ra có thể cho một số người niềm hi vọng và niềm cổ vũ, những người khó có thể hoạt động mà không có chúng. Nhưng chúng ta cũng phải nhận ra là ảnh hưởng của họ có thể ngăn cản chúng ta đối mặt với các nhiệm vụ hàng ngày của đời sống xã hội. Và các nhà tiên tri thứ yếu, người tuyên bố rằng các sự kiện nào đó, thí dụ một sự sa ngã vào chủ nghĩa toàn trị (hay có lẽ ‘chủ nghĩa quản lý’), nhất thiết xảy ra, có thể, dù họ có thích hay không, là công cụ gây ra các sự kiện này. Câu chuyện của họ rằng dân chủ không kéo dài mãi mãi là cũng đúng, và cũng chẳng quan trọng, như khẳng định rằng lí trí con người không kéo dài mãi mãi, vì chỉ dân chủ mới cung cấp một khung khổ định chế cho phép cải cách mà không có bạo lực, và việc sử dụng lí trí trong các vấn đề chính trị cũng vậy. Nhưng câu chuyện của họ có xu hướng làm nản lòng những người chiến đấu chống chủ nghĩa toàn trị; động cơ của nó là ủng hộ sự nổi loạn chống nền văn minh. Dường như có thể thấy một động cơ nữa nếu xem xét rằng siêu hình học lịch sử chủ nghĩa là hợp để làm nhẹ bớt cho con người khỏi sự căng thẳng của các trách nhiệm của họ. Nếu biết rằng các sự vật nhất thiết xảy ra bất kể chúng ta làm gì, thì có thể cảm thấy thoải mái để từ bỏ đấu tranh chống lại chúng. Đặc biệt, ta có thể từ bỏ nỗ lực để kiểm soát những thứ mà hầu hết người dân thông nhất coi là các tệ nạn xã hội, như chiến tranh; hoặc, để nhắc đến một thứ nhỏ hơn tuy nhiên quan trọng, sự chuyên quyền của công chức nhỏ.

Tôi không muốn gợi ý là chủ nghĩa lịch sử phải luôn có các tác động như vậy. Có các nhà lịch sử chủ nghĩa- đặc biệt các nhà Marxist- những

người không muốn làm nhẹ bớt cho con người khỏi các trách nhiệm của họ. Mặc khác, có một số triết lí xã hội, có thể là hay có thể không là lịch sử chủ nghĩa, nhưng chúng biện hộ sự bất lực của lí trí trong đời sống xã hội, và bằng phản chủ nghĩa duy lí này chúng tuyên truyền thái độ: ‘hoặc đi theo Lãnh tụ, Chính khách Vĩ đại, hay tự trở thành một Lãnh tụ’; một thái độ, đối với hầu hết người dân, hẳn có nghĩa là sự phục tùng thụ động các lực lượng, cá nhân hoặc ẩn danh, các lực lượng cai trị xã hội.

Lí thú để thấy rằng một vài trong những người lên án lí trí, và thậm chí trách móc nó vì các tệ nạn xã hội của thời đại chúng ta, làm vậy một mặt vì họ nhận ra sự thực rằng tiên tri lịch sử vượt quá năng lực của lí trí, và mặt khác vì họ không thể hình dung về một khoa học xã hội, hay về lí trí trong xã hội, có chức năng khác ngoài chức năng tiên tri lịch sử. Nói cách khác, họ là các nhà lịch sử chủ nghĩa bất mãn; họ là những người, bất chấp việc thừa nhận sự nghèo nàn của chủ nghĩa lịch sử, không ý thức được rằng họ vẫn có định kiến lịch sử chủ nghĩa căn bản- học thuyết rằng các khoa học xã hội, nếu chúng nói chung có bất kể sự hữu dụng nào, phải mang tính tiên tri. Rõ ràng là thái độ này hẳn dẫn tới từ chối áp dụng khoa học hay lí trí cho các vấn đề của đời sống xã hội- và cuối cùng, dẫn tới học thuyết về quyền lực, về thống trị và qui phục.

Vì sao tất cả các triết lí xã hội này ủng hộ nổi loạn chống nền văn minh? Và bí mật về sự ưa thích của nhân dân đối với chúng là gì? Vì sao chúng hấp dẫn và quyến rũ nhiều nhà trí thức đến vậy? Tôi thiên về nghĩ rằng lí do là, chúng biểu lộ một sự bất mãn sâu sắc với một thế giới, thế giới không, và không thể, thực hiện các lí tưởng đạo đức và các ước mơ hoàn mĩ của chúng ta. Xu hướng của chủ nghĩa lịch sử (và các quan điểm liên quan) để ủng hộ nổi dậy chống lại nền văn minh có thể do sự thực là bản thân chủ nghĩa lịch sử, chủ yếu, là một phản ứng chống lại căng thẳng của nền văn minh của chúng ta và đòi hỏi của nó về trách nhiệm cá nhân.

Những ám chỉ cuối cùng là hơi mơ hồ, nhưng chúng phải đủ cho dẫn nhập này. Muộn hơn chúng sẽ được tài liệu lịch sử chứng minh, đặc biệt trong chương ‘Xã hội Mở và Những Kẻ thù của Nó’. Tôi bị cám dỗ đưa chương này lên đầu cuốn sách; với sự quan tâm đang nói đến nó có thể chắc chắn làm cho dẫn nhập lí thú hơn. Nhưng tôi thấy rằng toàn bộ trọng lượng của diễn giải lịch sử này không thể được cảm nhận trừ phi nó đi sau tài liệu được thảo luận sớm hơn trong cuốn sách. Đường như đầu tiên ta bị bối rối bởi sự giống nhau giữa lí thuyết của Plato về công lí và

lí thuyết và thực tiễn của chủ nghĩa toàn trị hiện đại trước khi ta có thể cảm nhận việc diễn giải các vấn đề này là cấp bách đến thế nào.

LỜI NÓI ĐẦU CHO LẦN XUẤT BẢN ĐẦU TIÊN

Nếu trong cuốn sách này có những lời ác nghiệt về một vài bậc vĩ đại nhất trong số các lãnh tụ trí thức của nhân loại, động cơ của tôi không phải, tôi hi vọng, là để hạ thấp họ. Nó xuất phát đúng hơn từ niềm tin chắc chắn của tôi là, nếu muốn nền văn minh của chúng ta sống sót, chúng ta phải đoạn tuyệt với tập quán tôn kính những người vĩ đại. Những người vĩ đại có thể phạm các sai lầm to lớn; và như cuốn sách cố gắng cho thấy một số lãnh tụ vĩ đại nhất của quá khứ đã ủng hộ sự tấn công muôn thủa vào tự do và lí trí. Ảnh hưởng của họ, quá hiếm khi bị thách thức, vẫn tiếp tục làm lạc lối và chia rẽ những người mà sự bảo vệ nền văn minh phụ thuộc vào. Trách nhiệm vì sự chia rẽ bi thảm và có lẽ tai họa này trở thành trách nhiệm của chúng ta nếu chúng ta do dự nói thẳng trong phê phán của chúng ta đối với cái phải thừa nhận là một phần di sản trí tuệ của chúng ta. Bằng cách không sẵn lòng phê phán một vài trong số đó, chúng ta có thể giúp phá huỷ nó hoàn toàn.

Cuốn sách là một nhập môn phê phán triết học về chính trị và lịch sử, và một khảo sát một vài nguyên lí về xây dựng lại xã hội. Mục tiêu và cách tiếp cận của nó được trình bày trong *Dẫn nhập*. Ngay cả nơi nó nhìn lại quá khứ, các vấn đề của nó là các vấn đề của thời đại chúng ta; và tôi đã cố gắng hết sức để phát biểu chúng đơn giản ở mức tôi có thể, với hi vọng làm sáng tỏ các vấn đề liên quan đến tất cả chúng ta.

Mặc dù cuốn sách không đặt bất kể điều kiện trước nào ngoài tính phóng khoáng của độc giả, mục tiêu của nó không phải là truyền bá các vấn đề được đề cập mà là để giải quyết chúng. Tuy vậy, trong một nỗ lực để phục vụ cả hai mục tiêu này, tôi đã để những nội dung chuyên sâu hơn vào phần *Chú thích* được tập hợp ở cuối cuốn sách.

1943

LỜI NÓI ĐẦU CHO LẦN XUẤT BẢN THỨ HAI

Mặc dù phần lớn nội dung của cuốn sách này đã được hình thành sớm hơn, quyết định cuối cùng để viết nó được đưa ra vào tháng Ba 1938, vào ngày tôi nhận được tin về sự xâm chiếm Áo. Việc viết kéo dài đến 1943; và sự thực rằng hầu hết cuốn sách được viết trong các năm trầm trọng khi kết quả của cuộc chiến tranh còn chưa chắc chắn, có thể giúp giải thích vì sao bây giờ tôi thấy phê phán của nó mang tính xúc cảm hơn và có động cay nghiệt hơn là tôi đã có thể muốn. Nhưng đó là lúc để nói chệch hoe ra-hay chí ít, tôi đã cảm thấy điều này. Cả chiến tranh lẫn bất kể sự kiện đương thời nào khác đều không được nhắc đến một cách tường minh trong cuốn sách; nhưng nó đã là một nỗ lực để hiểu các sự kiện đó và bối cảnh của chúng, và một vài vấn đề chắc sẽ nảy sinh sau chiến thắng chiến tranh. Dự tính rằng chủ nghĩa Marx sẽ trở thành một vấn đề lớn đã là lí do để đề cập đến nó với một số chi tiết.

Nhìn tình hình thế giới hiện thời đen tối, sự phê phán chủ nghĩa Marx, mà cuốn sách nỗ lực, có thể nổi bật lên như điểm chính của nó. Quan điểm này không hoàn toàn sai và có lẽ không thể tránh khỏi, cho dù các mục tiêu của cuốn sách rộng hơn nhiều. Chủ nghĩa Marx chỉ là một phần - một trong nhiều sai lầm mà chúng ta đã mắc trong cuộc chiến đấu muôn thủa và nguy hiểm để xây dựng một thế giới tốt đẹp và tự do hơn.

Không bắt ngờ, tôi đã bị một số người quở trách vì đã quá gay gắt trong luận bàn của tôi về Marx, còn những người khác lại đôi sánh tính hiền hậu của tôi với ông, với sự tấn công dữ tợn của tôi vào Plato. Nhưng tôi vẫn cảm thấy cần nhìn nhận Plato với con mắt rất phê phán, chính vì sự tôn sùng chung về 'triết gia siêu phàm' đã có một nền tảng thật sự trong thành tựu trí tuệ áp đảo của ông. Marx, mặt khác, đã bị tấn công quá nhiều vì lí do cá nhân và đạo đức, cho nên ở đây, đúng hơn, cần đến một phê phán dựa trên lí trí khắt khe đối với các lí thuyết của ông kết hợp với một sự hiểu biết đồng cảm về sức quyến rũ đạo đức và trí tuệ đáng kinh ngạc của chúng. Đúng hay sai, tôi cảm thấy phê phán của mình là tàn phá, và vì thế tôi có thể có khả năng tìm những cống hiến thật sự của Marx, và để các động cơ của ông được lợi của sự nghi ngờ. Trong mọi trường hợp, hiển nhiên chúng ta phải cố gắng đánh giá cao sức mạnh của đối thủ nếu chúng ta muốn đánh thắng ông. (Năm 1965 tôi đã đưa một chú giải mới về đề tài này như *Phụ lục II* của tập hai của tôi).

Chẳng cuốn sách nào từng có thể hoàn tất. Trong khi viết nó chúng ta học vừa đủ để thấy nó chưa chín chắn tại thời khắc chúng ta bỏ đi. Về phê phán của tôi đối với Plato và Marx, kinh nghiệm không tránh khỏi

này không gây bối rối hơn thông thường. Nhưng hầu hết gợi ý tích cực của tôi và, trước hết, cảm nghĩ lạc quan mạnh mẽ tràn khắp cuốn sách, với tôi, càng ngày càng tỏ ra ấu trĩ, khi năm tháng sau chiến tranh trôi qua. Lời nói riêng của tôi bắt đầu nghe cứ như nó đến từ quá khứ xa xôi- giống như lời nói của một trong các nhà cải cách xã hội đầy hi vọng của thế kỉ mười tám hay thậm chí thế kỉ mười bảy.

Song tâm trạng sầu muộn của tôi đã qua, chủ yếu như kết quả của một cuộc viếng thăm Hoa Kỳ; và giờ đây, trong lúc sửa lại cuốn sách, tôi vui mừng là, tôi giới hạn mình để đưa thêm tài liệu mới và sửa các lỗi về nội dung và phong cách, và tôi đã cưỡng lại cám dỗ để hạ bớt đặc tính của nó. Vì bất chấp tình hình thế giới hiện tại, tôi cảm thấy đầy hi vọng như chưa từng bao giờ.

Bây giờ tôi thấy rõ hơn bao giờ rằng cả những phiền muộn lớn nhất của chúng ta bắt nguồn từ cái gì đó tuyệt vời và lành mạnh ngang như nguy hiểm - từ tính nôn nóng của chúng ta để cải thiện số phận của đồng bào chúng ta. Vì những phiền toái này là các sản phẩm phụ của cái, có lẽ là vĩ đại nhất trong mọi cuộc cách mạng đạo đức và tinh thần của lịch sử, một phong trào bắt đầu ba thế kỉ trước. Đó là niềm khát khao của vô số những người vô danh để tự giải phóng họ và tâm trí của họ khỏi sự giám hộ của uy quyền và định kiến. Đó là nỗ lực của họ để xây dựng một xã hội mở, xã hội từ chối uy quyền tuyệt đối được thiết lập đơn thuần và mang tính truyền thống đơn thuần, trong khi cố gắng để duy trì, để phát triển, và để thiết lập các truyền thống, cũ hay mới, hợp với các chuẩn mực của họ về tự do, về tính nhân bản, và về phê phán duy lí. Đó là sự không sẵn lòng của họ để ngồi yên và để giao toàn bộ trách nhiệm cai trị thế giới cho uy quyền con người hay siêu phàm, và sự sẵn sàng của họ để chia sẻ gánh nặng trách nhiệm vì sự đau khổ có thể tránh, và để hành động nhằm tránh nó. Cuộc cách mạng này đã tạo ra những quyền lực có sức tàn phá kinh khủng; song chúng vẫn có thể bị chinh phục.

1950

LỜI CẢM ƠN

Tôi muốn bày tỏ sự biết ơn tới tất cả bạn bè, những người đã làm cho việc viết cuốn sách này là có thể. Giáo sư C. G. F. Simkin đã không chỉ giúp tôi ở phiên bản sớm hơn, mà đã cho tôi cơ hội làm rõ nhiều vấn đề trong các thảo luận chi tiết suốt thời kì gần bốn năm. Dr. Margaret Dalziel đã giúp tôi chuẩn bị các bản thảo khác nhau và bản thảo cuối cùng. Sự giúp đỡ không mệt mỏi của bà là vô giá. Sự quan tâm của Dr. H. Larsen về vấn đề chủ nghĩa lịch sử đã là một sự động viên lớn lao. Giáo sư T. K. Ewer đã đọc bản thảo và đưa ra nhiều gợi ý để cải thiện.

Tôi biết ơn sâu sắc Giáo sư F. A. von Hayek. Không có sự quan tâm và ủng hộ của ông cuốn sách đã không thể được xuất bản. Giáo sư E. Bombrich đã theo dõi in ấn cuốn sách, mà một gánh nặng thêm là sự căng thẳng về đòi hỏi thư từ giữa nước Anh và New Zealand. Ông đã giúp đỡ đến mức tôi khó có thể nói tôi mang ơn ông đến nhường nào.

CHRISTCHURCH, *New Zealand*, tháng Tư 1944.

Trong chuẩn bị tái bản có sửa chữa, tôi nhận được sự giúp đỡ to lớn từ các chú giải phê phán chi tiết với lần xuất bản đầu tiên do Giáo sư Jacob Viner và J. D. Mabbott đã vui lòng để tôi sử dụng.

LONDON, tháng Tám 1951.

Trong lần tái bản thứ ba một Chỉ mục Nội dung và một Chỉ mục các Đoạn văn của Plato được thêm vào, cả hai do Dr. J. Agassi chuẩn bị. Ông cũng lưu ý tôi đến một số lỗi mà tôi đã sửa. Tôi rất biết ơn sự giúp đỡ của ông. Trong sáu chỗ tôi đã có cải thiện và sửa đúng các trích dẫn từ Plato, hay dẫn chiếu đến văn ông, dưới ánh sáng của phê phán hào hứng và rất thú vị của Richard Robinson (*The Philosophical Review*, vol. 60) đối với lần xuất bản ở Mỹ của cuốn sách này.

STANFORD, CALIFORNIA, tháng Năm 1957

Vì hầu hết cải thiện trong lần xuất bản thứ tư tôi hàm ơn Dr. William W. Bartley và Bryan Magee.

PENN, BUCKINGHAMSHIRE, tháng Năm 1961

Tái bản lần thứ năm chứa một số nội dung lịch sử mới (đặc biệt ở tr. 312 Tập I và *Phụ lục*) và cả một *Phụ lục* ngắn mới cho mỗi tập. Nội dung thêm có thể thấy trong cuốn *Conjectures and Refutations* của tôi, đặc biệt ở tái bản lần hai (1965). David Miller đã khám phá ra và đã sửa nhiều lỗi.

PENN, BUCKINGHAMSHIRE, tháng Bảy 1965.

MỤC LỤC

TẬP I: BÙA MÊ CỦA PLATO

LỜI GIỚI THIỆU	v
LỜI NÓI ĐẦU CHO LẦN XUẤT BẢN ĐẦU TIÊN	vii
LỜI NÓI ĐẦU CHO LẦN XUẤT BẢN THỨ HAI	viii
LỜI CẢM ƠN	x
DẪN NHẬP	1
BÙA MÊ CỦA PLATO	7
HUYỀN THOẠI VỀ NGUỒN GỐC VÀ SỐ PHẬN	7
Chương 1. Chủ nghĩa Lịch sử và Huyền thoại về Số phận	7
Chương 2. Heraclitus	11
Chương 3. Lí thuyết của Plato về Hình thức và Ý niệm	18
XÃ HỘI HỌC MÔ TẢ CỦA PLATO	35
Chương 4. Sự Thay đổi và Đứng yên	35
Chương 5. Tự nhiên và Qui ước	57
CHƯƠNG TRÌNH CHÍNH TRỊ CỦA PLATO	86
Chương 6. Công lí Toàn trị	86
Chương 7. Nguyên lí về sự Lãnh đạo	120
Chương 8. Vua Triết gia	138
Chương 9. Tính thẩm mĩ, Chủ nghĩa cầu toàn, Chủ nghĩa Không tương	157
HẬU TRƯỜNG CỦA SỰ TẤN CÔNG PLATO	169
Chương 10. Xã hội Mở và Những Kẻ thù của nó	169
CHÚ THÍCH	202
PHỤ LỤC (1957, 1961, 1965)	319
CHỈ MỤC VỀ CÁC ĐOẠN PLATONIC	345
CHỈ MỤC VỀ TÊN	347
CHỈ MỤC NỘI DUNG	353

XÃ HỘI MỞ VÀ NHỮNG KẺ THÙ CỦA NÓ

TẬP I

BÙA MÊ CỦA PLATO

Ủng hộ Xã hội Mở (khoảng 430 trước công nguyên):

Mặc dù chỉ vài người có thể khởi tạo một chính sách, tất cả chúng ta đều có năng lực đánh giá nó.

PERICLES xứ ATHENS.

Chống Xã hội Mở (khoảng 80 năm sau):

Nguyên lí lớn nhất của mọi nguyên lí là chẳng ai, bất kể đàn ông hay đàn bà, tồn tại mà không có một thủ lĩnh. Trí óc của bất kể ai cũng không được làm quen để cho phép anh ta làm nói chung bất kể việc gì dựa vào sáng kiến riêng của mình; không vì nhiệt huyết, cũng chẳng thậm chí một cách khôi hài. Nhưng trong chiến tranh và giữa thời bình – anh ta sẽ hướng mắt của mình lên thủ lĩnh và theo ông ta một cách trung thành. Thí dụ, anh ta phải dậy, di chuyển, hay rửa rầy, hay ăn cơm... chỉ nếu anh ta được bảo làm vậy. Nói tóm lại, anh ta nên thuyết phục tâm trí của mình, bằng thói quen lâu dài, chẳng bao giờ mơ ước hành động một cách độc lập, và trở nên hoàn toàn bất lực về việc đó.

PLATO xứ ATHENS.

HUYỀN THOẠI VỀ NGUỒN GỐC VÀ VẬN MỆNH

CHƯƠNG 1: CHỦ NGHĨA LỊCH SỬ VÀ HUYỀN THOẠI VỀ VẬN MỆNH

Được tin một cách rộng rãi rằng một thái độ thật sự khoa học hay triết lí tới chính trị học, và một sự hiểu biết sâu hơn về đời sống xã hội nói chung, phải dựa vào sự trầm ngâm và diễn giải về lịch sử loài người. Trong khi người dân bình thường coi sự sắp đặt đời sống của mình và tầm quan trọng của những kinh nghiệm cá nhân và những vật lộn lặt vặt của anh ta là dĩ nhiên, được cho là nhà khoa học xã hội hay nhà triết học phải khảo sát các sự vật từ một mặt bằng cao hơn. Ông ta nhìn cá nhân như một con tốt, như một công cụ không quan trọng mấy trong sự phát

triển chung của loài người. Và ông ta thấy rằng các diễn viên thực sự quan trọng trên Sân khấu Lịch sử hoặc là các Dân tộc Vĩ đại hoặc các Lãnh tụ Vĩ đại, hay có lẽ các Giai cấp Vĩ đại, hay các Tư tưởng Vĩ đại. Dầu cho điều này có thể nào, ông ta sẽ cố gắng hiểu ý nghĩa của cuộc chơi diễn ra trên Sân khấu Lịch sử; ông ta sẽ cố gắng hiểu các qui luật phát triển lịch sử. Nếu ông ta thành công làm việc này, tất nhiên, ông ta sẽ có khả năng tiên đoán các diễn tiến tương lai. Khi đó ông ta có thể đặt chính trị học trên một cơ sở vững chắc, và cho chúng ta lời khuyên thực tiễn bằng cách nói cho chúng ta các hành động chính trị nào chắc sẽ thành công hay chắc sẽ thất bại.

Đây là một mô tả ngắn gọn của một thái độ mà tôi gọi là *chủ nghĩa lịch sử*. Nó là một ý tưởng cổ xưa, hay đúng hơn, là một tập liên kết lỏng lẻo của các ý tưởng, những cái, đáng tiếc, đã trở thành một phần của bầu không khí tinh thần của chúng ta đến mức chúng thường được coi là dĩ nhiên, và hầu như chẳng bao giờ bị nghi ngờ.

Tôi đã thử ở nơi khác để chứng tỏ rằng cách tiếp cận lịch sử chủ nghĩa tới các khoa học xã hội cho các kết quả nghèo nàn. Tôi cũng đã cố gắng phác hoạ một phương pháp mà, tôi tin, sẽ mang lại những kết quả tốt hơn.

Nhưng nếu chủ nghĩa lịch sử là một phương pháp có thiếu sót, tạo ra các kết quả vô dụng, thì có thể hữu ích để xem nó có nguồn gốc thế nào, và nó đã thành công ra sao để cố thủ thành công đến vậy. Một phác thảo lịch sử đảm nhiệm mục đích này có thể, đồng thời, dùng để phân tích tính đa dạng của các ý tưởng đã dần dần tích tụ lại xung quanh học thuyết lịch sử chủ nghĩa trung tâm- học thuyết cho rằng lịch sử được kiểm soát bởi các qui luật lịch sử hay tiến hoá đặc thù, mà sự khám phá ra chúng có thể cho phép chúng ta tiên tri vận mệnh của con người.

Chủ nghĩa lịch sử, mà đến đây tôi đã đặc trưng chỉ theo cách khá trừu tượng, có thể được minh hoạ khéo bởi một trong những hình thức đơn giản nhất và cổ nhất của nó, bởi thuyết về dân tộc được lựa chọn. Thuyết này là một trong các nỗ lực để làm cho lịch sử có thể hiểu được bằng một diễn giải theo thuyết hữu thần, tức là, bằng công nhận Thượng đế như tác giả của tấn kịch được diễn trên Sân khấu Lịch sử. Cụ thể hơn, lí thuyết về dân tộc được chọn giả thiết là Thượng đế đã chọn một dân tộc để hoạt động như công cụ được chọn của ý chí của Ngài, và rằng dân tộc này sẽ thừa kế trái đất.

Trong thuyết này, qui luật về sự phát triển lịch sử do Ý chí của Thượng đế đề ra. Đây là khác biệt đặc thù phân biệt hình thức hữu thần với các hình thức khác của chủ nghĩa lịch sử. Chủ nghĩa lịch sử theo tự nhiên, thí

dụ, có thể coi qui luật phát triển như một qui luật tự nhiên; chủ nghĩa lịch sử tinh thần coi qui luật phát triển như một qui luật phát triển tinh thần; chủ nghĩa lịch sử kinh tế coi nó như một qui luật phát triển kinh tế. Chủ nghĩa lịch sử hữu thần chia sẻ với các hình thức khác của học thuyết rằng có các qui luật lịch sử đặc thù, những cái có thể được khám phá ra, và dựa vào chúng có thể đặt cơ sở cho các tiên đoán tương lai của nhân loại.

Không nghi ngờ gì là thuyết về dân tộc được chọn phát sinh từ hình thức bộ lạc của đời sống xã hội. Chủ nghĩa bộ lạc, tức là sự nhấn mạnh về tầm quan trọng tối cao của bộ lạc, mà không có nó thì cá nhân chẳng là gì cả, là một yếu tố mà chúng ta sẽ thấy trong nhiều hình thức của chủ nghĩa lịch sử. Các hình thức khác không còn mang tính bộ lạc vẫn có thể giữ lại một yếu tố của *chủ nghĩa tập thể*¹; chúng vẫn có thể nhấn mạnh tầm quan trọng của nhóm hay tập thể nào đó –thí dụ, một giai cấp- mà không có nó thì cá nhân chẳng là gì cả. Một khía cạnh khác của thuyết về dân tộc được chọn là sự xa rời về cái nó đề nghị như là kết thúc của lịch sử. Vì mặc dù nó có thể mô tả sự kết thúc này với mức độ xác định nào đó, chúng ta phải đi rất lâu trước khi đạt đến nó. Và con đường không chỉ dài, mà quanh co, đi lên và xuống, rẽ phải và trái. Do đó, nó sẽ có khả năng gây ra mọi sự kiện lịch sử có thể hình dung ra được trong khuôn khổ sơ đồ diễn giải. Chẳng kinh nghiệm có thể hình dung ra nào có thể bác bỏ nó.² Nhưng với những người tin vào nó, nó cho *sự chắc chắn* liên quan đến kết quả của lịch sử nhân loại.

Một phê phán đối với diễn giải hữu thần của lịch sử sẽ được thử ở chương cuối của cuốn sách này, nơi cũng sẽ chỉ ra rằng một số nhà tư tưởng Thiên chúa giáo vĩ đại nhất đã bác bỏ thuyết này như sự sùng bái thần tượng. Một tấn công vào dạng này của chủ nghĩa lịch sử vì vậy không được diễn giải như một sự công kích tôn giáo. Trong chương này, thuyết về dân tộc được chọn được dùng chỉ như một minh họa. Giá trị tự thân của nó có thể thấy từ sự thực rằng các đặc trưng³ chủ yếu của nó được hai phiên bản hiện đại quan trọng nhất của chủ nghĩa lịch sử chia sẻ, mà phân tích hai dạng đó sẽ là phần chính của cuốn sách này - một mặt là triết lí lịch sử của chủ nghĩa chủng tộc hay chủ nghĩa phát xít (phía hữu) và mặt khác là triết lí lịch sử của Marx (phía tả). Chủ nghĩa chủng tộc thay dân tộc được chọn bằng chủng tộc được chọn (sự lựa chọn của Gobineau), được chọn ra như công cụ của vận mệnh, cuối cùng để thừa kế trái đất. Triết lí lịch sử của Marx thay nó bằng giai cấp được chọn, công cụ để tạo ra một xã hội phi giai cấp, và đồng thời, là giai cấp được chỉ định thừa kế trái đất. Cả hai lí thuyết đặt cơ sở cho các dự báo lịch sử của mình vào một diễn giải lịch sử, diễn giải dẫn đến khám phá ra qui

luật phát triển của nó. Trong trường hợp chủ nghĩa chủng tộc, điều này được coi như một loại qui luật tự nhiên; tính ưu việt sinh học của dòng máu của chủng tộc được lựa chọn giải thích diễn tiến của lịch sử, quá khứ, hiện tại, và tương lai; chẳng gì khác ngoài cuộc đấu tranh của các chủng tộc vì quyền làm chủ. Trong trường hợp triết lý lịch sử của Marx, qui luật là qui luật kinh tế; tất cả lịch sử phải được diễn giải như cuộc đấu tranh của các giai cấp vì uy quyền kinh tế.

Tính chất lịch sử chủ nghĩa của hai phong trào này làm cho nghiên cứu của chúng ta mang tính thời sự. Chúng ta sẽ quay lại chúng trong những phần sau của cuốn sách này. Mỗi trong hai thuyết này truy nguyên trực tiếp tới triết học của Hegel. Vì vậy, chúng ta cũng phải đề cập đến triết học đó nữa. Và vì Hegel⁴ chủ yếu theo các triết gia cổ xưa nào đó, sẽ cần thiết để thảo luận các lý thuyết của Heraclitus, Plato và Aristotle, trước khi quay sang các hình thức hiện đại hơn của chủ nghĩa lịch sử.

CHƯƠNG 2: HERACLITUS

Không phải đến Heraclitus chúng ta mới thấy ở Hi Lạp các lí thuyết có thể so sánh được về tính chất lịch sử chủ nghĩa của chúng với học thuyết về dân tộc được lựa chọn. Trong diễn giải theo thuyết hữu thần hay đúng hơn đa thần của Homer, lịch sử là sản phẩm của ý chí thần thánh. Nhưng các thượng đế kiểu Homer không đặt ra các qui luật chung cho sự phát triển. Cái mà Homer cố gắng nhấn mạnh và giải thích không phải là tính thống nhất của lịch sử, mà đúng hơn là sự thiếu thống nhất của nó. Tác giả của tấn kịch trên Sân khấu Lịch sử không phải là một Thượng đế; mà các thần thuộc đủ loại nhúng tay vào. Cái mà diễn giải của Homer chia sẻ với người Do Thái là một cảm giác mơ hồ nào đó về vận mệnh, và ý tưởng về các quyền năng đứng ở hậu trường. Nhưng vận mệnh cuối cùng, theo Homer, không được tiết lộ; không giống như với người Do Thái, nó vẫn bí ẩn.

Người Hi Lạp đầu tiên đưa ra một thuyết lịch sử chủ nghĩa nổi bật là Hesiod, ông có lẽ đã bị ảnh hưởng của các nguồn phương đông. Ông đã sử dụng ý tưởng về xu hướng hay khuynh hướng chung trong phát triển lịch sử. Diễn giải lịch sử của ông mang tính bi quan. Ông tin rằng loài người, trong sự phát triển xuống của nó từ Thời Hoàng kim, đã được định sẵn để *suy đồi*, cả về mặt thể chất lẫn đạo đức. Cao điểm của các ý tưởng lịch sử chủ nghĩa khác nhau do các triết gia Hi Lạp ban đầu đề xuất, đến với Plato, người, trong một nỗ lực để giải thích lịch sử và đời sống xã hội của các bộ lạc Hi Lạp, và đặc biệt của những người Athens, đã vẽ nên bức tranh triết học hùng vĩ của thế giới. Trong chủ nghĩa lịch sử của mình ông bị ảnh hưởng mạnh bởi các bậc tiền bối khác nhau, đặc biệt bởi Hesiod; song ảnh hưởng quan trọng nhất đến từ Heraclitus.

Heraclitus là triết gia đã khám phá ra ý tưởng về *thay đổi*. Vào thời này, các triết gia Hi Lạp, bị ảnh hưởng bởi các ý tưởng phương đông, đã coi thế giới như một dinh thự khổng lồ mà các thứ vật chất đã là vật liệu xây dựng.¹ Toàn bộ các thứ là - *cosmos* [*vũ trụ*] (cái ban đầu dường như là một cái lều hay màn che phương đông). Các câu hỏi mà các triết gia tự hỏi mình đã là, 'Thế giới được làm bằng chất gì?' hay 'Nó được xây dựng thế nào, sơ đồ mặt bằng thật của nó là gì?'. Họ coi triết học, hay vật lí học (hai thứ không thể được phân biệt trong thời gian dài), như việc nghiên cứu 'tự nhiên', tức là, nghiên cứu vật liệu ban đầu mà dinh thự này, thế giới này, được làm ra. Trong chừng mực bất kể *quá trình* nào được xem xét, họ đã nghĩ hoặc như xảy ra ở bên trong dinh thự, hoặc khác đi thì như xây dựng hay duy trì nó, làm xáo động và khôi phục lại sự ổn định hay cân bằng của một kiến trúc được coi về cơ bản là tĩnh.

Chúng là các quá trình tuần hoàn (trừ các quá trình gắn với nguồn gốc của dinh thự; câu hỏi ‘Ai tạo ra nó?’ được những người phương đông, Hesiod, và những người khác thảo luận). Cách tiếp cận rất tự nhiên này, tự nhiên ngay cả với nhiều người chúng ta ngày nay, đã bị thể chỗ bởi thiên tài của Heraclitus. Quan điểm ông đưa ra là không có dinh thự như vậy, không có cấu trúc ổn định, không có *vũ trụ*. ‘Vũ trụ, nhiều nhất, giống như một đồng rác rơi vãi lung tung’, là một trong các châm ngôn của ông.² Ông hình dung thế giới không như một dinh thự, mà đúng hơn như một quá trình không lờ; không như tổng thể của tất cả *các thứ*, mà đúng hơn như tổng thể của tất cả các sự kiện, hay những thay đổi, hay *các sự thực* (*fact*). ‘Mọi thứ đều thay đổi và chẳng gì đứng yên cả’, là đề từ của triết học của ông.

Sự khám phá của Heraclitus đã ảnh hưởng lâu dài đến sự phát triển của triết học Hi Lạp. Các triết lí của Parmenides, Democritus, Plato, và Aristotle tất cả đều có thể được mô tả một cách thích hợp như các nỗ lực để giải quyết các vấn đề của thế giới thay đổi đó, mà Heraclitus đã khám phá ra. Tính trọng đại của khám phá này khó có thể được đánh giá quá cao. Nó được coi là gây kinh hãi, và ảnh hưởng của nó được so sánh với ảnh hưởng của ‘một cuộc động đất, trong đó mọi thứ... dường như đều lắc lư’.³ Và tôi không nghi ngờ rằng khám phá này đã gây ấn tượng lên Heraclitus bởi những kinh nghiệm cá nhân gây kinh hãi đã trải qua như một kết quả của các xáo động xã hội và chính trị của thời ông. Heraclitus, là triết gia đầu tiên đề cập không chỉ đến ‘tự nhiên’ mà thậm chí nhiều hơn đến các vấn đề đạo đức-chính trị, đã sống trong một thời đại cách mạng xã hội. Chính trong thời ông các quý tộc bộ lạc Hi Lạp bắt đầu những bước cho lực lượng dân chủ mới.

Để hiểu ảnh hưởng của cuộc cách mạng này, chúng ta phải nhớ lại tính ổn định và cứng nhắc của đời sống xã hội trong một chế độ quý tộc bộ lạc. Đời sống xã hội được xác định bởi các điều cấm kị xã hội và tôn giáo; mỗi người có chỗ được ấn định của mình bên trong toàn bộ cấu trúc xã hội; mỗi người đều cảm thấy chỗ của mình là phù hợp, là địa vị ‘tự nhiên’, được ấn định cho anh ta bởi các lực thống trị thế giới; mỗi người ‘biết địa vị của mình’.

Theo truyền thống, địa vị riêng của Heraclitus là địa vị của người thừa kế thuộc hoàng gia của vua giáo sĩ ở Ephesus, nhưng ông đã từ bỏ đòi hỏi của mình nhường cho em trai. Bất chấp sự từ chối đáng hãnh diện của ông về tham gia vào đời sống chính trị của thành phố, ông đã ủng hộ sự nghiệp của các nhà quý tộc, những người đã cố một cách vô vọng để chặn sự nổi lên của trào lưu của các lực lượng cách mạng mới. Những kinh

nghiệm này trong lĩnh vực xã hội hay chính trị đã được phản ánh trong những mẫu còn sót lại của tác phẩm của ông.⁴ ‘Người Ephesus phải treo cổ mình từng người một, tất cả người lớn, và để trẻ con cai trị thành phố ...’, là một trong những cơn giận dữ của ông, gây ra bởi quyết định của nhân dân trực xuất Hermodorus, một trong các bạn quý tộc của Heraclitus. Lí thú nhất là diễn giải của ông về các động cơ của người dân, vì nó chứng tỏ rằng thủ thuật của lí lẽ phản dân chủ đã chẳng thay đổi mấy từ những ngày đầu tiên của nền dân chủ. ‘Chúng viện dẫn: không ai sẽ là người tốt nhất giữa chúng ta; và nếu có ai đó nổi bật lên, thì hãy để anh ta là thế ở nơi khác, giữa những người khác’. Sự thù địch này với dân chủ hiện ra khắp nơi trong các đoạn: ‘...đám đông nhồi đầy bụng giống lũ thú vật...Họ coi các thi sĩ và tín ngưỡng bình dân như người chỉ đường của họ, không biết rằng số nhiều là xấu và chỉ có ít là tốt...Bias, con của Teutames, đã sống ở Pirene, lời của ông có giá trị nhiều hơn của người khác. (Ông nói: ‘Hầu hết đàn ông là đòi bại.’) ...Đám đông chẳng quan tâm, ngay cả đến những việc họ tình cờ gặp phải; họ cũng chẳng thể hiểu thấu được một bài học- dù họ nghĩ họ hiểu’. Ông nói theo cùng lối: ‘Luật có thể đòi hỏi, quả vậy, rằng ý chí của Một Người phải được tuân theo’. Một diễn đạt khác về cách nhìn bảo thủ và phản dân chủ của Heraclitus, tình cờ, hoàn toàn có thể chấp nhận được với những người dân chủ về cách hành văn của nó, tuy có lẽ không về chủ định của nó: ‘Nhân dân phải đấu tranh vì những phép tắc của thành phố như thể chúng là thành lũy của nó’.

Nhưng cuộc chiến đấu vì các phép tắc cũ của thành phố của ông là vô vọng, và tính nhất thời của mọi thứ đã gây ấn tượng mạnh lên ông. Lí thuyết của ông về thay đổi bày tỏ cảm giác này⁵: ‘Mọi thứ đều thay đổi liên tục’, ông nói; và ‘ta không thể bước hai lần vào cùng một con sông’. Làm vỡ mộng, ông lí lẽ chống lại lòng tin rằng trật tự xã hội hiện hành sẽ duy trì mãi mãi: ‘Chúng ta không được hành động như trẻ con được nuôi dạy với cái nhìn thiên cận “Như nó được truyền xuống cho chúng ta”.’

Sự nhấn mạnh này về thay đổi, và đặc biệt về thay đổi trong đời sống xã hội, là một đặc trưng quan trọng không chỉ của triết lí của Heraclitus mà của chủ nghĩa lịch sử nói chung. Rằng các sự vật, và ngay cả các vị vua, thay đổi, là một sự thật cần phải có ấn tượng đặc biệt lên những người coi môi trường xã hội của họ là dĩ nhiên. Bấy nhiêu phải được thừa nhận. Song ở triết học kiểu Heraclitus một trong những đặc điểm ít đáng khen của chủ nghĩa lịch sử hiện ra, cụ thể là, một sự nhấn mạnh quá đến thay đổi, được kết hợp với lòng tin bổ sung vào một *qui luật về vận mệnh* không thể lay chuyển và không thể thay đổi được.

Trong lòng tin này chúng ta đối mặt với một thái độ, mặc dù thoát nhìn là mâu thuẫn với sự nhấn mạnh quá đến thay đổi của nhà lịch sử chủ nghĩa, nó là đặc điểm của hầu hết, nếu không phải tất cả, các nhà lịch sử chủ nghĩa. Có thể giải thích thái độ này, có lẽ, nếu chúng ta diễn giải sự nhấn mạnh quá đến thay đổi của nhà lịch sử chủ nghĩa như một triệu chứng của một nỗ lực cần để vượt qua sự phản kháng vô thức của ông ta với ý tưởng về thay đổi. Điều này cũng có thể giải thích sự căng thẳng cảm xúc dẫn nhiều nhà lịch sử chủ nghĩa đến vậy (ngay cả ngày nay) đi nhấn mạnh tính mới của phát hiện chưa từng nghe thấy mà họ phải đạt được. Những cân nhắc như vậy gợi ý khả năng là các nhà lịch sử chủ nghĩa này sợ sự thay đổi, và họ không thể chấp nhận ý tưởng về thay đổi mà không có vật lộn nội tâm nghiêm túc. Có vẻ cứ như họ cố an ủi mình vì sự mất mát của một thế giới ổn định bằng cách bám chặt lấy quan điểm rằng sự thay đổi do một qui luật không thay đổi ngự trị. (Theo Parmenides và theo Plato, chúng ta thậm chí thấy lí thuyết rằng thế giới đang thay đổi, mà trong đó chúng ta sống, là một ảo tưởng và rằng có một thế giới thực hơn, một thế giới không thay đổi).

Trong trường hợp Heraclitus, sự nhấn mạnh đến thay đổi dẫn ông đến lí thuyết rằng mọi thứ vật chất, bất luận ở thể rắn, lỏng, hay khí, đều giống lửa -rằng chúng là các quá trình hơn là các thứ, và rằng chúng đều là những biến đổi của lửa; quả đất nhìn bề ngoài rắn (gồm có tro) chỉ là lửa trong trạng thái biến đổi, và ngay cả các chất lỏng (nước, biển) đều là lửa được biến đổi (và có thể trở thành nhiên liệu, có lẽ ở dạng dầu hoả). ‘Sự biến đổi đầu tiên của lửa là biển; nhưng của biển, nửa là đất, và nửa khí nóng’.⁶ Như vậy tất cả ‘các nguyên tố’ khác - đất, nước, và khí - đều là lửa được biến đổi: ‘Mọi thứ là một sự trao đổi ra lửa, và lửa ra mọi thứ; hết như vàng ra hàng hoá và hàng hoá ra vàng’.

Nhưng sau khi qui mọi thứ thành lửa, thành các quá trình, giống như sự cháy, Heraclitus thấy rõ trong các quá trình một qui luật, một mức độ, một lẽ phải, một sự sáng suốt; và sau khi đã phá huỷ vũ trụ như một dinh thự, và tuyên bố nó như một đồng rác, ông tái-giới thiệu nó như trật tự đã định trước của các sự kiện trong quá trình-thế giới.

Mỗi quá trình trong thế giới, đặc biệt bản thân lửa, phát triển theo một qui luật xác định, theo ‘mức độ’⁷ của nó. Đó là một qui luật không lay chuyển và không cưỡng lại được, và trong chừng mực này nó giống khái niệm hiện đại của chúng ta về qui luật tự nhiên cũng như khái niệm về các qui luật lịch sử hay tiến hoá của các nhà lịch sử chủ nghĩa. Nhưng nó khác các khái niệm này ở chừng mực nó là sắc lệnh của lí trí, được thực thi bằng trừng phạt, hết như luật do nhà nước áp đặt. Sự thất bại để phân

biệt, một bên giữa luật pháp hay các tiêu chuẩn và các qui luật tự nhiên hay những sự đều đặn ở bên kia, là đặc trưng của chủ nghĩa cấm kỵ: cả hai loại luật được coi như ma thuật, điều làm cho sự phê phán duy lý các điều cấm kỵ nhân tạo là không thể hình dung nổi như một nỗ lực để cải thiện sự sáng suốt và lẽ phải cuối cùng của các qui luật hay sự đều đặn của thế giới tự nhiên: ‘Tất cả các sự kiện diễn ra với sự tất yếu của số phận... Mặt trời sẽ không đi quá mức độ của quỹ đạo của nó; không thì nữ thần Số Phận, hầu gái của Công Lí, sẽ biết tìm nó ra sao’. Nhưng mặt trời không chỉ tuân theo qui luật; Lửa, trong hình thù của mặt trời và (như chúng ta sẽ thấy) của sấm sét của thần Zeus, trông coi qui luật, và đưa ra phán xử theo nó. ‘Mặt trời là người gác, người bảo vệ các chu kì, hạn chế và phán xử và báo trước và biểu thị những thay đổi và các mùa, những cái sinh ra tất cả mọi thứ...Trật tự vũ trụ này, trật tự như nhau cho mọi thứ, đã không được tạo ra, không phải bởi thần cũng chẳng phải bởi con người; nó luôn đã là, đang là, và sẽ là, một ngọn Lửa sống mãi, loé sáng theo mức độ [qui luật], và tắt đi theo mức độ...Trong sự thăng tiến của nó, Lửa sẽ nắm bắt, xét xử, và thi hành, mọi thứ’.

Kết hợp với ý tưởng lịch sử chủ nghĩa về một vận mệnh tàn nhẫn chúng ta thường xuyên thấy một yếu tố của chủ nghĩa thần bí. Chương 24 sẽ cho một phân tích phê phán của chủ nghĩa thần bí. Ở đây tôi chỉ muốn chỉ ra vai trò của chủ nghĩa phản lý và chủ nghĩa thần bí trong triết học Heraclitus⁸: ‘Tự nhiên thích che giấu’, ông viết, và ‘Chúa mà lời sấm của Ngài ở Delphi không tiết lộ cũng chẳng giấu giếm, mà Ngài biểu lộ ý nghĩa của mình qua các lời ám chỉ’. Sự khinh rẻ các nhà khoa học có đầu óc thực nghiệm hơn của Heraclitus là điển hình của những người chấp nhận thái độ này: ‘Người biết nhiều thứ không cần đến nhiều trí tuệ; vì khác đi thì Hesiod và Pythagoras đã có thể có nhiều hơn, và cả Xenophanes nữa...Pythagoras là ông của tất cả những kẻ lừa đảo’. Đi cùng với sự khinh bỉ này là lí thuyết thần bí về một sự hiểu biết trực giác. Lí thuyết của Heraclitus về lí trí coi sự thực, rằng nếu chúng ta thức, chúng ta sống trong một thế giới chung, như điểm xuất phát của mình. Chúng ta có thể giao thiệp, kiểm soát, và kiểm tra lẫn nhau; và sự đảm bảo, rằng chúng ta không là nạn nhân của ảo tưởng, nằm ở đây. Nhưng lí thuyết này cho một ý nghĩa thứ hai, mang tính tượng trưng, và thần bí. Nó là lí thuyết về một trực giác thần bí được ban cho những người được chọn, những người thức, những người có quyền lực để nhìn, nghe, và nói: ‘Ta không được hành động và nói cứ như đang ngủ...Những người thức có Một thế giới Chung; những người ngủ, quay về các thế giới riêng của họ...Họ không có năng lực cả về nghe và nói...Cho dù họ có nghe

họ giống người điếc. Ngạn ngữ áp dụng cho họ: Họ hiện hữu thể mà họ không hiện hữu...Chỉ có một thứ là sáng suốt: để hiểu ý nghĩ hướng dẫn mọi thứ qua mọi thứ'. Thế giới, mà kinh nghiệm về nó là chung cho những người thức, là cái thống nhất thần bí, cái độc nhất của tất cả mọi thứ, cái có thể lĩnh hội được chỉ bằng lí trí: 'Ta phải theo cái là chung cho tất cả...Lí trí là chung cho tất cả... Tất cả trở thành Một và Một trở thành tất cả... Cái Một, mà riêng nó là sáng suốt, muốn và không muốn được gọi bằng tên của Zeus...Đó là sấm sét hướng dẫn tất cả mọi thứ'.

Bấy nhiêu về các nét đặc biệt chung của triết lí Heraclitus về sự thay đổi phổ quát và vận mệnh bị che giấu. Từ triết lí này nảy sinh một lí thuyết về động lực đằng sau mọi thay đổi; một lí thuyết bày tỏ đặc tính lịch sử chủ nghĩa của nó bằng nhấn mạnh đến tầm quan trọng của 'động học xã hội' đối lại với 'tĩnh học xã hội'. Động học Heraclitus về tự nhiên nói chung và đặc biệt về đời sống xã hội, xác nhận quan điểm rằng triết lí của ông được truyền cảm hứng bởi những xáo động xã hội và chính trị mà ông đã trải nghiệm. Vì ông tuyên bố rằng xung đột hay chiến tranh là nguyên lí động học hay sáng tạo của mọi thay đổi, và đặc biệt của mọi sự khác biệt giữa những con người. Và là một nhà lịch sử chủ nghĩa điển hình, ông chấp nhận phán quyết của lịch sử như một phán quyết đạo đức⁹; vì ông cho rằng kết quả của chiến tranh luôn luôn là công bằng¹⁰: 'Chiến tranh là cha và vua của mọi thứ. Nó chứng tỏ một số là thần và những người khác chỉ là người, biến những người này thành nô lệ và những người trước thành các ông chủ...Phải biết rằng chiến tranh là phổ quát, và rằng công lí –pháp luật- là xung đột, và rằng tất cả mọi thứ phát triển thông qua xung đột và bởi tính tất yếu'.

Nhưng nếu công lí là xung đột hay chiến tranh; nếu 'nữ thần Định mệnh' đồng thời là 'cô hầu của Công lí'; nếu lịch sử, hay chính xác hơn, nếu thành công, tức là thành công trong chiến tranh, là tiêu chuẩn của phẩm chất, thì tiêu chuẩn của phẩm chất bản thân nó phải 'luôn thay đổi'. Heraclitus thoả mãn vấn đề này bằng chủ nghĩa tương đối của ông, và bằng học thuyết về tính đồng nhất của những sự đối lập của ông. Cái này xuất phát từ lí thuyết về thay đổi của ông (vẫn là cơ sở cho lí thuyết của Plato và thậm chí nhiều hơn của Aristotle). Một sự vật thay đổi phải từ bỏ tính chất nào đó và lấy tính chất đối ngược. Không phải là một sự vật mà là một quá trình quá độ từ một trạng thái sang trạng thái đối lập, và do đó là sự thống nhất của các trạng thái đối lập¹¹: 'Các vật lạnh trở nên ấm và các vật ấm trở nên lạnh; cái là ẩm trở nên khô và cái khô trở nên ẩm...Bệnh tật cho phép chúng ta đánh giá cao sức khoẻ...Sống và chết, thức và ngủ, trẻ và già, tất cả các thứ này là y hệt nhau; vì cái này biến

thành cái kia và cái kia biến thành cái này...Cái vật lộn với chính mình trở thành cam kết cho chính mình: có một liên kết hay sự hài hoà do bất và căng, như trong vĩ cầm hay đàn *lyre*...Các sự đối lập thuộc về lẫn nhau, sự hài hoà nhất là kết quả từ sự bất hoà, và mọi thứ phát triển bằng xung đột...Con đường dẫn lên và đường dẫn xuống là y hệt nhau...Đường thẳng và đường quanh co là như nhau... Với thánh thần, mọi thứ đều đẹp và tốt và công bằng; con người, tuy vậy, đã chấp nhận một số thứ là công bằng, các thứ khác là không công bằng...Cái tốt và cái xấu là y hệt nhau’.

Nhưng chủ nghĩa tương đối về giá trị (có thể được mô tả thậm chí như chủ nghĩa tương đối đạo đức) được bày tỏ ở đoạn sau cùng không ngăn cản Heraclitus phát triển, trên nền lí thuyết của ông về công lí của chiến tranh và phán quyết của lịch sử, một đạo đức theo bộ lạc và lãng mạn về Danh tiếng, Định mệnh, và sự ưu việt của Vĩ Nhân, tất cả giống lạ kì với một số tư tưởng rất hiện đại¹²: ‘Người hi sinh trong chiến đấu sẽ được thần thánh và con người ca ngợi...Hi sinh càng lớn thiên mệnh càng về vang...Người giỏi nhất kiếm một thứ trên tất cả các thứ khác: danh tiếng muôn thừa...Một người có giá trị hơn vạn người, nếu anh ta Vĩ đại’.

Thật ngạc nhiên để thấy trong các đoạn này, có từ khoảng năm 500 trước công nguyên, bao nhiêu cái là đặc trưng của các xu hướng lịch sử chủ nghĩa và phản dân chủ hiện đại. Nhưng ngoài sự thực rằng Heraclitus là một nhà tư tưởng có năng lực và tính độc đáo vô song, và, hệ quả là, nhiều tư tưởng của ông (qua trung gian của Plato) đã trở thành một phần chủ yếu của truyền thống triết học, sự giống nhau của học thuyết có lẽ có thể được giải thích, ở mức độ nào đó, bằng sự giống nhau của tình hình xã hội trong các giai đoạn liên quan. Có vẻ cứ như các tư tưởng lịch sử chủ nghĩa trở nên nổi bật trong các thời kì biến động xã hội lớn. Chúng xuất hiện khi đời sống bộ lạc Hi Lạp đổ vỡ, cũng như khi đời sống bộ lạc Do Thái bị tan vỡ do tác động của sự xâm chiếm của người Babylon¹³. Có ít nghi ngờ, tôi tin, rằng triết học của Heraclitus là một biểu hiện của một cảm giác trôi giạt; một cảm giác dường như là một phản ứng điển hình đối với sự tan rã của các hình thức bộ lạc cổ xưa của đời sống xã hội. Ở châu Âu hiện đại, các tư tưởng lịch sử chủ nghĩa đã hồi sinh trong cách mạng công nghiệp, và đặc biệt qua ảnh hưởng của các cuộc cách mạng chính trị ở Mĩ và Pháp¹⁴. Dường như nhiều hơn là sự trùng hợp ngẫu nhiên rằng Hegel, người đã chấp nhận rất nhiều tư tưởng của Heraclitus và chuyển nó cho tất cả các phong trào lịch sử chủ nghĩa hiện đại, là một người phát ngôn của phản ứng chống lại Cách mạng Pháp.

CHƯƠNG 3: LÍ THUYẾT VỀ CÁC HÌNH THỨC HAY CÁC Ý NIỆM CỦA PLATO

I

Plato đã sống trong một thời kì chiến tranh và xung đột chính trị, thời kì, trong chừng mực mà chúng ta biết, còn bị đảo lộn hơn thời kì làm Heraclitus khổ sở. Trong khi ông lớn lên, sự tan vỡ của đời sống bộ lạc của người Hi Lạp đã dẫn đến ở Athens, thành phố quê ông, một thời kì chuyên chế, và muộn hơn đến sự thiết lập một nền dân chủ đã cố tự bảo vệ mình một cách ghen tị chống lại bất kể mưu toan nào để tái lập một chế độ hoặc chuyên chế hoặc đầu sỏ, tức là sự cai trị của các gia đình quý tộc dẫn đầu.¹ Trong thời thanh niên của ông, Athens dân chủ đã dính líu đến một cuộc chiến chí tử chống lại Sparta, thành phố-quốc gia dẫn đầu của Peloponnese, đã duy trì nhiều luật lệ và tập quán của chế độ quý tộc bộ lạc cổ xưa. Chiến tranh Peloponnese kéo dài, với một gián đoạn, hai mươi tám năm. (Trong chương 10, nơi bối cảnh lịch sử được xem xét lại chi tiết hơn, cho thấy rằng chiến tranh đã không kết thúc với sự thất thủ của Athens năm 404 trước công nguyên, như đôi khi được khẳng định².) Plato sinh ra trong chiến tranh, và ông khoảng hai mươi tư tuổi khi nó kết thúc. Nó dẫn đến các bệnh dịch kinh hoàng, và, trong năm cuối của nó, đến nạn đói, thất thủ thành phố Athens, nội chiến, và sự cai trị khủng bố, thường được gọi là sự cai trị của Ba mươi Bạo chúa; những người này được hai cậu của Plato lãnh đạo, cả hai người đã thiệt mạng trong một nỗ lực không thành công để duy trì chế độ của họ chống lại những người dân chủ. Sự tái thiết lập nền dân chủ và hoà bình không có nghĩa là một sự nghỉ ngơi cho Plato. Socrates người thầy yêu quý của ông, người mà sau này ông biến thành người phát ngôn chính của hầu hết các đối thoại của ông, bị kết án và xử tử. Bản thân Plato dường như bị nguy hiểm; cùng với những bầu bạn khác của Socrates ông rời Athens.

Muộn hơn, trong dịp viếng thăm đầu tiên của ông tới Sicily, ông dính líu vào các mưu đồ chính trị ở triều đình của Dionysius già, bạo chúa xứ Syracuse, và thậm chí sau khi ông quay về Athens và sau việc thành lập Viện Hàn Lâm, Plato tiếp tục, cùng các học trò của mình, tham gia một cách tích cực và rốt cuộc tai hoạ vào các âm mưu và cách mạng³ tạo nên hoạt động chính trị ở Syracuse.

Phác hoạ ngắn gọn này về các sự kiện chính trị có thể giúp giải thích vì sao chúng ta thấy trong tác phẩm của Plato, như trong tác phẩm của Heraclitus, các dấu hiệu rằng ông đã chịu đựng kinh khủng dưới sự bất ổn chính trị và sự bất an toàn của thời ông. Giống Heraclitus, Plato thuộc dòng dõi hoàng tộc; chỉ ít truyền thống cho rằng gia đình bố ông thuộc dòng dõi Codrus, vị vua cuối cùng của các vua bộ lạc Attica⁴. Plato đã rất

tự hào về gia đình mẹ ông mà, như ông giải thích trong các đối thoại của mình (trong *Charmides* và *Timaeus*), có họ hàng với gia đình Solon, nhà lập pháp của Athens. Các cậu của ông, Critias và Charmides, những người lãnh đạo của Ba mươi Bạo chúa, cũng thuộc về gia đình mẹ ông. Với truyền thống gia đình như vậy, có thể kì vọng Plato quan tâm sâu sắc đến công việc chung; và thật vậy, hầu hết công trình của ông đáp ứng kì vọng này. Bản thân ông thuật lại (nếu *Seventh Letter* [*Lá Thư thứ Bảy*] là xác thực) rằng ông đã⁵ ‘rất khao khát hoạt động chính trị từ đầu’, nhưng ông đã bị những kinh nghiệm náo động của thời trẻ của mình làm nhụt chí. ‘Nhìn thấy mọi thứ lắc lư và chuyển hướng vu vơ, tôi cảm thấy choáng váng và tuyệt vọng’. Từ cảm giác rằng xã hội, và thực ra ‘mọi thứ’, thay đổi liên tục, tôi tin, đã phát sinh sự thúc đẩy căn bản của triết lí của ông cũng như của Heraclitus; và Plato tổng kết kinh nghiệm xã hội của mình, chính xác như các bậc tiền bối lịch sử chủ nghĩa của ông đã làm, bằng cách đề xuất một qui luật về phát triển lịch sử. Theo qui luật này, sẽ được thảo luận kĩ hơn ở chương tiếp, thì *mọi biến đổi xã hội đều là thối nát hay suy tàn hay thoái hoá*.

Qui luật lịch sử cơ bản này, trong quan niệm của Plato, tạo thành một phần của qui luật vũ trụ - của một qui luật có hiệu lực cho mọi thứ được tạo ra hay sinh ra. Mọi thứ trong dòng chảy, mọi thứ được tạo ra, đều đi đến suy tàn. Plato, giống Heraclitus, cảm thấy rằng các lực hoạt động trong lịch sử là các lực vũ trụ.

Tuy vậy, gần như chắc chắn là Plato tin rằng qui luật thoái hoá này không phải là toàn bộ câu chuyện. Chúng ta thấy, ở Heraclitus, một xu hướng để mừng tượng các qui luật phát triển như các qui luật tuần hoàn; chúng được tưởng tượng theo qui luật xác định sự kế tiếp nhau theo chu kì của các mùa. Tương tự chúng ta có thể thấy, trong một vài công trình của Plato, sự gợi ý về một Năm Lớn (độ dài của nó hình như là 36.000 năm bình thường), với một thời kì cải thiện hay sinh ra, có lẽ tương ứng với Mùa Xuân và Mùa Hè, và một thời kì thoái hoá hay suy tàn, tương ứng với Mùa Thu và Mùa Đông. Theo một đối thoại của Plato (*Statesman* [*Chính khách*]), một Thời đại Hoàng Kim, thời đại của Cronos - một thời kì trong đó bản thân Cronos cai trị thế giới, và trong đó con người sinh ra từ đất- tiếp theo là thời đại của chúng ta, thời đại của Zeus, một thời kì trong đó thế giới bị các thần bỏ rơi và để mặc cho nó tự xoay sở, và bởi vậy là một thời đại ngày càng thối nát. Và trong câu chuyện của *Statesman* cũng có một gợi ý rằng, sau khi đã đạt điểm hoàn toàn thối nát, thần sẽ lại cầm lái con tàu vũ trụ, và sự vật sẽ bắt đầu cải thiện.

Không chắc chắn là Plato tin vào câu chuyện của *Statesman* đến đâu. Ông đã làm khá rõ rằng ông không tin là tất cả đều đúng theo nghĩa đen. Một mặt, có thể không mấy nghi ngờ rằng ông đã hình dung lịch sử loài người trong một khung cảnh vũ trụ; rằng ông tin thời đại của ông là một thời đại đòi bại sâu thẳm – có lẽ sâu nhất – và toàn bộ thời kì lịch sử trước bị chi phối bởi một xu hướng cố hữu hướng tới suy tàn, một xu hướng được cả phát triển lịch sử và phát triển vũ trụ chia sẻ.⁶ Liệu ông cũng tin rằng xu hướng này *nhất thiết* phải đi đến kết thúc một khi đã đạt điểm đòi bại cùng cực hay không, đối với tôi dường như không chắc chắn. Nhưng ông chắc chắn tin rằng *là có thể* đối với chúng ta, để phá vỡ xu hướng lịch sử tai hoạ, và chấm dứt quá trình suy tàn bằng một nỗ lực của con người, hay đúng hơn bằng một nỗ lực siêu phàm.

II

Tuy giữa Plato và Heraclitus có các điểm rất giống nhau, chúng ta chú ý tới một sự khác biệt quan trọng. Plato tin rằng qui luật định mệnh lịch sử, qui luật suy tàn, có thể bị phá vỡ bởi ý chí đạo đức con người, được ủng hộ bởi năng lực của lí trí con người.

Không hoàn toàn rõ là Plato điều hoà ra sao quan điểm này với lòng tin của ông vào qui luật vận mệnh. Nhưng có một vài dấu hiệu có thể giải thích vấn đề.

Plato tin là qui luật tha hoá kéo theo sự suy đồi đạo đức. Theo quan điểm của ông, tha hoá chính trị dù sao đi nữa phụ thuộc chủ yếu vào sự suy đồi đạo đức (và thiếu tri thức); và suy đồi đạo đức, đến lượt nó, lại chủ yếu do suy đồi chủng tộc. Đây là cách mà qui luật vũ trụ chung về suy tàn tự thể hiện trong lĩnh vực công việc con người.

Cho nên có thể hiểu được rằng bước ngoặt lớn của vũ trụ có thể trùng với bước ngoặt trong lĩnh vực công việc con người – lĩnh vực đạo đức và trí óc – và rằng nó có thể, vì thế, tỏ ra với chúng ta như do nỗ lực đạo đức và trí tuệ con người gây ra. Plato rất có thể đã tin rằng, hết như qui luật chung về suy tàn tự thể hiện trong suy tàn đạo đức dẫn đến suy tàn chính trị, cũng thế sự xuất hiện của bước ngoặt vũ trụ tự thể hiện ở triển vọng có một nhà lập pháp lớn mà quyền lực lí trí và đạo đức của người đó sẽ có khả năng chấm dứt thời kì suy tàn chính trị này. Hình như chắc là lời tiên tri, trong *Statesman*, về sự quay lại của Thời đại Hoàng Kim, của một thời đại hoàng kim mới, là sự biểu hiện của một lòng tin như vậy ở dạng huyền thoại. Dấu hiệu này có thể nào đi nữa, ông chắc chắn tin vào cả hai- vào một xu hướng lịch sử chung tới thối nát, và vào khả năng

rằng chúng ta có thể ngăn chặn sự thối nát thêm nữa trong lĩnh vực chính trị bằng *làm ngưng mọi thay đổi chính trị*. Đây, vì vậy, là mục tiêu mà ông phấn đấu.⁷ Ông cố thực hiện nó bằng thiết lập một nhà nước thoát khỏi tai hoạ của thay đổi và thối nát, nhà nước tốt nhất, nhà nước hoàn hảo. Đó là nhà nước của Thời đại Hoàng kim không biết đến sự thay đổi. Đó là *nhà nước bị ngưng lại*.

III

Về tin vào một nhà nước lí tưởng như vậy, nhà nước không thay đổi, Plato xa rời triệt để khỏi các giáo lí của chủ nghĩa lịch sử mà chúng ta thấy ở Heraclitus. Nhưng dù sự khác biệt này là quan trọng, nó gây ra các điểm tương tự nữa giữa Plato và Heraclitus.

Heraclitus, bất chấp tính rõ rệt của lập luận của ông, dường như đã lùi lại trước ý tưởng thay vũ trụ bằng hỗn độn. Chúng ta nói, ông dường như tự an ủi mình đối với sự mất mát của một thế giới ổn định bằng cách bám vào quan điểm là sự thay đổi bị chế ngự bởi một qui luật không thay đổi. Xu hướng lùi lại trước các hậu quả cuối cùng của chủ nghĩa lịch sử là đặc trưng cho nhiều nhà lịch sử chủ nghĩa.

Ở Plato, xu hướng này trở thành tốt bụng. (Ở đây ông chịu ảnh hưởng triết học của Parmenides, nhà phê bình lớn của Heraclitus). Heraclitus đã khái quát hoá kinh nghiệm của ông về dòng chảy xã hội bằng mở rộng nó ra cho thế giới của ‘mọi thứ’, và Plato, tôi đã ám chỉ, cũng làm thế. Song Plato cũng mở rộng niềm tin của ông vào một nhà nước hoàn hảo, không thay đổi sang cho địa hạt của ‘mọi thứ’. Ông tin rằng với mỗi loại sự vật bình thường hay suy tàn cũng tương ứng với một sự vật hoàn hảo, không suy tàn. Niềm tin này vào các sự vật hoàn hảo và không thay đổi, thường được gọi là *Lí thuyết về các Hình thức hay Ý niệm [Theory of Forms and Ideas]*⁸, trở thành thuyết trung tâm của triết học của ông.

Niềm tin của Plato rằng chúng ta có thể phá vỡ qui luật sắt về vận mệnh, và có thể tránh suy tàn bằng ngưng mọi thay đổi, chứng tỏ rằng các xu hướng lịch sử chủ nghĩa của ông có những hạn chế xác định. Một chủ nghĩa lịch sử không thoả hiệp và được phát triển đầy đủ sẽ do dự để thừa nhận rằng con người, bằng bất kể nỗ lực nào, có thể thay đổi các qui luật về vận mệnh lịch sử, ngay cả sau khi anh ta đã khám phá ra chúng. Nó cho rằng anh ta không thể hoạt động chống lại chúng, vì mọi kế hoạch và hành động của anh ta là các công cụ mà theo đó các qui luật phát triển không thể lay chuyển thực hiện vận mệnh lịch sử của anh ta; hệt như Oedipus chịu đựng số mệnh của mình *bởi vì* lời tiên tri, và các

biện pháp do cha anh sử dụng để tránh nó, chứ không phải bất chấp chúng. Để có một hiểu biết tốt hơn về thái độ lịch sử chủ nghĩa triết đề này, và phân tích xu hướng ngược cố hữu trong niềm tin của Plato rằng ông có thể tác động đến số phận, tôi sẽ tương phản chủ nghĩa lịch sử, như chúng ta thấy ở Plato, với một cách tiếp cận hoàn toàn trái ngược, cũng thấy ở Plato, cách tiếp cận có thể được gọi là *thái độ cải biến (hay kỹ thuật) xã hội [attitude of social engineering]*⁹.

IV

Kỹ sư xã hội không hỏi bất kể câu hỏi nào về các xu hướng lịch sử hay số phận của con người. Anh ta tin rằng con người là chủ vận mệnh riêng của mình và rằng, phù hợp với các mục tiêu của chúng ta, chúng ta có thể chi phối hay thay đổi lịch sử con người hết như chúng ta đã làm thay đổi bề mặt trái đất. Anh ta không tin rằng các mục đích này được áp đặt lên chúng ta bởi bối cảnh lịch sử của chúng ta hay bởi các xu hướng lịch sử, mà đúng hơn chúng được chính chúng ta lựa chọn, hay thậm chí tạo ra, hết như chúng ta tạo ra những tư duy mới hay các tác phẩm nghệ thuật mới hay các căn nhà mới hay máy móc mới. Ngược với nhà lịch sử chủ nghĩa, người tin rằng hành động chính trị thông minh là có thể, chỉ nếu diễn tiến của lịch sử được xác định đầu tiên, kỹ sư xã hội tin rằng cơ sở của hoạt động chính trị là chuyện rất khác; nó bao gồm thông tin thực sự cần thiết cho xây dựng hay thay đổi các định chế xã hội, phù hợp với ý muốn hay mục tiêu của chúng ta. Một khoa học như vậy phải nói cho chúng ta nên tiến hành các bước nào nếu chúng ta muốn, thí dụ, để tránh suy thoái, hay khác đi để tạo ra suy thoái; hay nếu chúng ta muốn làm cho phân phối của cải đồng đều hơn, hay ít đồng đều hơn. Nói cách khác, kỹ sư xã hội hình dung cơ sở khoa học của chính trị học như cái gì đó giống một *công nghệ xã hội [social technology]* (Plato, như sẽ thấy, so sánh nó với nền tảng khoa học của y khoa), ngược với nhà lịch sử chủ nghĩa, người hiểu nó như khoa học về các xu hướng lịch sử không thể thay đổi được.

Từ cái tôi đã nói về thái độ của kỹ sư xã hội, không được suy ra là không có các khác biệt quan trọng trong phe các kỹ sư xã hội. Ngược lại, sự khác biệt giữa cái tôi gọi là ‘cải biến xã hội từng phần –*piecemeal social engineering*’ và ‘cải biến xã hội Không tưởng–*Utopian social engineering*’ là một trong những chủ đề chính của cuốn sách này. (So sánh đặc biệt với chương 9, nơi tôi đưa ra các lý do của mình để chủ trương cái trước và bác bỏ cái sau). Nhưng hiện tại, tôi chỉ quan tâm đến

sự đối lập giữa chủ nghĩa lịch sử và kỹ thuật [cải biến] xã hội. Sự đối lập này có lẽ có thể được làm rõ thêm nếu chúng ta xem xét thái độ của nhà lịch sử chủ nghĩa và của kỹ sư xã hội đối với *các định chế xã hội*, tức là những thứ như một công ti bảo hiểm, hay lực lượng cảnh sát, hay một chính phủ, hay có lẽ một cửa hàng tạp phẩm.

Nhà lịch sử chủ nghĩa có thiên hướng nhìn các định chế xã hội chủ yếu từ quan điểm lịch sử của chúng, tức là nguồn gốc, sự phát triển, và tầm quan trọng hiện tại và tương lai của chúng. Anh ta có lẽ có thể khẳng định rằng nguồn gốc của chúng là do một kế hoạch hay một thiết kế xác định và để theo đuổi các mục tiêu xác định, hoặc của con người hay của thần thánh; hoặc anh ta có thể khẳng định là chúng không được nghĩ ra để phục vụ cho bất kể mục đích được hình dung rõ ràng nào, mà đúng hơn là sự biểu lộ trực tiếp của các bản năng hay niềm say mê nào đó; hay anh ta có thể khẳng định là trước kia chúng đã được dùng như các công cụ cho các mục đích cụ thể, nhưng chúng đã mất tính chất này. Mặt khác, kỹ sư và nhà công nghệ xã hội sẽ hầu như không mấy quan tâm đến nguồn gốc của các định chế, hay đến những ý định ban đầu của những người sáng lập ra chúng (mặc dù chẳng có lý do vì sao anh ta lại không nhận ra sự thực rằng ‘chỉ có một thiểu số các định chế được thiết kế một cách có ý thức, trong khi tuyệt đại đa số đã chỉ “mọc lên”, như kết quả không được dự kiến của hoạt động con người’¹⁰). Đúng hơn, anh ta sẽ đặt vấn đề như thế này. Nếu các mục tiêu của chúng ta là như thế và như thế, thì định chế này có được được trù tính và tổ chức khéo để phục vụ chúng không? Như một thí dụ có thể xem xét định chế bảo hiểm. Kỹ sư hay nhà công nghệ xã hội sẽ không mấy lo lắng về vấn đề liệu bảo hiểm có nguồn gốc như một hoạt động kinh doanh vì lợi nhuận hay không; hay liệu sứ mạng lịch sử của nó là phục vụ hạnh phúc chung hay không. Nhưng anh ta có thể đưa ra một phê phán các định chế bảo hiểm nào đó, chỉ ra, có lẽ, làm thế nào để tăng lợi nhuận, hay, một việc hoàn toàn khác là, làm thế nào để tăng lợi ích mà chúng mang lại cho công chúng; và anh ta sẽ gợi ý những cách theo đó có thể làm cho chúng có hiệu quả hơn cho mục đích này hay mục đích khác. Một thí dụ khác về định chế xã hội, chúng ta có thể xét lực lượng công an. Một số nhà lịch sử chủ nghĩa có thể mô tả nó như một công cụ bảo vệ tự do và an ninh, những người khác coi như công cụ thống trị và áp bức giai cấp. Kỹ sư hay nhà công nghệ xã hội, tuy vậy, có lẽ gợi ý các biện pháp làm cho nó là một công cụ phù hợp cho bảo vệ tự do và an ninh, và anh ta cũng có thể nghĩ ra các biện pháp biến nó thành một vũ khí hùng hậu của thống trị giai cấp. (Trong chức năng của mình như một công dân theo đuổi các mục đích nào đó mà anh ta tin

tưởng, anh ta có thể đòi hỏi rằng các mục đích này, và các biện pháp thích hợp, phải được chấp nhận. Nhưng như một nhà công nghệ, anh ta phân biệt cẩn thận giữa vấn đề mục đích và lựa chọn của chúng và vấn đề liên quan đến sự thực, tức là các tác động xã hội của bất kể biện pháp có thể được tiến hành nào¹¹).

Nói chung hơn, có thể nói rằng kỹ sư hay nhà công nghệ tiếp cận các định chế một cách duy lý như các công cụ phục vụ cho các mục đích nào đó, và rằng như một nhà công nghệ anh ta đánh giá chúng hoàn toàn theo tính thích đáng, tính hiệu quả, tính đơn giản, v.v. của chúng. Mặt khác, nhà lịch sử chủ nghĩa lại cố tìm ra nguồn gốc và vận mệnh của các định chế này để đánh giá ‘vai trò thật’ của chúng trong sự phát triển lịch sử – đánh giá chúng, thí dụ, như ‘ý chí của Thượng đế’, hay ‘ý chí của Số phận’, hay ‘phục vụ các xu hướng lịch sử quan trọng’, v.v. Tất cả điều này không có nghĩa là kỹ sư hay nhà công nghệ xã hội tận tâm với khẳng định rằng các định chế chỉ là các công cụ cho các mục đích, hay các phương tiện; anh ta có thể hoàn toàn ý thức được sự thực rằng, trong nhiều khía cạnh quan trọng, chúng rất khác các công cụ cơ khí hay máy móc. Anh ta sẽ không quên, thí dụ, rằng chúng ‘mọc lên’ theo cách giống (mặc dù hoàn toàn không ngang như) sự phát triển của các cơ thể, và rằng sự thực này rất quan trọng cho kỹ thuật cải biến xã hội. Anh ta không tận tâm với một triết lý ‘theo thuyết công cụ’ về các định chế xã hội. (Chẳng ai sẽ nói rằng một quả cam là một công cụ, hay một phương tiện cho một mục đích, thí dụ, nếu chúng ta muốn ăn nó, hay, có lẽ, để kiếm sống bằng cách bán chúng).

Hai thái độ, chủ nghĩa lịch sử và cải biến xã hội, đôi khi xuất hiện trong những kết hợp điển hình. Thí dụ sớm nhất và có lẽ có ảnh hưởng nhất về những kết hợp này là triết lý chính trị và xã hội của Plato. Nó kết hợp, có thể nói, một số yếu tố công nghệ khá hiển nhiên ở tiền cảnh với một hậu cảnh bị lấn át bởi sự phô bày các đặc tính lịch sử chủ nghĩa điển hình. Sự kết hợp là tiêu biểu cho khá nhiều triết gia chính trị và xã hội, những người tạo ra cái được mô tả muộn hơn như các hệ thống Không tưởng. Tất cả các hệ thống này kiến nghị một loại kỹ thuật cải biến xã hội nào đó, vì chúng đòi hỏi sự chấp nhận các phương tiện định chế nào đó, dù cho không luôn thực tiễn lắm, nhằm đạt các mục đích của họ. Nhưng khi xem xét các mục đích này, thì chúng ta thường xuyên thấy rằng chúng được chủ nghĩa lịch sử quyết định. Đặc biệt, các mục đích chính trị của Plato phụ thuộc ở mức độ đáng kể vào các thuyết lịch sử chủ nghĩa của ông. Thứ nhất, chính mục tiêu để thoát khỏi dòng chảy kiểu Heraclitus, được thể hiện ở cách mạng xã hội và suy tàn lịch sử. Thứ hai, ông tin

rằng điều này có thể được thực hiện bằng thiết lập một nhà nước hoàn hảo đến mức nó không tham gia vào xu hướng chung của sự phát triển lịch sử. Thứ ba, ông tin rằng *mô hình hay nguyên bản* của nhà nước hoàn hảo của ông có thể thấy trong quá khứ xa xôi, ở Thời kì Hoàng kim tồn tại trong buổi ban đầu của lịch sử; vì nếu thế giới suy tàn theo thời gian, thì chúng ta phải tìm thấy sự hoàn hảo ngày càng tăng thêm khi lùi lại quá khứ. Nhà nước hoàn hảo là cái gì đó giống ông tổ đầu tiên, thủy tổ, của các nhà nước muộn hơn, các nhà nước, có thể nói, là con cháu bị thoái hoá của nhà nước hoàn hảo, tốt nhất, hay ‘lí tưởng’ này;¹² một nhà nước lí tưởng không phải là một ảo ảnh đơn thuần, cũng chẳng phải là một ước mơ, chẳng phải là một ‘Ý niệm ở trong đầu’, mà, vì tính ổn định của nó, là thực tế hơn tất cả mọi xã hội suy tàn luôn biến đổi, và có thể mất đi vào bất cứ lúc nào.

Như vậy ngay cả mục đích chính trị của Plato, nhà nước tốt nhất, lại phụ thuộc chủ yếu vào chủ nghĩa lịch sử của ông; và cái là đúng trong triết lí của ông về nhà nước có thể được mở rộng ra, như đã được biểu thị, cho triết lí chung của ông về ‘mọi thứ’, cho *Lí thuyết về các Hình thức hay các Ý niệm* của ông.

V

Những sự vật luôn biến đổi, các sự vật thoái hoá và suy tàn, là con cái (giống nhà nước), có thể nói, là con của các sự vật hoàn hảo. Và giống các con, chúng là các bản sao của tổ tiên ban đầu của chúng. Cha hay bản gốc của một sự vật luôn thay đổi được Plato gọi là ‘Hình thức’ hay ‘Hình mẫu’ hay ‘Ý niệm’ của nó. Như ở trước, phải nhấn mạnh rằng Hình thức hay Ý niệm, bất chấp tên của nó, không phải là ‘Ý niệm trong đầu chúng ta’; không phải là một ảo ảnh, cũng chẳng phải là một ước mơ, mà là một sự vật thực. Quả vậy, nó thực hơn tất cả các thứ bình thường luôn thay đổi, các thứ bất chấp sự vững chắc bề ngoài của chúng, buộc phải suy tàn; vì Hình thức hay Ý niệm là một thứ hoàn hảo, và không tàn lụi.

Không được nghĩ là các Hình thức hay Ý niệm ở trong không gian và thời gian, giống các thứ có thể tàn lụi. Chúng ở ngoài không gian, và cũng ở ngoài thời gian (vì chúng vĩnh cửu). Song chúng có tiếp xúc với không gian, tại khởi đầu của thời gian. Vì chúng không cùng với chúng ta trong không gian và thời gian, các giác quan của chúng ta không cảm nhận được chúng, như các thứ thay đổi bình thường giao tiếp với cảm quan của chúng ta và vì thế được gọi là ‘các thứ có thể cảm nhận được’. Các thứ có thể cảm nhận được đó, chúng là các bản sao hay con của cùng

mô hình hay bản gốc, giống không chỉ bản gốc, Hình thức hay Ý niệm của chúng, mà cũng giống nhau, như các con của cùng gia đình; và như các con chúng được gọi theo họ [tên] của bố chúng, các thứ có thể cảm nhận được cũng vậy, chúng mang tên của các Hình thức hay Ý niệm của chúng; ‘Tất cả chúng được gọi theo cách đó’, như Aristotle nói¹³.

Như một đứa con có thể nhìn lên bố mình, coi ông là một mẫu lí tưởng, một mô hình duy nhất, một sự nhân cách hoá giống thần của khát vọng riêng của nó; hiện thân của sự hoàn hảo, sự thông thái, sự ổn định, vinh quang và đức hạnh; năng lực, cái đã tạo ra nó trước thế giới, bắt đầu; là cái hiện nay bảo tồn và duy trì nó; và trong đức hạnh của cái ấy nó tồn tại; Plato nhìn các Hình thức hay Ý niệm như vậy. Ý niệm kiểu Plato là bản gốc và nguồn gốc của sự vật; nó là nhân tố hợp lí của sự vật, là lí do tồn tại của nó – là nguyên lí ổn định, bền vững mà trong đức hạnh của nguyên lí đó nó tồn tại. Đó là đức hạnh của sự vật, là lí tưởng của nó, sự hoàn hảo của nó.

Sự so sánh giữa Hình thức hay Ý niệm của một lớp các sự vật có thể cảm nhận được và cha của một gia đình gồm các con được Plato phát triển trong *Timaeus*, một trong những đối thoại muộn nhất của ông. Nó phù hợp¹⁴ với phần lớn tác phẩm sớm hơn của ông, mà nó làm rõ đáng kể. Nhưng trong *Timaeus*, Plato đi một bước quá giáo huấn trước kia của ông, khi ông miêu tả sự giao tiếp của Hình thức hay Ý niệm với thế giới không-thời gian bằng mở rộng sự ví von của ông. Ông mô tả ‘không gian’ trừu tượng, trong đó các thứ có thể cảm nhận được di chuyển (khởi đầu là không gian hay khoảng trống giữa trời và đất), như một chỗ chứa, và so sánh nó với mẹ của các sự vật, trong đó, ở khởi đầu của thời gian, các thứ có thể cảm nhận được được tạo ra bởi các Hình thức, những cái in hay khắc bản thân lên không gian tinh khiết, và bằng cách ấy cho các con hình thù của chúng. ‘Chúng ta phải hình dung’, Plato viết, ‘ba loại sự vật: thứ nhất, những thứ trải qua sự sinh ra; thứ hai, những thứ trong đó sự sinh ra xuất hiện; và thứ ba, mô hình cái để ra các thứ được sinh ra với sự giống nhau của nó. Và chúng ta có thể so sánh nguyên lí chứa đựng với một người mẹ, và mô hình với người cha, và sản phẩm của chúng với đứa trẻ’. Và ông tiếp tục mô tả chi tiết hơn đầu tiên các mô hình, những người cha, các Hình thức hay Ý niệm không thay đổi: ‘Đầu tiên có Hình thức không thay đổi, cái không được tạo ra và không thể huỷ hoại,... vô hình và không thể cảm nhận bởi bất kể giác quan nào, và có thể được suy ngẫm chỉ bởi tư duy thuần khiết’. Với mỗi bản duy nhất bất kì của các Hình thức hay Ý niệm này có con của nó, hay loài của các thứ có thể cảm nhận được, ‘một loại khác, mang tên của Hình thức và giống nó, song

cảm nhận được đối với giác quan, được tạo ra, luôn biến đổi, sinh ra ở một nơi và biến mất từ nơi đó, và được hiểu rõ bởi ý kiến dựa trên cảm nhận'. Và không gian trừu tượng, giống như mẹ, được mô tả như: 'Có một loại thứ ba, không gian, vĩnh cửu, không thể bị huỷ hoại, và tạo tổ ấm cho tất cả các thứ được sinh ra...'.¹⁵

Có thể góp cho sự hiểu biết lí thuyết của Plato về các Hình thức hay Ý niệm nếu so sánh nó với các niềm tin tôn giáo Hi Lạp nhất định. Như trong nhiều tôn giáo thô sơ, ít nhất một số thần Hi Lạp chẳng là gì khác mà là tổ tiên và anh hùng bộ lạc được lí tưởng hoá – nhân cách hoá của 'đức hạnh' hay 'sự hoàn hảo' của bộ lạc. Do đó, các bộ lạc và gia tộc nào đó truy tổ tông của họ đến thần này hay thần kia. (Gia tộc riêng của Plato được kể là có dòng dõi từ thần Poseidon¹⁶). Chúng ta chỉ cần coi các thần này là bất tử hay vĩnh cửu, và hoàn hảo- hay rất gần thế- trong khi những người thường dính líu đến sự thay đổi liên tục của mọi thứ, và bị suy tàn (cái thực sự là vận mệnh cuối cùng của mỗi cá nhân), để thấy rằng các thần này có quan hệ với người thường đúng như cách các Hình thức hay Ý niệm có quan hệ với các thứ có thể cảm nhận được, các bản sao của chúng¹⁷ (hay nhà nước hoàn hảo của ông với các nhà nước khác nhau tồn tại hiện nay). Tuy vậy, có một sự khác biệt quan trọng giữa thần thoại Hi Lạp và Lí thuyết của Plato về các Hình thức hay Ý niệm. Trong khi những người Hi Lạp sùng kính nhiều thần như tổ tiên của các bộ lạc hay gia tộc khác nhau, Lí thuyết về các Ý niệm đòi hỏi rằng phải chỉ có một Hình thức hay Ý niệm của con người¹⁸; vì một trong những thuyết trung tâm của Lí thuyết về Hình thức là chỉ có một Hình thức của mỗi 'loài' hay 'loại' các sự vật. Tính duy nhất của Hình thức tương ứng với tính duy nhất của tổ tiên là một yếu tố cần thiết của lí thuyết, nếu nó muốn thực hiện một trong các chức năng quan trọng nhất của nó, cụ thể là, để giải thích sự giống nhau của các thứ có thể cảm nhận được, bằng đề xuất rằng các thứ giống nhau là các bản sao hay dấu ấn của *một* Hình thức. Như thế nếu giả như có hai Hình thức ngang hay giống nhau, sự giống nhau của chúng buộc chúng ta giả thiết rằng cả hai là bản sao của một bản gốc thứ ba, cái vì thế hoá ra là Hình thức thật và đơn lẻ duy nhất. Hay, như Plato diễn đạt trong *Timaeus*: 'Sự giống nhau như thế có thể được giải thích, chính xác hơn, không như một trong hai thứ này, mà dẫn chiếu đến sự vật cấp trên, nguyên mẫu của chúng'.¹⁹ Trong *Republic*, tác phẩm sớm hơn *Timaeus*, Plato đã giải thích vấn đề thậm chí rõ hơn, dùng 'giường bản chất' như thí dụ, tức là Hình thức hay Ý niệm về một cái giường: 'Thượng đế...đã làm một cái giường bản chất, và chỉ một cái; Ngài đã không tạo ra hai hay nhiều cái, và sẽ chẳng bao giờ...Vì...ngay

cả giả như Ngài đã làm ra hai cái, và không hơn, thì có thể khám phá ra một cái khác, cụ thể là Hình thức của hai cái đó; cái này và không phải hai cái đó, sẽ là cái giường bản chất'.²⁰

Lí lẽ này chứng tỏ rằng các Hình thức hay Ý niệm cho Plato không chỉ nguồn gốc hay điểm xuất phát đối với mọi diễn tiến trong không gian và thời gian (và đặc biệt đối với lịch sử loài người) mà cho cả một giải thích về những sự giống nhau giữa các thứ có thể cảm nhận được, thuộc cùng loại. Nếu các sự vật là giống nhau vì đức hạnh hay tính chất nào đó mà chúng chia sẻ, thí dụ, tính trắng hay tính rắn, hay tính tốt, thì đức tính hay tính chất này phải là một và như nhau trong tất cả chúng; khác đi thì chúng không còn giống nhau nữa. Theo Plato, tất cả chúng đều mang một Hình thức hay Ý niệm trắng, nếu chúng là trắng; rắn, cứng nếu chúng là cứng. Chúng mang theo nghĩa trong đó những đứa con mang hay có phần của cải và năng khiếu của cha chúng; hệt như nhiều bản sao cá biệt của một bản khắc, chúng đều là ấn bản từ cùng một khuôn in, và vì thế giống nhau, có thể mang sắc đẹp của bản gốc.

Sự thực rằng lí thuyết này được nghĩ ra để giải thích sự giống nhau trong các vật có thể cảm nhận được, thoát đầu đường như chẳng hề có liên quan gì đến chủ nghĩa lịch sử. Nhưng có; và như Aristotle nói cho chúng ta, chính mối liên hệ này là cái đã dẫn Plato đến phát triển Lí thuyết các Ý niệm. Tôi sẽ cố gắng phác hoạ sự phát triển này, sử dụng tường thuật của Aristotle cùng với một số dấu hiệu trong các tác phẩm riêng của Plato.

Nếu mọi thứ thay đổi liên tục, thì không thể nói được bất cứ gì rõ ràng về chúng. Chúng ta không thể có tri thức thật sự về chúng, mà, nhiều nhất, chỉ có 'các ý kiến' mập mờ và hão huyền. Điểm này, như chúng ta biết từ Plato và Aristotle²¹, gây lo lắng cho nhiều môn đồ của Heraclitus. Parmenides, một trong các bậc tiền bối của Plato, người có ảnh hưởng lớn đến ông, đã dạy rằng tri thức thuần khiết của lí trí, ngược với ý kiến hão huyền của kinh nghiệm, có thể có đối tượng của nó chỉ là một thể giới không thay đổi, và tri thức thuần khiết đó của lí trí quả thực tiết lộ một thể giới như vậy. Nhưng thực tại không thay đổi và không chia sẻ mà Parmenides nghĩ ông đã khám phá ra đằng sau thế giới của các sự vật có thể tàn lụi²² hoàn toàn không liên quan đến thế giới trong đó chúng ta sống và chết. Vì vậy đã không có khả năng giải thích nó.

Plato đã không thể thoả mãn với điều này. Cũng như ông không thích và khinh miệt thế giới kinh nghiệm luôn thay đổi này, về bản chất ông lại quan tâm đến nó một cách sâu sắc nhất. Ông muốn vén bức màn bí mật về sự suy tàn của nó, về những thay đổi dữ dội của nó, và về sự bất hạnh

của nó. Ông hi vọng khám phá ra các phương tiện cứu rỗi của nó. Ông bị ấn tượng sâu sắc bởi học thuyết của Parmenides về một thế giới không thay đổi, thật sự, vững chắc, và hoàn hảo đằng sau thế giới ma quỷ trong đó ông đau khổ; nhưng quan niệm này không giải quyết các vấn đề của ông chừng nào nó không liên quan đến thế giới của các sự vật có thể cảm nhận được. Cái mà ông tìm kiếm là tri thức, không phải ý kiến; tri thức duy lí thuần khiết của một thế giới không thay đổi; nhưng đồng thời, là tri thức có thể được dùng để khảo sát thế giới thay đổi này, và đặc biệt xã hội thay đổi này; sự thay đổi chính trị, với các qui luật lạ kì của nó. Plato nhắm tới việc khám phá ra bí mật của tri thức vương giả về chính trị, về nghệ thuật cai trị con người.

Nhưng một khoa học chính xác về chính trị học dường như là không thể như bất kể khoa học chính xác nào về một thế giới luôn thay đổi; không có các đối tượng cố định trong lĩnh vực chính trị. Làm sao có thể thảo luận bất kể vấn đề chính trị nào khi ý nghĩa của các từ như ‘chính phủ’ hay ‘nhà nước’ hay ‘thành phố’ thay đổi với mỗi pha trong diễn tiến lịch sử? Lí thuyết chính trị đối với Plato trong giai đoạn theo Heraclitus của ông phải có vẻ khó hiểu, thất thường, và khó thể dò được hết như thực tiễn chính trị.

Trong tình huống này, như Aristotle nói với chúng ta, Plato đã nhận được một ám chỉ quan trọng nhất từ Socrates. Socrates đã quan tâm đến các vấn đề đạo đức; ông là một nhà cải cách đạo đức, một nhà đạo đức học người làm phiền mọi loại người, buộc họ phải suy nghĩ, lí giải, và giải thích cho các nguyên lí hành động của họ. Ông thường chất vấn họ và không dễ thoả mãn với các câu trả lời của họ. Lời đáp điển hình mà ông thường nhận được – là chúng ta hành động theo cách nào đó vì ‘khôn ngoan’ hay có lẽ ‘hiệu quả’, hay ‘công bằng’, hay ‘sùng đạo’, v.v., để hành động theo cách này- chỉ khiến ông tiếp tục các câu hỏi của mình bằng cách hỏi sự khôn ngoan; hay tính hiệu quả; hay sự công bằng; hay lòng mộ đạo là gì. Nói cách khác, nó dẫn ông đến điều tra ‘đức hạnh’ của sự vật. Cho nên ông thảo luận, thí dụ, sự khôn ngoan biểu hiện trong các nghề và nghiệp khác nhau, nhằm tìm ra cái gì là chung cho tất cả những cách ứng xử ‘khôn ngoan’ khác nhau và thay đổi này, và như thế để tìm ra khôn ngoan thực sự là cái gì, hay ‘khôn ngoan’ thật sự có nghĩa gì, hay (dùng cách diễn đạt của Aristotle) *bản chất* của nó là gì. Aristotle nói, ‘thật tự nhiên là Socrates phải tìm bản chất’²³, tức là tìm đức hạnh hay lí do căn bản của sự vật và tìm các ý nghĩa thật, không thay đổi hay căn bản của các thuật ngữ. ‘Liên quan đến điều này ông là người đầu tiên đặt vấn đề về các định nghĩa phổ quát’.

Các nỗ lực này của Socrates để thảo luận các khái niệm đạo đức như ‘công bằng’ hay ‘khiêm tốn’ hay ‘mô đạo’ được so sánh đúng đắn với những thảo luận hiện đại về Tự do (thí dụ, bởi Mill²⁴), hay về Uy quyền, hay về Cá nhân và Xã hội (thí dụ, bởi Catin). Không cần phải giả thiết rằng Socrates, trong tìm kiếm ý nghĩa không thay đổi hay căn bản của các khái niệm như vậy, đã nhân cách hoá chúng, hay rằng ông đã coi chúng như các sự vật. Tường thuật của Aristotle, ít nhất gợi ý rằng ông đã không, và rằng chính Plato là người đã phát triển phương pháp của Socrates về tìm kiếm ý nghĩa hay bản chất thành một phương pháp xác định bản chất thực, Hình thức hay Ý niệm của một sự vật. Plato giữ lại ‘các học thuyết của Heraclitus rằng tất cả các thứ có thể cảm nhận được luôn luôn trong trạng thái luôn thay đổi, và rằng không có tri thức nào về chúng’, nhưng ông đã tìm thấy một lối ra của các khó khăn này trong phương pháp của Socrates. Mặc dù ‘không thể có định nghĩa của bất kể sự vật có thể cảm nhận được nào, vì chúng liên tục thay đổi’, có thể có các định nghĩa và tri thức thật của các thứ thuộc một loại khác - của đức hạnh của các thứ có thể cảm nhận được. ‘Nếu tri thức hay tư duy phải có một đối tượng, thì sẽ phải có các thực thể không thay đổi nào đó, ngoài những thứ có thể cảm nhận được’, Aristotle²⁵ nói, và ông tường thuật về Plato rằng ‘các thứ thuộc loại khác này, sau đó, ông gọi là các Hình thức hay Ý niệm, và ông nói các thứ có thể cảm nhận được là khác biệt với chúng, và tất cả được gọi theo chúng. Và tồn tại nhiều thứ có cùng tên như Hình thức hay Ý niệm nào đó bằng cách tham gia vào nó.

Tường thuật này của Aristotle gần hợp với các lí lẽ riêng của Plato được đưa ra trong *Timaeus*²⁶, và nó chứng tỏ rằng vấn đề cơ bản của Plato là tìm ra phương pháp khoa học để xử lí các thứ có thể cảm nhận. Ông muốn nhận được tri thức duy lí thuần khiết, chứ không phải ý kiến đơn thuần; và vì không thể nhận được tri thức thuần khiết về các thứ có thể cảm nhận được, ông khẳng khái, như đã nhắc tới ở trước, về nhận được chỉ ít tri thức thuần khiết như vậy theo cách nào đó liên quan, và có thể áp dụng được cho các thứ có thể cảm nhận được. Tri thức về các Hình thức hay Ý niệm thoả mãn đòi hỏi này, vì Hình thức liên quan đến các thứ có thể cảm nhận được của nó giống một người cha đối với các con mình những đứa chưa đến tuổi trưởng thành. Hình thức là đại diện có trách nhiệm của các thứ có thể cảm nhận được, và vì vậy có thể được tham vấn trong các câu hỏi quan trọng liên quan đến thế giới luôn thay đổi.

Theo phân tích của chúng ta, lí thuyết về các Hình thức hay Ý niệm ít nhất có ba chức năng trong triết học của Plato. (1) Nó là một công cụ

phương pháp luận quan trọng nhất, vì nó làm cho tri thức khoa học thuần khiết là có thể, và ngay cả tri thức có thể áp dụng cho thế giới của các thứ thay đổi mà chúng ta không thể nhận trực tiếp bất kể tri thức nào, mà chỉ là ý kiến. Như thế trở thành có thể để điều tra các vấn đề của một xã hội thay đổi, và để xây dựng một khoa học chính trị. (2) Nó cung cấp manh mối cho *lí thuyết* bức thiết về *thay đổi*, và về sự suy tàn, cho một lí thuyết về sinh và thoái hoá, và đặc biệt manh mối cho lịch sử. (3) Trong lĩnh vực xã hội, nó mở đường cho loại cải biến xã hội nào đó; và nó làm cho có thể để rèn các công cụ nhằm ngăn lại sự thay đổi xã hội, vì nó gợi ý thiết kế một ‘nhà nước tốt nhất’ gần giống Hình thức hay Ý niệm của một nhà nước không suy tàn.

Vấn đề (2), lí thuyết về sự thay đổi và về lịch sử, sẽ được đề cập trong hai chương 4 và 5 tiếp theo, nơi xã hội học mô tả của Plato được đề cập, tức là mô tả và giải thích của ông về thế giới xã hội thay đổi trong đó ông đã sống. Vấn đề (3), ngăn thay đổi xã hội lại, sẽ được đề cập trong các chương 6 đến 9, đề cập đến chương trình chính trị của Plato. Vấn đề (1), về phương pháp luận của Plato, với sự giúp đỡ của tường thuật của Aristotle về lịch sử của lí thuyết của Plato được phác hoạ ngắn gọn ở chương này. Đối với thảo luận này, tôi muốn đưa thêm ở đây vài nhận xét nữa.

VI

Tôi dùng thuật ngữ *bản chất luận phương pháp* để đặc trưng quan điểm, do Plato và nhiều môn đồ của ông nắm giữ, rằng nhiệm vụ của tri thức thuần khiết hay của ‘khoa học’ là đi khám phá và mô tả bản chất thật của các sự vật, tức là thực tại hay bản chất bị che giấu của chúng. Chính niềm tin lạ kì của Plato rằng bản chất của các thứ có thể cảm nhận được có thể thấy trong các thứ khác và thực tế hơn- trong các tổ tiên hay Hình thức của chúng. Nhiều nhà bản chất luận muộn hơn, thí dụ Aristotle, đã không hoàn toàn theo ông về điểm này; nhưng tất cả họ đều thống nhất với ông về xác định nhiệm vụ của tri thức thuần khiết như sự khám phá ra bản tính hay Hình thức hay bản chất bị che giấu của các sự vật. Tất cả các nhà bản chất luận phương pháp này cũng thống nhất với Plato trong cho rằng các bản chất này có thể được khám phá và nhận thức với sự giúp đỡ của trực giác trí óc; rằng mỗi bản chất có một tên phù hợp với nó, tên gọi của các thứ có thể cảm nhận được; và rằng nó có thể được mô tả bằng lời nói. Và một mô tả bản chất của một sự vật đều được họ gọi là một ‘định nghĩa’. Theo bản chất luận phương pháp, có ba cách để

hiểu một sự vật: ‘Tôi muốn nói là chúng ta có thể biết thực tại hay bản chất không thay đổi của nó; và rằng chúng ta có thể biết định nghĩa của bản chất; và rằng chúng ta có thể biết tên của nó. Do đó, có thể nêu hai câu hỏi về bất kể sự vật thực tế nào...: Một người có thể cho tên và hỏi định nghĩa; hay anh ta có thể cho định nghĩa và hỏi tên’. Như một thí dụ về phương pháp này, Plato dùng bản chất của ‘chẵn’ (đối lập với ‘lẻ’): ‘Con số... có thể là một thứ có thể chia thành các phần bằng nhau. Nếu nó chia được như vậy, con số có tên là “chẵn”; và định nghĩa của tên “chẵn” là “một số có thể chia thành các phần bằng nhau”... Và khi cho chúng ta tên và hỏi về định nghĩa, hay khi cho chúng ta định nghĩa và hỏi về tên, chúng ta nói, trong cả hai trường hợp, về cùng một bản chất, bất luận bây giờ ta gọi nó là “chẵn” hay là “một số chia được thành các phần bằng nhau”.’ Sau thí dụ này, Plato tiếp tục sử dụng phương pháp này cho một ‘chứng minh’ liên quan đến bản chất thật của linh hồn, mà chúng ta sẽ nghe nhiều hơn ở sau.²⁷

Bản chất luận phương pháp, tức là lí thuyết cho rằng mục đích của khoa học là đi khám phá bản chất và mô tả chúng bằng các định nghĩa, có thể được hiểu tốt hơn khi đối sánh nó với thuyết đối lập của nó, với *thuyết duy danh phương pháp*. Thay cho nhằm tìm ra một sự vật thực sự là gì, và nhằm xác định bản chất thật của nó, thuyết duy danh phương pháp nhằm mô tả một sự vật ứng xử ra sao trong các hoàn cảnh khác nhau, và đặc biệt, liệu có bất kể sự đều đặn nào trong ứng xử của nó hay không. Nói cách khác, thuyết duy danh phương pháp coi mục đích của khoa học là mô tả các sự vật và các sự kiện của kinh nghiệm của chúng ta, và là ‘giải thích’ các sự kiện này, tức là mô tả chúng với sự giúp đỡ của các qui luật phổ quát²⁸. Và nó thấy trong ngôn ngữ của chúng ta, và đặc biệt trong các qui tắc của nó- các qui tắc phân biệt các câu và các suy diễn được xây dựng một cách đúng đắn khỏi một đồng từ đơn thuần- là công cụ mô tả khoa học²⁹ tuyệt vời; nó coi các từ đúng hơn như các công cụ phụ trợ cho nhiệm vụ này, chứ không như các tên của các bản chất. Nhà duy danh luận phương pháp chẳng bao giờ nghĩ câu hỏi như ‘Năng lượng là gì?’ hay ‘Chuyển động là gì?’ hay ‘Nguyên tử là gì?’ là một câu hỏi quan trọng cho vật lí học; nhưng anh ta gắn tâm quan trọng cho câu hỏi như: ‘Làm sao có thể biến năng lượng mặt trời thành hữu ích?’ hay ‘Một hành tinh chuyển động thế nào?’ hay ‘Dưới điều kiện nào một nguyên tử phát ra ánh sáng?’ Và với các triết gia những người bảo anh ta rằng trước khi trả lời cho câu hỏi ‘là cái gì’ thì họ không thể hi vọng cho các câu trả lời chính xác cho các câu hỏi ‘thế nào’, anh ta sẽ trả lời, nếu nói chung có trả lời, bằng cách chỉ ra rằng anh ta thích hơn nhiều mức độ

chính xác khiêm tốn mà anh ta có thể đạt với phương pháp của mình so với sự lẫn lộn kiêu căng mà họ đạt được với phương pháp của họ.

Như thí dụ của chúng ta ám chỉ, thuyết duy danh phương pháp ngày nay được chấp nhận khá phổ biến trong các khoa học tự nhiên. Vấn đề của các khoa học xã hội, mặt khác, vẫn được đề cập chủ yếu bởi các phương pháp bản chất luận. Theo tôi, đây là một trong các lí do chính cho sự lạc hậu của chúng. Nhưng nhiều người, những người đã nhận thấy tình hình này³⁰, đánh giá nó khác đi. Họ tin rằng sự khác biệt về phương pháp là cần thiết, và rằng nó phản ánh một sự khác biệt ‘bản chất’ giữa ‘bản tính’ của hai lĩnh vực nghiên cứu này.

Các lí lẽ thường được đưa ra để ủng hộ quan điểm này nhấn mạnh tầm quan trọng của sự thay đổi trong xã hội, và bày tỏ các khía cạnh khác của chủ nghĩa lịch sử. Nhà vật lí, cũng vương vấn một lí lẽ điển hình, đề cập đến các đối tượng như năng lượng hay các nguyên tử, cho dù chúng thay đổi, vẫn giữ một mức độ bất biến nào đó. Anh ta có thể mô tả những thay đổi bất gặp bởi các thực thể tương đối không thay đổi này, và không phải xây dựng hay phát hiện ra các bản chất hay Hình thức hay các thực thể không thay đổi tương tự để nhận được cái gì đó lâu bền trên đó anh ta có thể đưa ra các công bố rõ ràng. Nhà khoa học xã hội, tuy vậy, ở một vị thế rất khác. Toàn bộ lĩnh vực quan tâm của anh ta thay đổi. Không có các thực thể lâu bền trong lĩnh vực xã hội, nơi mọi thứ đều dưới sự thống trị của dòng chảy lịch sử. Thí dụ, làm sao chúng ta có thể nghiên cứu chính phủ? Làm sao chúng ta có thể nhận dạng nó trong sự đa dạng của các định chế chính phủ, thấy ở các nhà nước khác nhau ở các giai đoạn lịch sử khác nhau, mà không giả thiết rằng chúng có cái gì đó chung về *căn bản*? Chúng ta gọi một định chế là chính phủ nếu chúng ta nghĩ rằng nó về cơ bản là một chính phủ, tức là nếu nó tuân theo trực giác của chúng ta về một chính phủ là cái gì, một trực giác mà chúng ta có thể trình bày trong một định nghĩa. Cũng đúng thế với các thực thể xã hội học khác, như ‘nền văn minh’. Chúng ta phải lĩnh hội bản chất của chúng, lí lẽ lịch sử chủ nghĩa kết luận như vậy, và đặt nó ở dạng của một định nghĩa.

Các lí lẽ hiện đại này, tôi nghĩ, là rất giống các lí lẽ được tường thuật ở trên mà, theo Aristotle, đã dẫn Plato đến học thuyết về các Hình thức hay Ý niệm của ông. Sự khác biệt duy nhất là Plato (người đã không chấp nhận lí thuyết nguyên tử và chẳng biết gì về năng lượng) đã áp dụng học thuyết của ông cho cả lĩnh vực vật lí học nữa, và như thế cho toàn bộ thế giới. Chúng ta có một dấu hiệu về sự thực rằng, trong các khoa học xã

hội, thảo luận của Plato về các phương pháp có thể có tính thời sự ngay cả ngày nay.

Trước khi tiếp tục với xã hội học Plato và cách sử dụng mà ông dùng bản chất luận phương pháp của ông trong lĩnh vực đó, tôi muốn làm thật rõ rằng tôi giới hạn đề cập của mình về Plato ở chủ nghĩa lịch sử của ông, và ở ‘nhà nước tốt nhất’ của ông. Vì vậy tôi phải cảnh báo độc giả đừng kì vọng một trình bày về toàn bộ triết học của Plato, hay cái có thể gọi là một đề cập ‘công bằng và đúng đắn’ về chủ nghĩa Plato. Thái độ của tôi với chủ nghĩa lịch sử là một thái độ thù nghịch bộc trực, dựa trên niềm tin chắc chắn rằng chủ nghĩa lịch sử là vô ích, và tồi hơn thế. Khảo sát của tôi về các đặc điểm lịch sử chủ nghĩa của chủ nghĩa Plato vì vậy mang tính phê phán mạnh mẽ. Mặc dù tôi rất khâm phục triết học của Plato vượt xa các phần mà tôi tin là thuộc về Socrates, tôi không coi như nhiệm vụ của mình để đưa thêm vào những lời kính trọng vô tận đối với thiên tài của ông. Đúng hơn, tôi thiên về phá huỷ cái, theo ý tôi, là có hại trong triết học này. Đó là xu hướng toàn trị của triết lí chính trị của Plato mà tôi sẽ cố gắng phân tích, và phê phán.³¹

CHƯƠNG 4: THAY ĐỔI VÀ ĐÚNG YÊN

Plato là một trong những nhà khoa học xã hội hàng đầu và không nghi ngờ gì là người có ảnh hưởng nhất. Theo nghĩa trong đó từ ‘xã hội học’ được Comte, Mill, và Spence hiểu, ông là một nhà xã hội học; tức là, ông đã áp dụng thành công phương pháp duy tâm của mình cho một phân tích về đời sống xã hội của con người, và về các qui luật phát triển của nó cũng như các qui luật và điều kiện của sự ổn định của nó. Bất chấp ảnh hưởng to lớn của Plato, mặt này của giáo huấn của ông đã ít được chú ý đến. Điều này dường như là do hai nhân tố. Trước hết, phần lớn xã hội học của Plato được ông trình bày trong mối quan hệ mật thiết với các đòi hỏi của ông về đạo đức và chính trị đến mức các yếu tố mô tả phần lớn không được nhận ra. Thứ hai, nhiều suy nghĩ của ông đã được coi là nghiêm nhiên đến mức chúng đơn giản được hấp thu một cách vô thức và vì vậy một cách không phê phán. Chủ yếu bằng cách này mà các lí thuyết xã hội học của ông trở nên có ảnh hưởng đến vậy.

Xã hội học của Plato là một hỗn hợp tài tình của sự suy đoán với sự quan sát sắc sảo các sự thực. Mức suy đoán của nó, tất nhiên, là lí thuyết về các Hình thức và về dòng chảy phổ quát và suy tàn, về sinh ra và tha hoá. Nhưng trên nền tảng duy tâm này Plato xây dựng một lí thuyết thực tiễn đáng ngạc nhiên về xã hội, lí thuyết có khả năng giải thích các xu hướng chính trong diễn tiến lịch sử của các quốc gia-đô thị Hi Lạp cũng như các lực lượng xã hội và chính trị hoạt động trong thời ông.

I

Mức độ suy đoán và siêu hình của lí thuyết Plato về thay đổi xã hội đã được phác hoạ rồi. Đó là thế giới của các Hình thức hay Ý niệm không thay đổi, mà thế giới của các thứ thay đổi trong không gian và thời gian là con của nó. Các Hình thức hay Ý niệm không chỉ là không đổi, không thể huỷ hoại, và không thể thối nát, mà còn là hoàn hảo, đúng, thật, và tốt; thực ra, ‘tốt’ đã có một lần, trong *Republic*¹, được giải thích như ‘tất cả mọi thứ duy trì’, còn ‘xấu’ như ‘tất cả mọi thứ tàn phá hay thối nát’. Các Hình thức hay Ý niệm hoàn hảo và tốt là bề trên đối với các bản sao, các thứ có thể cảm nhận được, và chúng là cái gì đó giống tổ tiên hay các điểm xuất phát² của mọi sự thay đổi trong thế giới luôn biến đổi. Quan điểm này được dùng để đánh giá xu hướng chung và chiều hướng chính của mọi thay đổi trong thế giới của các thứ có thể cảm nhận được. Vì nếu

điểm xuất phát của mọi thay đổi là hoàn hảo và tốt, thì sự thay đổi chỉ có thể là một chuyển động dẫn khỏi sự hoàn hảo và tốt; nó phải hướng tới sự bất hoàn hảo và xấu, tới sự thối nát.

Lí thuyết này có thể được phát triển chi tiết. Một sự vật có thể cảm nhận được càng giống Hình thức hay Ý niệm của nó hơn, thì nó hẳn ít thối nát hơn, vì bản thân các Hình thức là không thể thối nát. Nhưng các sự vật có thể cảm nhận được, hay được sinh ra, không phải là các bản sao hoàn hảo; thực vậy, không bản sao nào có thể hoàn hảo, vì nó chỉ là một sự bất chước của thực tại thật, chỉ là bề ngoài và ảo tưởng, không phải sự thật. Do đó, không có sự vật có thể cảm nhận được nào (trừ có lẽ những cái xuất sắc nhất) giống các Hình thức của chúng sát đến mức để là không thể thay đổi. 'Tính không biến đổi tuyệt đối và vĩnh viễn được ấn định chỉ cho cái tuyệt diệu nhất của các sự vật, và thân thể không thuộc về trật tự này'³, Plato nói. Một sự vật có thể cảm nhận được, hay được sinh ra, – như một thân thể, hay một linh hồn người – nếu nó là một bản sao tốt, đầu tiên có thể chỉ thay đổi rất ít; và thay đổi hay chuyển động cổ nhất -chuyển động của linh hồn- vẫn còn 'tuyệt trần' (ngược với những thay đổi thứ hai hay thứ ba). Nhưng mỗi sự thay đổi, cho dù nhỏ đến đâu, phải làm cho nó khác biệt, và như vậy ít hoàn hảo hơn, bằng cách giảm sự giống nhau của nó với Hình thức của nó. Theo cách này, sự vật trở nên dễ thay đổi hơn với mỗi sự thay đổi, và thối nát hơn, vì nó bị dịch xa hơn khỏi Hình thức của nó, cái là 'căn nguyên của tính bất động và đứng yên của nó', như Aristotle nói, người diễn giải học thuyết Plato như sau: 'Các thứ được sinh ra bằng tham gia vào Hình thức, và chúng suy tàn bởi mất Hình thức'. Quá trình tha hoá này, đầu tiên chậm và sau đó nhanh hơn – qui luật suy tàn và sụp đổ - được Plato mô tả đầy kịch tính trong *Laws*, tác phẩm cuối của các đối thoại vĩ đại của ông. Đoạn văn đề cập chủ yếu đến số phận của linh hồn người, nhưng Plato làm rõ rằng nó đúng cho tất cả các thứ 'chia sẻ linh hồn', theo đó ông muốn nói tất cả các thứ sống. Ông viết, 'Tất cả các thứ chia sẻ linh hồn biến đổi...và trong lúc chúng biến đổi, chúng bị trật tự và qui luật về vận mệnh kéo đi. Sự thay đổi về tính cách của chúng càng nhỏ, thì sự bắt đầu sa sút về mức xếp hạng của chúng càng ít đáng kể. Nhưng khi sự thay đổi, và với nó sự bất công, tăng lên, thì chúng sụp đổ- xuống địa ngục và cái được biết đến như các vùng quỷ quái'. (Tiếp tục đoạn văn này, Plato nhắc tới khả năng rằng 'một linh hồn được phú cho năng khiếu với một phần lớn khác thường của đức hạnh có thể, bởi lực của ý chí riêng của nó..., nếu nó giao tiếp với đức hạnh thánh thần, trở nên có đức hạnh tốt bậc và di chuyển sang vùng cao thượng'. Vấn đề của linh hồn đặc biệt, có thể tự

cứu mình- và có lẽ những người khác- khỏi qui luật chung của số phận, sẽ được thảo luận ở chương 8). Sớm hơn trong *Laws*, Plato tóm tắt học thuyết của ông về thay đổi: ‘Bất kể sự thay đổi nào, trừ sự thay đổi của một sự vật xấu xa, là nghiêm trọng nhất trong mọi mối nguy hiểm phụ bạc có thể xảy ra với một sự vật -bất luận bây giờ nó là một sự thay đổi của mùa, hay của gió, hay của việc ăn kiêng của con người, hay của đặc tính của linh hồn’. Và ông chưa thêm, để nhấn mạnh: ‘Tuyên bố này áp dụng cho tất cả mọi thứ, với ngoại lệ duy nhất, như tôi vừa nói, của cái gì đó xấu xa’. Tóm lại, Plato dạy rằng *sự thay đổi là xấu xa, và sự đúng yên là tuyệt diệu*.

Bây giờ chúng ta thấy rằng lí thuyết của Plato về Hình thức hay Ý niệm ngụ ý một xu hướng nào đó trong sự phát triển của thế giới luôn biến đổi. Nó dẫn đến qui luật rằng tính thoái nát của mọi thứ trong thế giới đó phải liên tục tăng lên. Không phải là một qui luật cứng nhắc về sự thoái nát tăng lên một cách phổ quát, mà đúng hơn là qui luật về tính thoái nát tăng lên; tức là, mối nguy cơ hay khả năng thoái nát tăng lên, nhưng những sự phát triển đặc biệt theo hướng khác không bị loại trừ. Như vậy có thể, như trích dẫn cuối cùng cho thấy, là một linh hồn rất tốt có thể thách thức sự thay đổi và suy tàn, và rằng mọi thứ xấu xa, thí dụ một thành phố rất độc hại, có thể được cải thiện bằng thay đổi nó. (Để một sự cải thiện như vậy có bất kể giá trị nào, chúng ta phải cố làm cho nó vĩnh cửu, tức là làm ngưng mọi sự thay đổi thêm nữa).

Hoàn toàn phù hợp với lí thuyết tổng quát này là câu chuyện của Plato về nguồn gốc của các loài, nêu trong *Timaeus*. Theo câu chuyện này, con người, động vật cao cấp nhất, do các thần sinh ra; các loài khác sinh ra từ con người bởi một quá trình thoái nát và tha hoá. Đầu tiên, những người đàn ông nào đó –những người nhút nhát và những kẻ bất lương- tha hoá thành đàn bà. Những người thiếu khôn ngoan tha hoá từng bước một thành các động vật cấp thấp hơn. Chim, chúng ta nghe nói, sinh ra qua sự biến đổi của những người vô hại, nhưng quá vô tư, tin vào giác quan của họ quá nhiều; ‘các động vật trên cạn sinh ra từ những người không quan tâm đến triết học’; và cá, bao gồm các loài có vỏ, ‘bị tha hoá từ người ngu xuẩn, đàn độn, và ...đê tiện nhất’ trong tất cả số đàn ông.⁴

Rõ ràng là lí thuyết này có thể được áp dụng cho xã hội loài người, và cho lịch sử của nó. Nó sau đó giải thích qui luật bi quan của Hesiod⁵ về phát triển, qui luật về sự suy tàn lịch sử. Nếu chúng ta tin tưởng thuật của Aristotle (được phác hoạ ở chương trước), thì lí thuyết về Hình thức hay Ý niệm khởi đầu được đưa ra để thoả mãn yêu cầu phương pháp luận, đòi hỏi về tri thức thuần khiết hay duy lí điều là không thể có trong trường

hợp của các thứ có thể cảm nhận được và luôn thay đổi. Bây giờ chúng ta thấy rằng lí thuyết làm nhiều hơn thế. Ngoài việc thoả mãn các đòi hỏi phương pháp luận này ra, nó cung cấp một *lí thuyết về sự thay đổi*. Nó giải thích chiều hướng chung về sự luôn thay đổi của tất cả các thứ có thể cảm nhận được, và bằng cách đó giải thích xu hướng lịch sử đến tha hoá bởi con người và xã hội loài người. (Và nó làm còn nhiều hơn; như chúng ta sẽ thấy ở chương 6, lí thuyết về Hình thức cũng xác định xu hướng của đòi hỏi chính trị của Plato, và thậm chí các phương tiện để thực hiện nó). Nếu, như tôi tin, triết học của Plato cũng như của Heraclitus xuất phát từ kinh nghiệm xã hội của hai ông, đặc biệt từ kinh nghiệm của chiến tranh giai cấp và từ cảm giác khốn khổ rằng thế giới xã hội của họ tan vỡ thành từng mảnh, thì chúng ta có thể hiểu vì sao lí thuyết về Hình thức đóng một phần quan trọng như vậy trong triết học của Plato khi ông thấy rằng nó có khả năng giải thích xu hướng tiến tới tha hoá. Ông hẳn chào đón nó như giải pháp của một câu đố gây bối rối nhất. Trong khi Heraclitus đã không có khả năng vượt qua một sự lên án đạo đức trực tiếp về xu hướng của sự phát triển chính trị, Plato đã thấy, trong lí thuyết về Hình thức của ông, cơ sở lí thuyết cho một đánh giá bi quan theo cách của Hesiod.

Nhưng sự vĩ đại của Plato với tư cách là một nhà xã hội học không nằm ở những suy đoán chung và trừu tượng của ông về qui luật của sự suy tàn xã hội. Nó nằm đúng hơn ở sự phong phú và chi tiết của những quan sát của ông, và ở sự sắc sảo đến kinh ngạc của trực giác xã hội học của ông. Ông đã thấy các thứ chưa được thấy trước ông, và chỉ được tái phát hiện ra trong thời đại chúng ta. Như một thí dụ tôi có thể nhắc đến lí thuyết của ông về sự khởi đầu thô sơ của xã hội, về chế độ gia trưởng bộ lạc, và, nói chung, nỗ lực của ông để phác hoạ các giai đoạn diễn hình trong sự phát triển của đời sống xã hội. Thí dụ khác là chủ nghĩa lịch sử xã hội học và kinh tế học của Plato, sự nhấn mạnh của ông đến *nền tảng kinh tế* của đời sống chính trị và phát triển lịch sử; một lí thuyết được Marx làm sống lại dưới cái tên ‘chủ nghĩa duy vật lịch sử’. Một thí dụ thứ ba là qui luật lí thú nhất của Plato về cách mạng chính trị, theo đó tất cả các cuộc cách mạng đều giả định trước một giai cấp cầm quyền (hay ‘élite’) bị chia rẽ; một qui luật tạo cơ sở cho phân tích của ông về các phương tiện để làm ngưng thay đổi chính trị và tạo ra cân bằng xã hội, và nó được tái khám phá ra mới đây bởi các nhà lí thuyết của chủ nghĩa toàn trị, đặc biệt bởi Pareto.

Bây giờ tôi sẽ thảo luận chi tiết hơn về những điểm này, đặc biệt là điểm thứ ba, lí thuyết về cách mạng và về cân bằng.

II

Các đối thoại trong đó Plato thảo luận các vấn đề này là, theo thứ tự thời gian, *Republic*, một đối thoại muộn hơn nhiều được gọi là *Statesman* (hay *Politicus*), và *Laws*, tác phẩm muộn nhất và dài nhất của ông. Bất chấp những khác biệt nhỏ nào đấy, có nhiều sự thống nhất giữa các đối thoại này, trong một số khía cạnh là tương tự, trong các khía cạnh khác là bổ sung cho nhau. *Laws*⁶, thí dụ, trình bày câu chuyện về suy tàn và sụp đổ của xã hội loài người như một tường thuật về sự hợp nhất tiền sử của Hy Lạp mà không có sự xen nào vào lịch sử; trong khi các đoạn văn tương tự của *Republic* cho một phác hoạ về sự phát triển của chính thể, theo một cách trừu tượng hơn; *Statesman*, còn trừu tượng hơn nữa, cho một phân loại logic của các kiểu chính thể, chỉ với vài ám chỉ đến các sự kiện lịch sử. Tương tự, *Laws* trình bày khía cạnh lịch sử chủ nghĩa của sự nghiên cứu rất mạch lạc. ‘Hình mẫu hay nguồn gốc của một nhà nước là gì?’ Plato hỏi ở đó, liên kết câu hỏi này với câu hỏi khác: ‘Phải chăng phương pháp tốt nhất để tìm một câu trả lời cho câu hỏi này... là để suy ngẫm sự phát triển của các nhà nước như chúng thay đổi hoặc tới tốt lành hay tới xấu xa?’ Nhưng trong phạm vi các học thuyết xã hội học, sự khác biệt lớn duy nhất dường như là do một khó khăn tự biện thuận tuy là cái dường như đã làm Plato lo lắng. Giả sử như điểm xuất phát của sự phát triển một nhà nước hoàn hảo và vì vậy không thể thối nát, ông thấy khó để giải thích sự thay đổi đầu tiên, sự Sa ngã của Con Người, có thể nói vậy, cái khởi động mọi thứ.⁷ Chúng ta sẽ nghe, ở chương tiếp, về nỗ lực của Plato để giải quyết vấn đề này; nhưng đầu tiên tôi sẽ cho một tổng quan chung về lí thuyết của ông về sự phát triển xã hội.

Theo *Republic*, hình thức ban đầu hay nguyên thuỷ của xã hội, và đồng thời, là cái giống sát nhất Hình thức hay Ý niệm của một nhà nước, ‘nhà nước tốt nhất’, là vương quyền của người sáng suốt nhất và giống thần thánh nhất trong những con người. Quốc gia-đô thị lí tưởng này cũng gần hoàn hảo đến mức khó để hiểu được làm sao nó có thể từng thay đổi. Thế mà, sự thay đổi có xảy ra thật; và với nó sự xung đột của Heraclitus bắt đầu, động lực của mọi chuyển động. Theo Plato, xung đột nội bộ, chiến tranh giai cấp, được tư lợi và đặc biệt là tư lợi về vật chất hay về kinh tế xúi bẩy, là lực lượng chủ yếu của ‘động học xã hội’. Công thức theo kiểu Marx ‘Lịch sử của tất cả các xã hội tồn tại cho đến nay là lịch sử của đấu tranh giai cấp’⁸ khớp với chủ nghĩa lịch sử của Plato cũng gần khéo như với chủ nghĩa lịch sử của Marx. Bốn giai đoạn dễ thấy nhất hay ‘các cột

mốc trong lịch sử tha hoá chính trị', và, đồng thời, 'các tính đa dạng...quan trọng nhất của các nhà nước hiện tồn'⁹, được Plato mô tả theo thứ tự sau. Thứ nhất, sau nhà nước hoàn hảo là đến 'chính thể hào hiệp' [*timarchy* hay *timocracy*], sự cai trị của quý tộc, người đi tìm kiếm vinh dự và tiếng tăm; thứ hai, đến chính thể đầu sỏ [*oligarchy*], sự cai trị của các gia đình giàu có; 'tiếp theo thứ tự, nền dân chủ [*democracy*] sinh ra', sự cai trị của tự do, cái có nghĩa là sự vô pháp luật; và cuối cùng là 'chính thể chuyên chế [*tyranny*]...căn bệnh thứ tư và cuối cùng của thành phố'¹⁰.

Như có thể thấy từ nhận xét cuối cùng, Plato nhìn lịch sử, đối với ông lịch sử về sự suy tàn xã hội, cứ như lịch sử của một bệnh: bệnh nhân là xã hội; và như sẽ thấy muộn hơn, chính khách phải là một thầy thuốc (và ngược lại) - một thầy chữa bệnh, một vị cứu tinh.

Hệt như mô tả về diễn biến điển hình của một bệnh không luôn có thể áp dụng được cho riêng mỗi bệnh nhân, lí thuyết lịch sử của Plato về suy tàn xã hội cũng thế, không có ý định áp dụng cho sự phát triển của riêng mỗi thành phố. Nhưng nó có ý định mô tả cả diễn tiến ban đầu của sự phát triển theo đó các hình thức chính của sự suy tàn thể chất được tạo ra đầu tiên, và diễn tiến điển hình của sự thay đổi xã hội.¹¹ Chúng ta thấy Plato nhắm tới trình bày một hệ thống về các giai đoạn lịch sử, được chế ngự bởi qui luật tiến hoá; nói cách khác, ông nhắm tới một lí thuyết lịch sử chủ nghĩa về xã hội. Nỗ lực này được Rousseau làm sống lại, và được Comte và Mill, và được Hegel và Marx làm trở thành thời thượng; nhưng xét bằng chứng lịch sử sẵn có khi đó, hệ thống các giai đoạn lịch sử của Plato cũng hoàn toàn tốt như hệ thống của bất kể ai trong số các nhà lịch sử chủ nghĩa hiện đại này. (Sự khác biệt chính nằm ở sự đánh giá diễn tiến thực tế của lịch sử. Trong khi nhà quý tộc Plato lên án sự phát triển mà ông mô tả, các tác giả lịch sử chủ nghĩa hiện đại này khen ngợi nó, tin như họ đã tin vào qui luật về tiến bộ lịch sử).

Trước khi thảo luận nhà nước hoàn hảo của Plato một cách chi tiết, tôi sẽ cho một phác hoạ ngắn gọn về phân tích của ông về vai trò do các động cơ kinh tế và đấu tranh giai cấp đóng trong quá trình chuyển đổi giữa bốn hình thức suy tàn của nhà nước. Hình thức đầu tiên mà nhà nước hoàn hảo tha hoá thành *timocracy*, sự cai trị của những người cao quý có tham vọng, được nói là trong gần như tất cả các khía cạnh, là giống bản thân nhà nước hoàn hảo. Quan trọng để lưu ý rằng Plato đồng nhất một cách rõ ràng nhà nước tốt nhất và cổ nhất này giữa các nhà nước hiện tồn với hiến pháp Dorian của xứ Sparta và Crete, và rằng hai chế độ quý tộc bộ lạc này quả thực đại diện cho các hình thức cổ nhất của

cuộc sống chính trị bên trong Hy Lạp. Hầu hết mô tả tuyệt vời của Plato về các định chế của chúng là ở các phần nhất định của mô tả về nhà nước tốt nhất hay hoàn hảo, mà *timocracy* là rất giống thế. (Qua thuyết về sự tương tự giữa Sparta và nhà nước hoàn hảo, Plato trở thành một trong các nhà tuyên truyền thành công nhất của cái tôi muốn gọi là ‘Huyền thoại Lớn về Sparta’- huyền thoại bất diệt và có ảnh hưởng về ưu thế tối cao của hiến pháp và cách sống Sparta).

Sự khác nhau chủ yếu giữa nhà nước tốt nhất hay lí tưởng và *timocracy* là, cái sau chứa một yếu tố bất ổn định; giai cấp cai trị tộc trưởng một thời thống nhất thì bây giờ chia rẽ, và chính sự chia rẽ này dẫn đến bước tiếp theo, đến sự tha hoá thành chính thể đầu sỏ. Sự chia rẽ do tham vọng gây ra. ‘Đầu tiên’, Plato nói về một phú hào trẻ, ‘anh ta nghe mẹ mình ca thán rằng chồng bà không phải là một trong những người cai trị...’¹². Như thế anh ta trở nên có hoài bão và ao ước tước hiệu. Nhưng cái quyết định để gây ra sự thay đổi tiếp theo là các xu hướng xã hội cạnh tranh và hám lợi. ‘Chúng ta phải mô tả’, Plato nói, ‘*timocracy* biến thành chính thể đầu sỏ thế nào... Ngay cả người mù hăn cũng thấy nó thay đổi thế nào... Chính kho báu là cái huỷ hoại hiến pháp này. Họ [các phú hào] bắt đầu bằng tạo ra các cơ hội khoe khoang và tiêu xài tiền, và vì mục đích này họ bóp méo luật pháp, họ và các bà vợ của họ không tuân theo luật pháp...; và họ cố vượt lẫn nhau’. Xung đột giai cấp đầu tiên nảy sinh theo cách này: xung đột giữa đức hạnh và tiền bạc, hay giữa cách đã được xác lập cổ xưa về tính dân dị phong kiến và cách mới về giàu sang. Quá độ sang chính thể đầu sỏ hoàn tất khi người giàu thiết lập một luật ‘loại khỏi chức vụ công tất cả những ai mà của cải của họ không đạt một lượng qui định. Sự thay đổi này được áp đặt bằng vũ lực, nếu sự đe dọa và hăm dọa không thành công...’

Với sự thiết lập của chính thể đầu sỏ, đã đạt đến một trạng thái nội chiến tiềm năng giữa những người đầu sỏ và các giai cấp nghèo hơn: ‘hệt như một thân thể ốm yếu...đôi khi xung đột với chính mình..., thành phố ốm yếu cũng vậy. Nó bị ốm và xung đột với chính mình vì những cơ cõn con nhất, hễ khi nào một bên hay bên kia tìm được sự giúp đỡ từ bên ngoài, một bên từ một thành phố theo chính thể đầu sỏ, hay bên kia từ một nền dân chủ. Và chẳng phải là nhà nước ốm yếu này đôi khi lâm vào nội chiến, thậm chí không có bất kể sự trợ giúp như vậy nào từ bên ngoài?’¹³ Cuộc nội chiến này sinh ra nền dân chủ: ‘Dân chủ sinh ra...khi người nghèo thắng, giết một số..., và xua đuổi một số khác, và chia sẻ với những người còn lại quyền công dân và chức vụ công, dưới danh nghĩa công bằng...’

Mô tả của Plato về dân chủ là sự chế nhạo sinh động nhưng thù địch dữ dội và bất công bằng về đời sống chính trị của Athens, và về tín điều dân chủ mà Pericles đã trình bày theo cách chẳng bao giờ bị vượt qua, khoảng ba năm trước khi Plato sinh ra. (Chương trình của Pericles được thảo luận ở chương 10, ở sau¹⁴). Mô tả của Plato là một món tuyên truyền tài ba, và chúng ta có thể đánh giá sự tai hại biết bao mà nó đã hằn gây ra nếu chúng ta xét, thí dụ, rằng một người như Adam, một học giả xuất sắc và biên tập viên của *Republic*, không có khả năng cưỡng lại sự hùng biện của Plato lãng mạn thành phố quê hương ông. ‘Mô tả của Plato về nguồn gốc của người dân chủ’, Adam¹⁵ viết, ‘là một trong những áng văn vương giả và tráng lệ nhất trong toàn bộ văn học, bất luận cổ xưa hay hiện đại’. Và khi cũng tác giả đó tiếp tục: ‘mô tả về người dân chủ như con tắc kè hoa [luôn biến sắc, kẻ cơ hội] của xã hội loài người là *mô tả anh ta vĩnh viễn*’, sau đó chúng ta thấy rằng Plato đã thành công chỉ ít biến nhà tư tưởng này chống lại dân chủ, và chúng ta có thể tự hỏi văn độc hại của ông đã gây ra bao nhiêu tác hại khi được trình bày, không bị phản đối, cho các trí óc nhỏ hơn...

Dường như thường khi văn phong của Plato, dùng một cách diễn đạt của Adam¹⁶, trở thành ‘một dòng đầy ắp các tư tưởng và hình ảnh và ngôn từ cao thượng’, ông có nhu cầu cấp bách về một áo choàng để che đầy giẻ rách và quần áo rách rưới của luận chứng của ông, hay thậm chí, trong trường hợp này, sự thiếu vắng hoàn toàn của các lí lẽ duy lí. Thay cho chúng ông dùng lời thoá mạ, đồng nhất tự do với vô pháp luật, quyền tự do với giấy phép, và sự bình đẳng trước pháp luật với mất trật tự. Những người dân chủ được mô tả như những kẻ trác táng và keo kiệt, láo xược và lộn xộn, và trơ tráo, như những con thú săn mồi dữ tợn và khủng khiếp, chiều theo mỗi ý thất thường, sống chỉ vì khoái lạc, và vì những mong muốn không cần thiết và bản thiêu. (‘Họ nhồi đầy bụng giống như các thú vật’, là cách diễn đạt của Heraclitus). Họ bị lên án vì kêu gọi ‘tôn sùng sự điên rồ...; họ gọi thái độ ôn hoà là tính hèn nhát...; họ gọi sự điều độ và chi tiêu ngăn nắp là bủn xỉn và thô lỗ’¹⁷, v.v. ‘Và có nhiều chuyện lật vật thuộc loại này’, Plato nói, khi sự tuôn trào lạm dụng hoa mỹ của ông bắt đầu dịu đi, ‘thầy giáo sợ và nịnh bợ học trò..., và người già hạ cố đến người trẻ...để tránh diện mạo cái kính và bạo ngược’. (Đó là Plato, Chủ nhân của Viện Hàn Lâm, người để cho Socrates nói điều này, quên rằng Socrates đã chẳng bao giờ là thầy giáo, và rằng ngay cả như một người già ông đã chẳng bao giờ tỏ ra cái kính hay bạo ngược. Ông đã luôn luôn yêu quý, không ‘hạ cố’ đến thanh niên, mà coi họ, thí dụ Plato trẻ, như những người bạn. Bản thân Plato, chúng ta có lí do để tin, đã ít

sẵn sàng để ‘hạ cổ’, và thảo luận các vấn đề với học trò của mình). ‘Song đỉnh cao của tất cả sự dư dật tự do này...đạt đến’, Plato tiếp tục, ‘khi các nô lệ, đàn ông cũng như đàn bà, những người bị mang ra chợ, là hoàn toàn tự do như những người chủ của họ...Và kết quả tích lũy của tất cả thứ này là gì? Là trái tim của các công dân trở nên rất nhân hậu đến mức họ phát cáu với đơn thuần cảnh về bất cứ cái gì giống cảnh nô lệ và không dung thứ bất cứ ai biện hộ cho sự hiện diện của nó...đến mức họ có thể không có ông chủ nào bên trên họ’. Ở đây, cuối cùng, Plato tỏ lòng kính trọng đối với thành phố quê ông, cho dù ông làm việc đó một cách không chủ ý. Mãi vẫn là một trong những thắng lợi vĩ đại nhất của nền dân chủ Athens là nó đã đối xử nhân đạo với các nô lệ, và bất chấp tuyên truyền vô nhân đạo của các triết gia như bản thân Plato và Aristotle nó trở nên, như ông chứng kiến, rất gần tới bãi bỏ tình trạng nô lệ.¹⁸

Công trạng lớn hơn nhiều, dù cho nó cũng được cảm hứng bởi lòng hận thù, là mô tả của Plato về chế độ chuyên chế và đặc biệt về quá độ tiến tới nó. Ông khẳng định rằng ông mô tả các thứ mà bản thân ông đã thấy¹⁹; không nghi ngờ gì, là sự ám chỉ tới kinh nghiệm của ông ở triều đình Dionysius già, bạo chúa xứ Syracuse. Quá độ từ nền dân chủ sang chế độ chuyên chế, Plato nói, xảy ra dễ nhất bởi một lãnh tụ được dân chúng ngưỡng mộ và biết cách khai thác mâu thuẫn giai cấp đối kháng giữa những người giàu và những người nghèo trong phạm vi một nhà nước dân chủ, người thành công xây dựng một đội vệ binh hay một quân đội của riêng mình. Những người tung hô ông ta lúc đầu như quán quân của tự do mau chóng trở thành nô lệ; và rồi họ phải chiến đấu vì ông ta, ‘hết cuộc chiến này đến cuộc chiến khác mà ông ta phải gây ra...bởi vì ông ta phải làm cho người dân cảm thấy cần một vị tướng’²⁰. Với chế độ chuyên chế, đã đạt đến nhà nước khốn nạn nhất.

Một tổng quan rất giống thể về các dạng khác nhau của chính thể có thể thấy trong *Statesman*, nơi Plato thảo luận ‘nguồn gốc của bạo chúa và vua, của những kẻ đầu sỏ và các quý tộc, và của các nền dân chủ’²¹. Chúng ta lại thấy rằng các dạng khác nhau của các chính thể hiện tồn được giải thích như các bản sao bị giảm chất lượng của mô hình thật hay Hình thức của nhà nước, của nhà nước hoàn hảo, tiêu chuẩn của mọi bản mô phỏng, được cho là đã tồn tại ở thời xa xưa của Cronos, cha của Zeus. Một sự khác biệt là ở đây Plato phân biệt sáu loại của các nhà nước mất phẩm chất; nhưng sự khác biệt này không quan trọng, đặc biệt nếu chúng ta nhớ lại cái Plato nói trong *Republic*²² rằng bốn loại được thảo luận không phải là hết, là toàn diện, và rằng còn có một số cấp trung gian nữa. Đạt tới sáu loại, trong *Statesman*, đầu tiên bằng phân biệt giữa ba dạng

chính thể, sự cai trị của một người, của ít người, và của nhiều người. Sau đó mỗi trong ba loại này được chia làm hai loại phụ, trong đó một loại là tương đối tốt và loại kia là xấu, dựa theo liệu chúng có bắt chước ‘bản gốc đúng duy nhất’ hay không bằng cách sao chép và duy trì luật pháp cổ xưa của nó.²³ Bằng cách này, ba dạng bảo thủ hay hợp pháp và ba dạng hoàn toàn suy đồi hay vô pháp luật được phân biệt; nền quân chủ, chế độ quý tộc, và một dạng bảo thủ của nền dân chủ là những bắt chước hợp pháp, theo thứ tự phẩm chất. Nhưng nền dân chủ biến thành dạng vô pháp luật của nó, và hư hỏng hơn nữa, qua chính thể đầu sỏ, sự cai trị vô pháp luật của ít người, đến sự cai trị vô pháp luật của một người, chế độ chuyên chế, chế độ, như Plato đã nói trong *Republic*, là tồi nhất trong số đó.

Rằng chế độ chuyên chế, nhà nước tội lỗi nhất, không nhất thiết là kết thúc của sự phát triển được biểu lộ ở một đoạn trong *Laws* được lặp lại một phần, và một phần²⁴ liên kết với, câu chuyện của *Statesman*. ‘Cho tôi một nhà nước do một nhà chuyên chế trẻ cai trị’, Plato thốt lên ở đó, ‘...người có may mắn là người cùng thời của một nhà lập pháp lớn, và gặp ông ta bởi sự tình cờ may mắn nào đó. Một ông thần có thể làm gì nhiều hơn cho một thành phố mà ông muốn ban hạnh phúc cho?’ Chế độ chuyên chế, nhà nước tồi tệ nhất, có thể được cải cách bằng cách này. (Điều này thống nhất với nhận xét trong *Laws*, được trích ở trên, rằng mọi thay đổi là xấu xa, ‘trừ thay đổi của thứ xấu xa’. Không có mấy nghi ngờ rằng Plato, khi nói về nhà lập pháp lớn và kẻ chuyên chế trẻ, hẳn nghĩ về bản thân ông và các thí nghiệm khác nhau của ông với các bạo chúa trẻ, và đặc biệt về các nỗ lực của ông để cải cách chế độ chuyên chế của Dionysius trẻ trên khắp Syracuse. Các thí nghiệm xấu số này sẽ được thảo luận sau).

Một trong những mục tiêu chính của phân tích của Plato về các diễn biến chính trị là để biết chắc động lực của mọi sự thay đổi lịch sử. Trong *Laws*, tổng quan lịch sử được tiến hành một cách tường minh với mục tiêu này ở trước mắt: ‘Chẳng phải hàng ngàn thành phố không được đếm đã sinh ra trong thời gian này...và chẳng phải mỗi trong số đó đều dưới mọi loại chính thể?...Hãy để chúng ta, nếu chúng ta có thể, nắm được nguyên nhân của nhiều sự thay đổi đến vậy. Tôi hi vọng rằng như vậy chúng ta có thể phát hiện ra bí mật cả của sự sinh ra các hiến pháp, và cả của sự thay đổi của chúng’.²⁵ Như kết quả của những nghiên cứu này ông khám phá ra qui luật xã hội rằng sự chia rẽ nội bộ, chiến tranh giai cấp được kích bởi sự đối kháng của các quyền lợi giai cấp về kinh tế, là động lực của mọi cuộc cách mạng chính trị. Nhưng trình bày qui luật cơ bản

này của Plato còn đi xa hơn nữa. Ông khẳng định rằng chỉ sự dấy loạn nội bộ trong bản thân giai cấp thống trị có thể làm yếu nó nhiều đến mức sự thống trị của nó có thể bị lật đổ. ‘Những sự thay đổi trong bất kể hiến pháp nào hình thành, không có ngoại lệ, trong bản thân giai cấp thống trị, và chỉ khi giai cấp này trở thành chỗ chia rẽ²⁶, là công thức của ông trong *Republic*; và trong *Laws* ông nói (có lẽ dẫn chiếu đến đoạn văn này của *Republic*): ‘Làm sao một vương vị, hay bất kỳ dạng khác nào của chính thể, từng có thể bị bất kỳ ai ngoài bản thân các nhà cai trị tiêu diệt? Chúng ta đã quên cái chúng ta vừa nói một lúc trước đây, khi đề cập đến chủ đề này, như chúng ta đã làm hôm trước?’ Qui luật xã hội học này, cùng với quan sát rằng các lợi ích kinh tế rất có thể là các nguyên nhân của sự chia rẽ, là manh mối của Plato cho lịch sử. Nhưng nó nhiều hơn thế. Nó cũng là manh mối cho phân tích của ông về các điều kiện cần thiết để thiết lập cân bằng chính trị, tức là để làm ngưng sự thay đổi chính trị. Ông giả sử rằng các điều kiện này được thực hiện trong nhà nước tốt nhất hay hoàn hảo của thời xưa.

III

Mô tả của Plato về nhà nước hoàn hảo hay tốt nhất thường được diễn giải như chương trình Không tưởng của một nhà theo thuyết tiên bộ. Bất chấp sự khẳng định đi khẳng định lại của ông, trong *Republic*, *Timaeus*, và *Critias*, rằng ông mô tả quá khứ xa xôi, và bất chấp các đoạn văn tương tự trong *Laws* mà ý định lịch sử được bộc lộ, người ta thường cho rằng đó là ý định của ông để cho một mô tả úp mở về tương lai. Nhưng tôi nghĩ Plato muốn nói cái ông đã nói, và rằng nhiều đặc trưng của nhà nước tốt nhất của ông, đặc biệt như được mô tả trong Quyển Hai đến Quyển Bốn của *Republic*, có ý muốn nói là thuộc lịch sử,²⁷ hay có lẽ tiền sử (giống tường thuật của ông về xã hội nguyên thủy trong *Statesman* và *Laws*). Điều này có thể không áp dụng cho mọi đặc trưng của nhà nước tốt nhất. Xét, thí dụ, vương vị của các triết gia (được mô tả trong Quyển Năm đến Quyển Bảy của *Republic*), Plato cho biết rằng nó có thể là một đặc trưng chỉ của thế giới bất tận của các Hình thức hay Ý niệm, của ‘Thành phố trên Thiên đường’. Các yếu tố không thuộc về lịch sử một cách chủ ý này sẽ được thảo luận sau, cùng với các đòi hỏi đạo đức – chính trị của Plato. Tất nhiên, phải thừa nhận rằng ông đã không có ý định cho một tường thuật lịch sử chính xác trong mô tả của ông về các hiến pháp nguyên thủy hay cổ xưa; chắc hẳn ông biết rằng ông không có số liệu cần thiết để đạt bất kể cái gì giống vậy. Tuy vậy, tôi tin rằng ông

đã nghiêm túc thử dựng lại các dạng bộ lạc cổ xưa của đời sống xã hội khéo như ông có thể. Không có lí do để nghi ngờ điều này, đặc biệt vì nỗ lực đã rất thành công trong khá nhiều chi tiết. Khó có thể là khác, vì Plato đi đến bức tranh của ông bằng một mô tả được lí tưởng hoá về các chế độ quý tộc của Crete và Sparta. Với trực giác sắc sảo của mình ông đã thấy các dạng này không những là cổ xưa, mà được hoá đá, được ngưng lại; rằng chúng là các di tích của một dạng còn cổ hơn nữa. Và ông kết luận rằng dạng còn cổ hơn này thậm chí còn ổn định hơn, được ngưng lại chắc chắn hơn. Nhà nước rất cổ xưa và do đó rất tốt và rất ổn định này được ông cố dựng lại theo cách để làm rõ nó đã được giữ khỏi sự chia rẽ thế nào; làm sao chiến tranh giai cấp đã được loại bỏ, và làm sao ảnh hưởng của các lợi ích kinh tế đã được giảm đến mức tối thiểu, và được kiểm soát tốt. Đây là các vấn đề chính của Plato về việc dựng lại nhà nước tốt nhất.

Plato giải quyết ra sao vấn đề tránh chiến tranh giai cấp? Giả như ông đã là người theo thuyết tiến bộ, ông đã có thể tìm ra ý tưởng về một xã hội không giai cấp, bình quân; vì, như chúng ta có thể thấy thí dụ từ sự chế nhạo nền dân chủ Athens của ông, đã có các xu hướng bình quân hoạt động ở Athens. Nhưng ông đã không cố xây dựng lại một nhà nước có thể sẽ đến, mà là một nhà nước đã tồn tại – cha của nhà nước Sparta, nhà nước chắc chắn không phải là một xã hội phi giai cấp. Đó là một nhà nước nô lệ, và do đó nhà nước tốt nhất của Plato dựa vào sự phân biệt giai cấp cứng nhắc nhất. Đó là nhà nước đẳng cấp. Vấn đề tránh chiến tranh giai cấp được giải quyết, không phải bằng thủ tiêu giai cấp, mà bằng ban cho giai cấp thống trị tính ưu việt không thể bị thách thức. Như ở Sparta, chỉ một mình giai cấp cai trị được phép mang vũ khí, chỉ mình nó có các quyền chính trị hay các quyền khác, và chỉ mình nó được giáo dục, tức là nhận được sự đào tạo đặc biệt về nghệ thuật áp bức những con cừu người hay gia súc người của nó. (Thực ra tính hơn hẳn áp đảo của nó làm Plato lo âu một chút; ông sợ rằng các thành viên của nó ‘có thể quấy rầy con cừu’, thay cho đơn thuần cắt lông chúng, và ‘hành động như những con sói hơn là những con chó’.²⁸ Vấn đề này sẽ được xem xét muộn hơn ở chương này). Chừng nào giai cấp thống trị còn thống nhất, không thể có thách thức nào đối với uy quyền của họ, và do đó không có chiến tranh giai cấp.

Plato phân biệt ba giai cấp trong nhà nước tốt nhất, những người bảo vệ, những phụ tá có vũ trang hay các chiến binh của họ, và giai cấp lao động. Nhưng thực tế chỉ có hai đẳng cấp, đẳng cấp quân đội – các nhà cai trị được vũ trang và được giáo dục – và những người bị trị không có vũ

trang và không được giáo dục, những con cừu người; vì những người bảo vệ không phải là đẳng cấp riêng biệt, mà chỉ là các chiến binh già và thông thái đã được cất nhắc từ đội ngũ các phụ tá. Rằng Plato chia đẳng cấp cai trị thành hai giai cấp, những người bảo vệ và các phụ tá, mà không nêu chi tiết sự phân chia tương tự trong phạm vi giai cấp lao động, chủ yếu là do sự thực rằng ông chỉ quan tâm đến những kẻ thống trị. Ông hoàn toàn không quan tâm đến những người lao động, các nhà buôn, v.v., họ chỉ là các súc vật người mà chức năng duy nhất là cung cấp các nhu cầu vật chất cho giai cấp thống trị. Plato thậm chí còn đi xa đến mức cấm những kẻ cai trị làm luật cho những người thuộc giai cấp này, và cho các vấn đề lật lật của họ.²⁹ Đây là lí do vì sao thông tin của chúng ta về các giai cấp thấp hơn lại ít ỏi đến vậy. Nhưng sự im lặng của Plato không hoàn toàn liên tục. ‘Không phải có những kẻ nô lệ’, một lần ông hỏi, ‘những người không có một tí thông minh nào và không xứng đáng để được chấp nhận vào cộng đồng, nhưng là những người có thân thể tráng kiện cho công việc nặng nhọc?’ Vì nhận xét ác độc này đã dẫn đến bình luận dễ chịu là Plato không nhận các nô lệ vào thành phố của ông, ở đây tôi có thể chỉ ra rằng quan điểm này là sai. Đúng là không ở đâu Plato thảo luận một cách rõ ràng về địa vị của các nô lệ trong nhà nước tốt nhất của ông, và thậm chí đúng là ông nói rằng *cái tên* ‘nô lệ’ tốt hơn phải được tránh, và rằng chúng ta phải gọi là những người lao động, ‘người cổ vũ’ hay thậm chí ‘ông chủ’. Nhưng điều này được thực hiện vì các lí do tuyên truyền. Chẳng tìm thấy ở đâu chút xúi gợi nào rằng thể chế nô lệ phải được bãi bỏ, hay giảm nhẹ. Ngược lại, Plato chỉ có sự khinh bỉ đối với những người dân chủ Athens ‘nhân hậu’, ủng hộ phong trào bãi nô. Và ông nêu quan điểm của mình khá rõ ràng, thí dụ, trong mô tả chính thể phú hào, *timocracy*, nhà nước tốt thứ nhì, nhà nước kế ngay sau nhà nước tốt nhất. Ở đó ông nói về người phú hào: ‘Anh ta sẽ thích đối xử tàn nhẫn với các nô lệ, vì anh ta không xem thường họ nhiều như một người được đào tạo tốt xem thường họ’. Nhưng vì chỉ trong thành phố tốt nhất mới có thể có giáo dục tốt hơn giáo dục của *timocracy*, chúng ta buộc phải kết luận rằng có nô lệ trong thành phố tốt nhất của Plato, và rằng họ không bị đối xử tàn nhẫn, mà bị khinh miệt hoàn toàn. Về sự khinh miệt chính đáng của ông đối với họ, Plato không trình bày chi tiết. Kết luận này hoàn toàn được củng cố bởi sự thực rằng một đoạn trong *Republic* phê phán thói quen hiện hành của những người Hy Lạp nô dịch hoá những người Hy Lạp, kết thúc với sự tán thành rõ ràng về nô dịch hoá những người man rợ, và thậm chí với một khuyến nghị cho ‘các công dân của chúng ta’ - tức là, các công dân của thành phố tốt nhất - để ‘làm

với những người man rợ như những người Hy Lạp hiện nay làm với những người Hy Lạp'. Và nó được củng cố thêm bởi nội dung của *Laws*, và bởi thái độ tàn bạo nhất đối với nô lệ được chấp nhận ở đó.

Vì chỉ có giai cấp cai trị mới có quyền lực chính trị, gồm cả quyền giữ một số lượng súc vật người trong phạm vi các giới hạn để ngăn họ khỏi trở thành mối nguy hiểm, toàn bộ vấn đề duy trì nhà nước được quy về vấn đề duy trì sự thống nhất nội bộ của giai cấp thống trị. Sự thống nhất của những kẻ thống trị được duy trì thế nào? Bằng đào tạo và những tác động tâm lý khác, nhưng mặt khác chủ yếu bằng loại bỏ những lợi ích kinh tế có thể dẫn đến chia rẽ. Sự kiêng khem kinh tế này đạt được và được kiểm soát bằng đưa chủ nghĩa cộng sản vào, tức là bằng thủ tiêu tài sản tư nhân, đặc biệt các kim loại quý. (Sở hữu kim loại quý bị cấm ở Sparta). Chủ nghĩa cộng sản này được giới hạn cho giai cấp thống trị, mà chỉ riêng nó phải được giữ để không bị chia rẽ; những bất hoà giữa những kẻ bị trị không đáng để xem xét. Vì tất cả tài sản là tài sản chung, cũng phải có sở hữu chung về đàn bà và trẻ con. Không thành viên nào của giai cấp thống trị được có khả năng nhận ra con cái hay bố mẹ của mình. Gia đình phải bị tiêu diệt, hay đúng hơn, được mở rộng để phủ toàn bộ giai cấp chiến binh. Lòng trung thành gia đình khác đi có thể trở thành một nguồn chia rẽ khả dĩ; vì vậy 'mỗi người phải coi tất cả cứ như là thuộc về một gia đình'.³⁰ (Gợi ý này chẳng mới cũng không cách mạng như nó có vẻ vậy; chúng ta phải nhớ đến những hạn chế ở Sparta về tính riêng tư của đời sống gia đình như cấm các bữa ăn riêng, liên tục được Plato nhắc đến như thể chế về 'các bữa ăn chung'). Nhưng ngay cả sự sở hữu chung những người đàn bà và trẻ con cũng không hoàn toàn đủ để bảo vệ giai cấp thống trị khỏi mọi nguy hiểm kinh tế. Quan trọng là phải tránh thịnh vượng cũng như nghèo khó. Cả hai đều nguy hiểm cho sự thống nhất: nghèo đói, vì nó đẩy người dân đến chỗ chấp nhận các phương tiện liều lĩnh để thoả mãn nhu cầu của họ; sự giàu có, vì hầu hết sự thay đổi nảy sinh từ sự dư dật, từ sự tích lũy của cải làm cho các thử nghiệm nguy hiểm là khả dĩ. Chỉ một hệ thống cộng sản chủ nghĩa, hệ thống không có chỗ cho cả sự thiếu thốn lớn lẫn giàu sang lớn, là có thể giảm các lợi ích kinh tế xuống tối thiểu, và đảm bảo sự thống nhất của giai cấp thống trị.

Chủ nghĩa cộng sản của đẳng cấp cai trị của thành phố tốt nhất của ông như vậy có thể được suy ra từ qui luật xã hội học cơ bản về thay đổi của Plato; nó là điều kiện cần cho sự ổn định chính trị, một đặc trưng cơ bản của nó. Nhưng dù cho có là điều kiện quan trọng, nó không phải là điều kiện đủ. Để giai cấp thống trị có thể cảm thấy thật sự thống nhất, để nó

cảm thấy giống một bộ lạc, tức là giống một đại gia đình, áp lực từ không có giai cấp cũng cần thiết như các ràng buộc giữa các thành viên giai cấp. Áp lực này có thể được đảm bảo bằng nhân mệnh và mở rộng hồ sâu ngăn cách giữa những kẻ cai trị và bị trị. Cảm giác, rằng những kẻ bị trị là loại khác và hoàn toàn hạ đẳng, càng mạnh, thì ý thức về sự thống nhất giữa những kẻ thống trị càng mạnh. Bằng cách này chúng ta đi đến nguyên tắc cơ bản, được công bố chỉ sau do dự nào đó, rằng không được có sự trộn lẫn nào giữa các giai cấp³¹: ‘Bất cứ sự xen vào hay chuyển nào từ một giai cấp này sang giai cấp khác’, Plato nói, ‘là một tội lớn chống lại thành phố và có thể bị lên án một cách đúng đắn như sự đồi bại tệ nhất’. Nhưng sự phân chia giai cấp cứng nhắc như vậy phải được biện minh, và một nỗ lực để biện minh cho nó chỉ có thể được tiến hành từ đòi hỏi rằng những kẻ cai trị là hơn hẳn những kẻ bị trị. Do đó, Plato cố biện minh sự phân chia giai cấp của ông bằng đòi hỏi gồm ba phần, rằng các nhà cai trị là hết sức ưu việt ở ba khía cạnh - về dòng giống, về giáo dục, và về thang giá trị của họ. Những đánh giá đạo đức của Plato, mà, tất nhiên, là hết như của những người cai trị của nhà nước tốt nhất của ông, sẽ được thảo luận ở các chương 6 đến 8; vì thế ở đây tôi có thể giới hạn ở việc mô tả một số ý tưởng của ông liên quan đến nguồn gốc, sự gây giống, và giáo dục của giai cấp thống trị của ông. (Trước khi tiến hành mô tả này, tôi muốn bày tỏ niềm tin của tôi rằng tính ưu việt cá nhân, bất luận mang tính dòng giống, hay trí tuệ, hay đạo đức, hay giáo dục, chẳng bao giờ có thể chứng minh cho đòi hỏi được đặc quyền chính trị, ngay cả giả như nếu tính ưu việt như vậy có thể được biết là chắc chắn. Hầu hết người dân trong các nước văn minh ngày nay thừa nhận tính ưu việt chủng tộc chỉ là huyền thoại; nhưng ngay cả giả như nó là một sự thực được xác minh, thì nó cũng không được tạo ra các quyền chính trị đặc biệt, dù cho nó có thể tạo ra những trách nhiệm đạo đức đặc biệt cho các cá nhân ưu việt. Có thể đưa ra các đòi hỏi tương tự cho những người có tính ưu việt về trí tuệ, đạo đức, và giáo dục; và tôi không thể nào không cảm thấy rằng, những đòi hỏi ngược lại của các nhà duy lý trí và đạo đức học nào đó, chỉ chứng tỏ rằng sự giáo dục của họ đã ít thành công đến thế nào, vì nó đã không làm cho họ biết về những hạn chế riêng của họ, và tính đạo đức giả của họ).

IV

Nếu chúng ta muốn hiểu quan điểm của Plato về nguồn gốc, gây giống, và giáo dục của giai cấp thống trị của ông, chúng ta không được mất tâm

nhìn về hai điểm chính của phân tích của chúng ta. Chúng ta phải nhớ, trước hết, rằng Plato dựng lại một thành phố của quá khứ, dù cho nó có liên hệ với hiện tại theo cách là một vài đặc tính của nó vẫn có thể thấy rõ ở các nhà nước hiện hành, thí dụ, ở Sparta; và thứ hai, rằng ông dựng lại thành phố của ông với cái nhìn đến các điều kiện của sự ổn định của nó, và rằng ông tìm những đảm bảo cho sự ổn định này chỉ trong bản thân giai cấp thống trị, và đặc biệt hơn, trong sự thống nhất và sức mạnh của nó.

Liên quan đến nguồn gốc của giai cấp thống trị, có thể nhắc đến rằng Plato nói trong *Statesman* về một thời, thậm chí trước cả thời của nhà nước tốt nhất của ông, khi ‘Bản thân Thượng đế là người chăn dắt người, cai trị họ chính xác như người...vẫn cai trị súc vật. Đã... không có sở hữu đàn bà và trẻ con’³². Đây không chỉ là sự ví von về người chăn dắt tốt; dưới ánh sáng của cái mà Plato nói trong *Laws*, nó phải được diễn giải theo nghĩa đen nhiều hơn. Vì ở đó chúng ta được bảo là xã hội nguyên thủy này, xã hội còn trước cả thành phố đầu tiên và tốt nhất, là xã hội của những người chăn cừu du mục trên núi dưới một tộc trưởng: ‘Chính thể bắt nguồn’, Plato nói ở đó về giai đoạn trước sự định cư đầu tiên, ‘...như sự cai trị của người già nhất, người thừa hưởng quyền lực từ cha hay mẹ mình; tất cả những người khác theo ông giống như một đàn chim, như thế tạo thành một bầy duy nhất được cai trị bởi uy quyền tộc trưởng đó và vương vị mà, trong số mọi vương vị nó là cái xứng đáng nhất’. Các bộ tộc du mục này, chúng ta nghe nói, đã định cư ở các thành phố của Peloponnese, đặc biệt ở Sparta, lấy tên ‘Dorian’. Việc này xảy ra thế nào được giải thích không rõ lắm, nhưng chúng ta hiểu sự miễn cưỡng của Plato khi chúng ta nhận lời ám chỉ rằng ‘việc định cư’ thực ra đã là một sự chinh phục dữ dội. Đây, cho dù ta biết, là câu chuyện thật về sự định cư Dorian ở Peloponnese. Vì vậy chúng ta có mọi lí do để tin rằng Plato định dùng câu chuyện của ông như một mô tả nghiêm túc về các sự kiện tiền sử; như một mô tả không chỉ về nguồn gốc của dòng giống chủ nhân Dorian, mà cả về nguồn gốc của gia súc người của họ, tức là dân cư gốc. Ở một đoạn tương tự trong *Republic*, Plato cho chúng ta một mô tả thần thoại nhưng rất sắc sảo về bản thân cuộc chinh phục, khi đề cập đến nguồn gốc của ‘người sinh ra từ đất’, giai cấp thống trị của thành phố tốt nhất. (Thần thoại về Người sinh ra từ Đất sẽ được thảo luận từ một quan điểm khác ở chương 8). Cuộc hành quân thắng lợi của họ vào thành phố, do các thương gia và người lao động xây dựng lên trước đó, được mô tả như sau: ‘Sau khi đã vũ trang và đào tạo người sinh ra từ đất, hãy để chúng ta làm cho họ tiến lên, dưới sự chỉ huy của những

người bảo vệ, cho đến khi họ đi đến thành phố. Rồi để họ nhìn quanh kiếm chỗ tốt nhất để hạ trại – nơi phù hợp nhất để đè nén dân cư, nếu có ai tỏ ra không sẵn lòng tuân theo luật, và để ngăn các kẻ thù bên ngoài có thể xuống giống những con sói ven bãi rào’. Chuyện kể ngắn nhưng hân hoan về sự chinh phục dân cư không di trú bởi một đám đánh nhau đi xâm chiếm (những người được đồng nhất, trong *Statesman*, với những người chăn cừu du mục vùng núi của thời kì trước định cư) phải được nhớ tới khi chúng ta diễn giải sự nhấn mạnh được nhắc đi nhắc lại của Plato rằng các nhà thống trị tốt, bất luận là thần hay á thần hay những người bảo vệ, là các tộc trưởng chăn dắt người, và rằng nghệ thuật chính trị thực sự, nghệ thuật thống trị, là một loại nghề chăn gia súc, tức là nghệ thuật quản lí và đè nén gia súc người. Và dưới ánh sáng này mà chúng ta phải xem xét mô tả của ông về gây giống và đào tạo ‘các phụ tá, dưới quyền các nhà cai trị, giống như chó chăn cừu dưới quyền những người chăn cừu của nhà nước’.

Sự gây giống và giáo dục của các phụ tá và do đó của giai cấp thống trị của nhà nước tốt nhất của Plato, giống việc mang vũ khí của họ, là một biểu tượng giai cấp và vì vậy là một đặc quyền giai cấp.³³ Và gây giống và giáo dục không phải là các biểu tượng hảo mà, giống vũ khí, là các công cụ của sự thống trị giai cấp, và cần thiết để đảm bảo sự ổn định của sự thống trị này. Chúng được Plato đề cập duy nhất từ quan điểm này, tức là như các vũ khí chính trị hùng hậu, như các phương tiện hữu dụng cho giữ gia súc người, và cho thống nhất giai cấp thống trị.

Cho mục đích này, quan trọng là giai cấp chủ nhân phải cảm thấy như giòng giống chủ nhân ưu việt. ‘Dòng giống của những người bảo vệ phải được giữ thuần khiết’³⁴, Plato nói (để bảo vệ tục giết trẻ sơ sinh), khi phát triển lí lẽ phân biệt chủng tộc rằng chúng ta phối giống động vật hết sức cẩn thận trong khi lại sao lãng dòng giống riêng của mình, một lí lẽ được lặp lại suốt từ đó. (Tục giết trẻ sơ sinh không phải là một thiết chế Athens; thấy nó được thực hành ở Sparta vì các lí do ưu sinh, Plato kết luận rằng nó phải cổ xưa và vì vậy tốt). Ông cho là cùng các nguyên tắc ấy được áp dụng cho gây giống chủng tộc chủ nhân như được áp dụng, bởi một nhà gây giống có kinh nghiệm, cho chó, ngựa, và chim. ‘Nếu anh không gây giống chúng theo cách này, anh không nghĩ rằng giống chim hay chó của anh sẽ nhanh chóng thoái hoá?’ Plato lập luận; và ông rút ra kết luận rằng ‘cùng các nguyên tắc áp dụng cho giống người’. Các phẩm chất đòi hỏi từ một người bảo vệ hay một phụ tá, cụ thể hơn, là các phẩm chất của chó chăn cừu. ‘Các chiến binh-lực sĩ của chúng ta...phải cảnh giác giống như chó giữ nhà’, Plato đòi hỏi, và ông hỏi: ‘Chắc chắn,

không có sự khác nhau nào, trong chừng mực liên quan đến sự thích hợp tự nhiên của họ để canh gác, giữa một thanh niên dũng cảm và một con chó được gây giống khéo?’ Trong sự nhiệt tình và hăm mộ của ông với chó, Plato đi xa đến mức nhận thấy trong ông một ‘bản chất triết học thành thật’; vì ‘chẳng phải tình yêu học tập là đồng nhất với thái độ triết học?’

Khó khăn chính cản Plato là những người bảo vệ và các phụ tá phải được phú cho đặc tính hung dữ đồng thời lại hiền lành. Rõ ràng họ phải được gây giống để là hung dữ, vì chúng phải ‘đương đầu với mọi nguy hiểm với tinh thần can đảm và không thể chinh phục được’. Song ‘nếu bản tính của họ là như thế, làm sao giữ được họ khỏi hung dữ chống lại nhau hay chống lại các công dân còn lại?’³⁵ Thật vậy, sẽ là ‘hoàn toàn vô lí nếu những người chăn cừu phải giữ chó...những con sẽ quấy rầy lũ cừu, ứng xử giống chó sói hơn là chó’. Vấn đề là quan trọng nhìn từ quan điểm của cân bằng chính trị, hay đúng hơn, của sự ổn định của nhà nước, vì Plato không dựa vào sự cân bằng của các lực của các giai cấp khác nhau, vì điều đó sẽ không ổn định. Một sự kiểm soát giai cấp chủ nhân, quyền lực độc đoán của nó, và sự hung dữ của nó, qua lực lượng đối lập của những người bị trị, là không thể được, vì tính ưu việt của giai cấp thống trị phải giữ nguyên không bị thách thức. Sự kiểm soát duy nhất có thể chấp nhận được của giai cấp chủ nhân vì vậy là tự kiểm soát. Hệt như giai cấp thống trị phải thực hiện sự kiềm khem kinh tế, tức là kiềm chế sự bóc lột kinh tế quá đáng của những kẻ bị trị, nên nó cũng phải có khả năng kiềm chế sự hung dữ quá đáng trong đối xử với những người bị trị. Nhưng điều này chỉ có thể đạt được nếu tính hung dữ của bản tính của nó được cân bằng với tính hiền lành. Plato thấy điều này là một vấn đề rất nghiêm trọng, vì ‘bản tính hung dữ là chính xác đối nghịch với tính hiền lành’. Người phát ngôn của ông, Socrates, thuật lại rằng ông bối rối, cho đến khi ông lại nhớ đến chó. ‘Chó được gây giống khéo về bản chất là hiền lành nhất với bạn bè và người quen của nó, nhưng rất hung dữ với kẻ lạ’, ông nói. Vì vậy chúng tỏ ‘rằng đặc tính mà chúng ta thử cho những người bảo vệ của mình là không trái ngược với tự nhiên’. Mục đích gây giống giới chủ nhân như thế được xác lập, và chứng tỏ có thể đạt được. Nó được dẫn ra từ phân tích các điều kiện cần thiết để giữ cho nhà nước ổn định.

Mục tiêu giáo dục của Plato chính xác cũng như thế. Là mục tiêu chính trị thuần túy của ổn định hoá nhà nước bằng pha trộn yếu tố hung dữ và hiền dịu trong tính cách của những người cai trị. Hai môn học mà trẻ em của giai cấp trên của Hy Lạp được giáo dục, thể dục và âm nhạc (môn

sau, theo nghĩa rộng hơn của từ, bao gồm mọi môn văn học), được Plato tương quan với hai yếu tố của tính cách, hung dữ và hiền lành. ‘Anh không quan sát thấy’, Plato hỏi³⁶, ‘tính cách bị ảnh hưởng ra sao bởi đào tạo riêng về thể dục mà không có âm nhạc, và nó bị ảnh hưởng ra sao với đào tạo ngược lại?...Chỉ bận tâm riêng với thể dục tạo ra những người hung dữ hơn họ lẽ ra nên là, trong khi sự bận tâm tương tự với âm nhạc làm cho họ quá mềm yếu...Song chúng ta kiên định rằng người bảo vệ của mình phải kết hợp cả hai bản tính này...Đây là lí do vì sao tôi nói rằng thần nào đó hẳn phải cho con người hai nghệ thuật này, âm nhạc và thể dục; và mục đích của chúng không phải chủ yếu để phục vụ linh hồn và thể xác, mà đúng hơn để chinh hai dây chính này một cách phù hợp’, tức là làm cho hai yếu tố của linh hồn, tính hiền lành và hung dữ, hài hoà với nhau. ‘Đây là các phác hoạ về hệ thống của chúng ta về giáo dục và đào tạo’, Plato kết thúc phân tích của mình.

Bất chấp sự thực rằng Plato đồng nhất yếu tố hiền lành của linh hồn với tính khí triết học của nó, và bất chấp sự thực rằng triết học sẽ đóng một vai trò áp đảo như vậy ở các phần sau của *Republic*, ông hoàn toàn không thiên vị cho yếu tố hiền dịu của linh hồn, hay của giáo dục âm nhạc, tức là văn học. Sự vô tư về cân đối hai yếu tố rõ rệt hơn vì nó dẫn ông đến áp đặt những hạn chế nghiêm ngặt nhất lên giáo dục văn học, so với cái đã là, trong thời ông, thông thường ở Athens. Đây, tất nhiên, chỉ là một phần của thiên hướng chung của ông ưa thích các tập quán Sparta so với các tập quán Athens. (Crete, mô hình khác của ông, thậm chí đã chống âm nhạc hơn cả Sparta³⁷). Các nguyên tắc chính trị của Plato về giáo dục văn học dựa trên một so sánh đơn giản. Sparta, ông thấy, đối xử với súc vật người của nó đúng là hơi quá khắc nghiệt; đây là một triệu chứng hay thậm chí một sự thú nhận về một cảm giác yếu đuối³⁸, và vì vậy là một triệu chứng về sự thoái hoá chớm nở của giai cấp chủ nhân. Athens, mặt khác, đã hoàn toàn quá tự do và uể oải trong đối xử của nó với nô lệ. Plato coi điều này như chứng minh rằng Sparta nhấn mạnh đúng là hơi quá nhiều về thể dục, còn Athens, tất nhiên, quá nhiều về âm nhạc. Đánh giá đơn giản này đã cho phép ông dễ dàng dựng lại cái, theo ông, hẳn đã là biện pháp thật hay hỗn hợp thật của hai yếu tố trong giáo dục của thành phố tốt nhất, và đề ra các nguyên tắc của chính sách giáo dục của ông. Đánh giá từ quan điểm của người Athens, nó hoàn toàn là đòi hỏi rằng giáo dục văn học bị bóp nghẹt³⁹ bởi sự bám chặt vào tấm gương của Sparta với sự kiểm soát nghiêm ngặt của nhà nước đối với mọi vấn đề văn học. Không chỉ thơ ca mà cả âm nhạc theo nghĩa thông thường của từ bị kiểm soát bởi sự kiểm duyệt khắt khe, và cả hai phải hiến dâng toàn bộ

cho củng cố sự ổn định của nhà nước bằng làm cho thanh niên có ý thức hơn về kỉ luật giai cấp⁴⁰, và như vậy sẵn sàng hơn để phục vụ các lợi ích giai cấp. Plato thậm chí quên mất rằng chức năng của âm nhạc là làm cho thanh niên hiền lành hơn, vì ông đòi hỏi các dạng âm nhạc làm cho họ dừng cảm hơn, tức là hung dữ hơn. (Xét rằng Plato là một người xứ Athens, các lí lẽ của ông liên quan đến âm nhạc đích thực dường như đối với tôi là hầu như không thể tin được về tính không khoan dung mê tín của họ, đặc biệt nếu so sánh với phê phán đương thời được khai sáng hơn⁴¹. Nhưng ngay cả bây giờ ông có nhiều nhạc sĩ đứng về phía mình, có lẽ vì họ được tăng bốc bởi đánh giá cao của ông về âm nhạc, tức là về quyền lực chính trị của nó. Cũng đúng thế với các chuyên gia giáo dục, và thậm chí nhiều hơn với các triết gia, vì Plato cho rằng họ phải thống trị; một đòi hỏi sẽ được thảo luận ở chương 8).

Nguyên tắc chính trị, quyết định giáo dục linh hồn, cụ thể là, duy trì sự ổn định của nhà nước, cũng xác định sự ổn định của thể xác. Mục đích đơn giản là mục đích của Sparta. Trong khi công dân Athens được giáo dục tính đa năng chung, Plato cho rằng giai cấp thống trị phải được đào tạo như giai cấp của các chiến binh chuyên nghiệp, sẵn sàng đánh lại kẻ thù từ bên ngoài hay bên trong quốc gia. Trẻ em thuộc cả hai giới, chúng ta được bảo hai lần, 'phải được đặt lên lưng ngựa trong tầm nhìn của cuộc chiến thực tế; và với điều kiện có thể được tiến hành an toàn, chúng phải được đưa vào cuộc chiến, và cho chúng ném máu; hết như ta làm với các con chó săn non'⁴². Mô tả của một tác giả hiện đại, người nêu đặc điểm của giáo dục toàn trị hiện thời như 'một dạng động viên được tăng cường và liên tục', quả thực rất khớp với toàn bộ hệ thống giáo dục của Plato.

Đây là một phác thảo lí thuyết của Plato về nhà nước tốt nhất hay tồi nhất, về thành phố mà nó đối xử với súc vật người chính xác như một người chăn cừu khôn ngoan nhưng chai sạn đối xử với lũ cừu của anh ta; không quá độc ác, nhưng với sự coi khinh đúng mực... Như một phân tích cả về các thể chế xã hội xứ Sparta và về các điều kiện của sự ổn định và bất ổn định của chúng, và như một nỗ lực nhằm dựng lại các hình thức cứng nhắc và sơ khai hơn của đời sống bộ lạc, thì quả thực mô tả này là tuyệt vời. (Chương này chỉ đề cập đến khía cạnh mô tả. Các khía cạnh đạo đức sẽ được thảo luận muộn hơn). Tôi tin rằng phần lớn trong các tác phẩm của Plato, thường được coi chỉ là suy đoán thần thoại hay Không tưởng, theo cách này có thể được diễn giải như mô tả và phân tích xã hội học. Thí dụ, nếu chúng ta ngó tới thần thoại của ông về bảy người đánh nhau đắc thắng chinh phục dân cư đã định cư, thì chúng ta phải thừa nhận

rằng, nhìn từ quan điểm xã hội học mô tả, nó là rất thành công. Thật vậy, thậm chí nó có thể được cho là một sự đoán trước của một lí thuyết hiện đại lí thú (dù cho có lẽ quá bao quát) về nguồn gốc của nhà nước, theo đó quyền lực chính trị tập trung và được tổ chức thường bắt nguồn trong một cuộc chinh phục⁴³ như vậy. Có thể có nhiều mô tả thuộc loại này trong các tác phẩm của Plato hơn là chúng ta hiện thời có thể ước lượng.

V

Tóm tắt. Trong một nỗ lực để hiểu và diễn giải thế giới xã hội thay đổi như ông trải nghiệm, đã dẫn Plato đến phát triển rất chi tiết một xã hội học lịch sử chủ nghĩa có hệ thống. Ông nghĩ về các nhà nước hiện tồn như các bản sao suy tàn của một Hình thức hay Ý niệm không thay đổi. Ông đã cố dựng lại Hình thức hay Ý niệm này của nhà nước, hay chí ít để mô tả một xã hội giống nó càng nhiều càng tốt. Theo cùng với các truyền thống cổ xưa, ông dùng như vật liệu cho việc dựng lại của mình những kết quả của phân tích của ông về các thể chế của Sparta và Crete – các dạng cổ nhất của đời sống xã hội mà ông có thể thấy ở Hy Lạp – trong đó ông nhận ra các hình thức được ngưng lại của các xã hội bộ lạc thậm chí còn cổ hơn. Nhưng để sử dụng phù hợp vật liệu này, ông cần một nguyên tắc để phân biệt giữa các đặc điểm tốt hay gốc hay cổ của các thể chế hiện tồn và các triệu chứng suy tàn của chúng. Nguyên tắc này ông tìm thấy trong qui luật của ông về cách mạng chính trị, theo đó sự chia rẽ trong giai cấp thống trị, và sự bận tâm của họ đến công việc kinh tế, là nguồn gốc của mọi sự thay đổi xã hội. Nhà nước tốt nhất của ông vì thế phải được dựng lại theo cách sao cho để loại trừ mọi mầm mống và yếu tố chia rẽ và suy tàn một cách triệt để nhất có thể; tức là, phải được dựng lại từ nhà nước Sparta với sự chú ý đến các điều kiện cần thiết cho sự thống nhất không bị sút mẻ của giai cấp chủ nhân, được đảm bảo bằng sự kiêng khem kinh tế của nó, sự gây giống của nó, và việc đào tạo của nó.

Diễn giải các xã hội hiện tồn như các bản sao sa sút của một nhà nước lí tưởng, Plato đã cung cấp ngay một cơ sở lí thuyết và một ứng dụng thực tiễn phong phú cho quan điểm hơi thô của Hesiod về lịch sử loài người. Ông đã phát triển một lí thuyết lịch sử chủ nghĩa hết sức hiện thực, lí thuyết tìm thấy nguyên nhân của biến đổi xã hội trong sự chia rẽ của Heraclitus, và trong xung đột giai cấp, trong đó ông nhận ra các lực lượng thúc đẩy cũng như gây đòi bại của lịch sử. Ông đã áp dụng các nguyên tắc lịch sử chủ nghĩa này cho câu chuyện về Suy tàn và Sụp đổ

(*Decline and Fall*) của các quốc gia đô thị Hy Lạp, và đặc biệt cho một phê phán nền dân chủ, mà ông mô tả như nhu nhược và suy đồi. Và chúng ta có thể nói thêm rằng muộn hơn, trong *Laws*⁴⁴, ông đã áp dụng chúng cho cả câu chuyện về Suy tàn và Suy sụp của Đế chế Ba tư (Persian), như thể tạo ra sự khởi đầu của một chuỗi dài những bi kịch hoá Suy tàn-và-Sụp đổ của lịch sử của các đế chế và các nền văn minh. (Có lẽ *Decline of the West [Suy tàn của Phương Tây]* của O. Spengler là tồi tệ nhất nhưng không phải là lần cuối trong số đó). Tôi nghĩ, tất cả điều này có thể được diễn giải như một nỗ lực, và là một nỗ lực gây ấn tượng sâu sắc nhất, để giải thích, và để hợp lý hoá, kinh nghiệm của ông về sự đổ vỡ của xã hội bộ lạc; một kinh nghiệm tương tự như kinh nghiệm đã dẫn Heraclitus đến phát triển triết học đầu tiên về sự thay đổi.

Nhưng phân tích của chúng ta về xã hội học mô tả của Plato vẫn còn chưa đầy đủ. Những câu chuyện của ông về Suy tàn và Sụp đổ, và với nó hầu như tất cả các chuyện muộn hơn, thể hiện ít nhất hai đặc trưng mà chúng ta đến nay vẫn chưa thảo luận. Ông đã hình dung các xã hội suy tàn này như loại cơ thể nào đó, và sự suy tàn như một quá trình giống như sự lão hoá. Và ông tin rằng sự suy tàn là rất xứng đáng, theo nghĩa rằng sự sa sút đạo đức, một sự suy tàn và sụp đổ của linh hồn, đi cùng với sự suy tàn và sụp đổ của thể xác xã hội. Tất cả điều này đóng một vai trò quan trọng trong lý thuyết của Plato về sự biến đổi đầu tiên – trong Câu Chuyện về Chữ Số và về Sụp đổ của Con Người [*Story of the Number and of the Fall of Man*]. Lý thuyết này, và mối quan hệ của nó với học thuyết về Hình thức hay Ý niệm, sẽ được thảo luận ở chương tiếp.

CHƯƠNG 5: TỰ NHIÊN VÀ QUY ƯỚC

Plato không phải là người đầu tiên tiếp cận các hiện tượng xã hội theo tinh thần nghiên cứu khoa học. Khởi đầu của khoa học xã hội chỉ ít quay lại tới thể hệ Protagoras, người đầu tiên trong các nhà tư tưởng vĩ đại tự gọi mình là các ‘Sophist’ [nhà nguy biện]. Nó được đánh dấu bởi sự thấy rõ nhu cầu phân biệt giữa hai yếu tố về môi trường của con người- môi trường tự nhiên và môi trường xã hội. Đây là một sự phân biệt khó thực hiện và khó lĩnh hội, như có thể suy ra từ sự thực rằng ngay cả ngày nay nó chưa được xác lập rõ trong tâm trí chúng ta. Nó bị chắt vắn suốt từ thời Protagoras. Dường như hầu hết chúng ta có thiên hướng mạnh mẽ chấp nhận các nét riêng biệt của môi trường xã hội cứ giả như chúng là ‘tự nhiên’.

Một trong các đặc trưng của quan điểm mâu nhiệm về xã hội bộ lạc nguyên thủy, hay xã hội ‘đóng’, rằng nó sống trong một vòng¹ mê hoặc của các điều cấm kị không thay đổi, của các qui luật và tập quán hình như không thể tránh khỏi, như sự mọc lên của mặt trời, hay chu kì của các mùa, hay những sự đều đặn hiển nhiên tương tự của tự nhiên. Và chỉ sau khi ‘xã hội đóng’ mâu nhiệm này thực sự bị sụp đổ thì một sự hiểu biết lí thuyết về sự khác nhau giữa ‘tự nhiên’ và ‘xã hội’ mới có thể được phát triển.

I

Phân tích sự phát triển này cần đến, tôi tin, một sự lĩnh hội rõ về một sự phân biệt quan trọng. Đó là sự phân biệt giữa (a) *các qui luật tự nhiên* [natural laws], hay qui luật của tự nhiên, như các qui luật mô tả chuyển động của mặt trời, mặt trăng, và các hành tinh, sự kế tiếp nhau của các mùa, v.v., hay định luật hấp dẫn hay, thí dụ, các định luật nhiệt động học, và, mặt khác, (b) *các luật chuẩn tắc* [normative laws], hay các chuẩn, hay các cấm đoán và lời răn; tức là các qui tắc như cấm hay đòi hỏi cách thức đối xử nào đó; thí dụ, Mười điều Răn hay các qui tắc pháp lí quy định thủ tục bầu các Đại biểu Quốc hội, hay các luật tạo thành Hiến pháp Athens.

Vì thảo luận về các vấn đề này thường bị, một xu hướng che mờ sự phân biệt này, làm hư, nên có thể nói vài lời về nó. Một qui luật theo nghĩa (a)- một qui luật tự nhiên- mô tả một sự đều đặn nghiêm ngặt, không thay đổi mà nó hoặc thực ra đúng trong tự nhiên (trong trường hợp này, qui luật là một mệnh đề đúng) hoặc không đúng (trong trường hợp

này nó sai). Nếu chúng ta không biết liệu một qui luật tự nhiên là đúng hay là sai, và nếu chúng ta muốn lưu ý đến sự không chắc chắn, chúng ta thường gọi nó là một ‘giả thuyết’. Qui luật tự nhiên là không thể sửa đổi được; không có ngoại lệ cho nó. Vì nếu chúng ta thấy cái gì đó xảy ra mâu thuẫn với nó, chúng ta không nói là có ngoại lệ, hay sự sửa đổi qui luật, mà đúng hơn là giả thiết của chúng ta bị bác bỏ, vì sự điều đặn nghiêm ngặt được giả sử hoá ra là không đúng, hay nói cách khác, giả thiết được cho là qui luật tự nhiên ấy không phải là một qui luật đúng của tự nhiên, mà là một mệnh đề sai. Vì qui luật tự nhiên là không thể thay đổi được, nó chẳng thể bị vi phạm cũng không thể được thực thi. Nó ngoài tầm kiểm soát của con người, cho dù chúng ta có thể dùng nó cho các mục đích kĩ thuật, và mặc dù chúng ta có thể gặp rắc rối vì không biết, hay vì bỏ qua nó.

Lại rất khác nếu chúng ta quay sang các luật loại (b), tức là, các luật chuẩn tắc. Một luật chuẩn tắc, bất luận nó là một đạo luật pháp lí hay một lời răn đạo đức, có thể được con người thực thi. Nó cũng có thể thay đổi được. Có lẽ nó có thể được mô tả là tốt hay tồi, phải lẽ hay trái lẽ, có thể chấp nhận được hay không thể; song nó chỉ có thể được gọi là ‘đúng’ hay ‘sai’ theo nghĩa ẩn dụ, vì nó không mô tả một sự thực, mà đề ra các hướng dẫn cho ứng xử của chúng ta. Nếu có bất kể tầm quan trọng nào, thì nó có thể bị vi phạm; và nếu không thể bị vi phạm thì nó là thừa và không quan trọng. ‘Đừng tiêu nhiều tiền hơn mức bạn có’ là một luật chuẩn tắc quan trọng; nó có thể có ý nghĩa như một qui tắc đạo đức hay pháp lí, và cần thiết hơn vì nó rất thường bị vi phạm. ‘Đừng lấy nhiều tiền từ ví của bạn hơn số có trong ấy’ có thể nói, theo cách hành văn, cũng là một luật chuẩn tắc; song nghiêm túc ra không ai coi qui tắc như vậy là một phần quan trọng của hệ thống đạo đức hay pháp lí, vì nó không thể bị vi phạm. Nếu một luật chuẩn tắc quan trọng được tuân thủ, thì cái này luôn là do kiểm soát của con người – do các hành động và những quyết định của con người. Thường do quyết định đưa ra những trừng phạt - để phạt hay ngăn những người vi phạm luật.

Cùng với rất nhiều nhà tư tưởng, và đặc biệt với nhiều nhà khoa học xã hội, tôi tin rằng sự phân biệt giữa các qui luật theo nghĩa (a), tức là các mệnh đề mô tả những sự điều đặn của tự nhiên, và các luật theo nghĩa (b), tức là các chuẩn mực như các điều cấm hay điều răn, là sự phân biệt cơ bản, và rằng hai loại luật này chẳng có gì chung cả ngoài cái tên. Nhưng quan điểm này chẳng hề được chấp nhận nói chung, ngược lại, nhiều nhà tư tưởng tin rằng có các chuẩn mực- những cấm đoán hay lời răn- là ‘tự nhiên’ theo nghĩa là chúng được đề ra phù hợp với các qui luật tự nhiên

theo nghĩa (a). Thí dụ, họ nói rằng các chuẩn mực pháp lí nào đó là phù hợp với bản chất con người, và vì thế với các qui luật tâm lí học theo nghĩa (a), trong khi các chuẩn mực pháp lí khác có thể ngược với bản chất con người; và họ nói thêm rằng các luật có thể chỉ ra là phù hợp với bản chất con người thực sự không khác nhiều các luật tự nhiên theo nghĩa (a). Những người khác nói rằng các qui luật tự nhiên theo nghĩa (a) thực sự rất giống các luật chuẩn tắc vì chúng do ý chí hay quyết định của Đấng Sáng Tạo Vũ trụ đặt ra- một quan điểm, không nghi ngờ gì, nằm ở đằng sau việc sử dụng từ ‘luật’ có gốc mang tính chuẩn tắc cho các luật thuộc loại (a). Tất cả các quan điểm này đáng được thảo luận. Nhưng để thảo luận chúng, đầu tiên cần phải phân biệt giữa các qui luật theo nghĩa (a) và các luật theo nghĩa (b), và không lẫn lộn vấn đề do thuật ngữ tồi. Như vậy ta sẽ dành thuật ngữ ‘qui luật tự nhiên’ chỉ cho các qui luật loại (a), và sẽ từ chối dùng từ này cho bất kể chuẩn mực nào được cho, theo nghĩa này hay nghĩa khác, là ‘tự nhiên’. Sự lẫn lộn là hoàn toàn không cần thiết vì dễ dàng nói về ‘các quyền hay nghĩa vụ tự nhiên’ hay về ‘các chuẩn mực tự nhiên’ nếu ta muốn nhấn mạnh tính ‘tự nhiên’ của các luật loại (b).

II

Tôi tin rằng cần thiết cho hiểu xã hội học của Plato là xem xét sự phân biệt giữa các luật tự nhiên và chuẩn tắc có thể đã phát triển ra sao. Đầu tiên tôi sẽ thảo luận cái đường như là điểm xuất phát và bước cuối của sự phát triển, và muộn hơn thảo luận cái đường như là ba bước trung gian, các bước đã đóng một vai trò trong lí thuyết của Plato. Điểm xuất phát có thể được mô tả như *nhất nguyên luận ấu trĩ* [*naïve monism*]. Có thể nói nó là đặc trưng của ‘xã hội đóng’. Bước cuối, mà tôi mô tả như *nhị nguyên luận phê phán* [*critical dualism*] (hay thuyết qui ước phê phán), là đặc trưng của ‘xã hội mở’. Sự thực là vẫn còn nhiều người cố tránh đưa ra bước này có thể được coi là dấu hiệu rằng chúng ta vẫn còn ở giữa của quá độ từ xã hội đóng sang xã hội mở. (So tất cả điều này với chương 10).

Điểm xuất phát mà tôi gọi là ‘nhất nguyên luận ấu trĩ’ là giai đoạn tại đó sự phân biệt giữa các luật tự nhiên và chuẩn tắc vẫn chưa được đưa ra. Những kinh nghiệm khó chịu là các phương tiện theo đó con người học để điều chỉnh mình với môi trường. Không có sự phân biệt giữa các trừng phạt do người khác áp đặt, nếu một điều cấm kị chuẩn tắc bị vi phạm, và những kinh nghiệm khó chịu do môi trường tự nhiên gây ra. Trong giai

đoạn này, ta có thể phân biệt thêm hai khả năng nữa. Một có thể được mô tả như *chủ nghĩa tự nhiên [naturalism] ấu trĩ*. Tại giai đoạn này các sự đều đặn, bất luận tự nhiên hay qui ước, được cho là ngoài khả năng của bất kể sự sửa đổi nào. Nhưng tôi tin rằng giai đoạn này chỉ là một khả năng trừu tượng có lẽ chưa bao giờ được thực hiện. Quan trọng hơn là giai đoạn có thể được mô tả như *thuyết qui ước [conventionalism] ấu trĩ* - một giai đoạn tại đó các sự đều đặn cả tự nhiên lẫn chuẩn tắc được trải nghiệm như sự biểu hiện của, và phụ thuộc vào, các quyết định của thần hay ma quỷ giống người. Như thế chu kì của các mùa, hay các nét đặc biệt về chuyển động của mặt trời, mặt trăng, và các hành tinh, có thể được diễn giải như các ‘luật’ hay ‘sắc lệnh’ hay ‘quyết định’ ‘cai trị trời và đất’, và được đặt ra và được ‘thông báo bởi đẳng tạo hoá lúc ban đầu’². Có thể hiểu được là những người nghĩ theo cách này có thể tin rằng cả các qui luật tự nhiên cũng mở ra cho sự sửa đổi, dưới các hoàn cảnh đặc biệt; rằng với sự giúp đỡ của các thủ đoạn ma thuật đôi khi con người có thể ảnh hưởng lên chúng; và rằng các sự đều đặn tự nhiên được duy trì bởi sự trừng phạt, cứ như chúng là chuẩn tắc. Điểm này được minh hoạ tốt bởi lời của Heraclitus: ‘Mặt trời sẽ không đi quá mức độ của quỹ đạo của nó; không thì nữ thần Sô Phên, hầu gái của Công Lí, sẽ biết tìm nó ra sao’.

Sự sụp đổ của sự gắn bó ma thuật với bộ lạc liên hệ mật thiết với sự nhận ra rằng các điều cấm kị là khác nhau ở các bộ lạc khác nhau, rằng chúng được con người áp đặt và thực thi, và rằng chúng có thể bị vi phạm mà không có các hệ quả khó chịu chỉ nếu ta có thể thoát khỏi những trừng phạt do con người áp đặt. Sự thấy rõ này được đẩy nhanh khi quan sát thấy rằng các luật được các nhà lập pháp sửa đổi và làm ra. Tôi nghĩ không chỉ đến các nhà lập pháp như Solon, mà cả đến những luật do người dân thường của các thành phố dân chủ lập ra và thực thi. Những kinh nghiệm này có thể dẫn đến một sự phân biệt có ý thức giữa các luật chuẩn tắc do con người thực thi, dựa trên các quyết định hay các qui ước, và những sự đều đặn tự nhiên vượt quá quyền lực của con người. Khi sự phân biệt này được hiểu một cách rõ ràng, thì chúng ta có thể mô tả lập trường đã đạt được như *nhị nguyên luận phê phán [critical dualism]*, hay thuyết qui ước phê phán. Trong sự phát triển của triết học Hy Lạp nhị nguyên luận này của các sự thực và các chuẩn mực tự bộc lộ mình qua sự đối lập giữa tự nhiên và qui ước.³

Bất chấp sự thực rằng lập trường này đã đạt được từ lâu lắm rồi bởi Sophist [nhà nguy biện] Protagoras, một người cùng thời lớn tuổi hơn của Socrates, nó vẫn chưa được hiểu mấy nên dường như cần phải giải

thích nó chỉ tiết một chút. Thứ nhất, chúng ta không được nghĩ rằng nhị nguyên luận phê phán ngụ ý một lý thuyết về nguồn gốc lịch sử của các chuẩn mực. Nó chẳng liên quan gì đến khẳng định lịch sử không thể đứng vững được một cách hiển nhiên rằng các chuẩn mực trước hết được con người tạo ra hay đưa ra *một cách có ý thức*, thay cho được con người đơn giản thấy ở đó (mỗi khi anh ta đầu tiên có khả năng tìm thấy bất kể thứ gì thuộc loại này). Nó vì vậy chẳng liên quan tới khẳng định rằng các chuẩn mực bắt nguồn với con người, chứ không với Thượng Đế, nó cũng không đánh giá thấp tầm quan trọng của các luật chuẩn tắc. Nó chẳng hề có liên quan gì đến khẳng định rằng các chuẩn mực, vì chúng là qui ước, tức là nhân tạo, nên ‘đơn thuần là tùy tiện’. Nhị nguyên luận phê phán chỉ khẳng định rằng các chuẩn mực và các luật chuẩn tắc *có thể* được tạo ra và thay đổi bởi con người, đặc biệt hơn bởi quyết định hay qui ước để tuân thủ chúng hay để sửa đổi chúng, và rằng vì vậy chính con người là người chịu trách nhiệm đạo đức về chúng; có lẽ không phải về các chuẩn mực mà anh ta thấy tồn tại trong xã hội khi đầu tiên nhận ra chúng, mà về các chuẩn mực mà anh ta sẵn sàng chịu đựng một khi đã thấy rằng có thể làm gì đó để thay đổi chúng. Các chuẩn mực là nhân tạo theo nghĩa là chúng ta không được đổ lỗi về chúng cho bất kể ai, không cho tự nhiên, cũng chẳng cho Thượng Đế, mà phải cho chính mình. Đó là công việc của chúng ta để cải thiện chúng ở mức ta có thể, nếu ta thấy chúng là đáng chê trách. Nhận xét sau cùng này hàm ý rằng bằng cách mô tả các chuẩn mực như qui ước, tôi không muốn nói rằng chúng phải là tùy tiện, hoặc rằng một tập các luật chuẩn tắc sẽ hoạt động hoàn toàn tốt như tập khác. Bằng cách nói, rằng một số hệ thống luật có thể được cải thiện, rằng các luật nào đó có thể là tốt hơn các luật khác, đúng hơn tôi ngụ ý rằng chúng ta có thể so sánh các luật chuẩn tắc (hay các thể chế) hiện tồn với các chuẩn mực tiêu chuẩn nào đó những cái đã được xác định là đáng thực hiện. Song ngay cả các tiêu chuẩn này cũng do chúng ta tạo ra theo nghĩa rằng quyết định của chúng ta ủng hộ chúng là quyết định riêng của chúng ta, và rằng chỉ duy nhất chúng ta chịu trách nhiệm về chấp nhận chúng. Các tiêu chuẩn không được tìm thấy trong tự nhiên. Tự nhiên bao gồm các sự thực và những sự đều đặn, và bản thân nó không mang tính đạo đức cũng chẳng trái đạo đức. Chính chúng ta là người áp các tiêu chuẩn của mình lên tự nhiên, và là người bằng cách này đưa đạo đức vào thế giới tự nhiên⁴, bất chấp sự thực rằng chúng ta là một phần của thế giới này. Chúng ta là sản phẩm của tự nhiên, nhưng tự nhiên đã tạo ra chúng ta cùng với năng lực của mình để thay đổi thế giới, để thấy trước và đề lập kế hoạch cho tương lai, và để đưa ra các quyết định có ảnh

hưởng sâu rộng mà chúng ta có trách nhiệm đạo đức về chúng. Song trách nhiệm, các quyết định, đi vào thế giới tự nhiên chỉ với chúng ta.

III

Quan trọng cho hiểu thái độ này để nhận ra là những quyết định này chẳng bao giờ có thể được dẫn ra từ các sự thực (hay từ các tuyên bố về các sự thực), mặc dù chúng gắn liền với các sự thực. Thí dụ, quyết định để phản đối tình trạng nô lệ không phụ thuộc vào sự thực rằng mọi người đều sinh ra tự do và bình đẳng, và rằng không ai sinh ra trong xiềng xích. Vì dù là mọi người đều sinh ra tự do, một số người có thể có lẽ cổ xiềng những người khác, và thậm chí họ có thể tin rằng họ phải xiềng họ lại. Và ngược lại, giả như cho dù con người sinh ra trong xiềng xích, nhiều người trong chúng ta có thể đòi tháo bỏ các xiềng xích này. Hay để trình bày vấn đề chính xác hơn, nếu chúng ta coi một sự thực là có thể thay đổi được – như sự thực rằng nhiều người bị bệnh- thì chúng ta luôn có thể chấp nhận một số thái độ khác nhau đối với sự thực này: cụ thể hơn, ta có thể quyết định thử thay đổi nó; hay có thể quyết định chống lại bất kể cố gắng nào như vậy; hay có thể quyết định chẳng làm gì cả.

Theo cách này mọi quyết định đạo đức gắn liền với sự thực này hay sự thực khác, đặc biệt với sự thực nào đó của đời sống xã hội, và mọi sự thực (có thể thay đổi được) của đời sống xã hội có thể gây ra nhiều quyết định khác nhau. Điều này chứng tỏ rằng các quyết định không bao giờ có thể được dẫn ra từ các sự thực này, hay từ một mô tả của các sự thực này.

Nhưng chúng cũng không thể được dẫn ra từ một lớp khác của các sự thực; tôi muốn nói tới những sự điều đặn tự nhiên mà chúng ta mô tả với sự giúp đỡ của các qui luật tự nhiên. Hoàn toàn đúng là các quyết định của chúng ta phải tương thích với các qui luật tự nhiên (bao gồm các qui luật của sinh lí học và tâm lí học con người), nếu muốn chúng có hiệu lực; vì nếu chúng đi ngược các qui luật như vậy, thì chúng đơn giản không thể được thực hiện. Thí dụ, quyết định rằng mọi người phải làm việc cật lực hơn và ăn ít hơn không thể được thực hiện quá một điểm nào đó vì các lí do sinh lí học, tức là vì quá một điểm nào đó nó sẽ không tương thích với các qui luật tự nhiên nào đó của sinh lí học. Tương tự, quyết định rằng mọi người phải làm ít hơn và ăn nhiều hơn cũng không thể được thực hiện quá một điểm nhất định, vì các lí do khác nhau, bao gồm các qui luật tự nhiên của kinh tế học. (Như chúng ta sẽ thấy dưới đây, ở đoạn iv của chương này, cũng có các qui luật tự nhiên trong các khoa học xã hội; ta sẽ gọi chúng là ‘các qui luật xã hội học’).

Như vậy các quyết định nào đó có thể bị loại bỏ như không có khả năng thực hiện, vì chúng mâu thuẫn với các qui luật tự nhiên (hay ‘các sự thực không thể thay đổi’) nào đó. Nhưng, tất nhiên, điều này không có nghĩa rằng một quyết định có thể được dẫn ra về mặt logic từ ‘các sự thực không thay đổi được’ như vậy. Đúng hơn, tình hình là thế này. Xét bất kể sự thực nào, bất luận nó có thể hay không thể thay đổi được, chúng ta có thể chấp nhận các quyết định khác nhau – như làm thay đổi nó; bảo vệ nó khỏi những người muốn thay đổi nó; không can thiệp, v.v. Nhưng nếu sự thực được nói đến là không thể thay đổi được - hoặc vì một sự thay đổi là bất khả xét theo các qui luật tự nhiên hiện tồn, hay vì sự thay đổi là quá khó do các lí do khác đối những người muốn thay đổi nó – thì bất kể quyết định nào để thay đổi nó sẽ đơn giản không thể thực hiện được; thực vậy, bất kể quyết định nào liên quan đến sự thực như vậy sẽ là vô nghĩa và không quan trọng.

Nhị nguyên luận phê phán dường như mở cho tấn công. Các quyết định là các sự thực, có thể nói. Nếu chúng ta quyết định chấp nhận chuẩn mực nào đấy, thì sự ra quyết định này bản thân nó là một sự thực tâm lí học hay xã hội học, và sẽ vô lí đi nói rằng chẳng có gì chung giữa các sự thực như vậy và các sự thực khác. Vì không thể nghi ngờ rằng các quyết định của chúng ta về các chuẩn mực của mình, tức là các chuẩn mực chúng ta chấp nhận, rõ ràng phụ thuộc vào các sự thực tâm lí học nào đó, như ảnh hưởng của sự giáo dục của chúng ta, dường như vô lí để coi nhị nguyên luận của các sự thực và các quyết định là một định đề, hay để nói rằng các quyết định không thể được dẫn ra từ các sự thực. Có thể trả lời sự phản đối này bằng cách chỉ ra rằng chúng ta có thể nói về một ‘quyết định’ theo hai nghĩa khác nhau. Có thể nói về một quyết định nào đó đã được đệ trình, hay xem xét, hay đạt được, hay được chọn; hay như lựa chọn khác, có thể nói về hành động ra quyết định và gọi điều này là một ‘quyết định’. Chỉ theo nghĩa thứ hai này chúng ta mới có thể mô tả một quyết định như một sự thực. Tình hình là giống với một số diễn đạt khác. Theo một nghĩa, có thể nói về một nghị quyết nào đó được đệ trình lên một hội đồng nào đó, và theo nghĩa khác, hành động thông qua nó của hội đồng có thể được nói là nghị quyết của hội đồng. Tương tự, có thể nói về một kiến nghị hay một gợi ý cho chúng ta, và mặt khác nói về hành động kiến nghị hay gợi ý cái gì đó, hành động cũng có thể được gọi là ‘kiến nghị’ hay ‘gợi ý’. Một sự mơ hồ tương tự cũng được nhiều người biết đến trong lĩnh vực của các mệnh đề mô tả. Hãy xét tuyên bố: ‘Napoleon đã chết ở [đảo] St. Helena’. Hữu ích để phân biệt tuyên bố này với sự thực mà nó mô tả, và là cái có thể được gọi là sự thực sơ cấp, tức

là, sự thực rằng Napoleon chết ở St. Helena. Bây giờ một sử gia, thí dụ Ông A, khi viết tiểu sử của Napoleon, có thể đưa ra tuyên bố đã nhắc tới. Làm như thế, ông ta mô tả cái chúng ta gọi là sự thực sơ cấp. Nhưng có sự thực thứ cấp, hoàn toàn khác sự thực sơ cấp, cụ thể là sự thực rằng ông ta đưa ra tuyên bố này; và sử gia khác, Ông B, khi viết tiểu sử của Ông A, có thể mô tả sự thực thứ cấp này là: ‘Ông A đã khẳng định rằng Napoleon đã chết ở St. Helena’. Sự thực thứ cấp được mô tả theo cách này bản thân nó lại là một mô tả. Nhưng nó là một mô tả theo nghĩa của từ phải được phân biệt với nghĩa trong đó chúng ta gọi tuyên bố ‘Napoleon đã chết ở St. Helena’ là một mô tả. Đưa ra một mô tả, hay một tuyên bố, là một sự thực xã hội học hay tâm lí học. Nhưng *mô tả được đưa ra phải được phân biệt với sự thực rằng nó đã được đưa ra*. Nó thậm chí không thể được dẫn ra từ sự thực này; vì điều đó có nghĩa rằng chúng ta có thể suy ra ‘Napoleon đã chết ở St. Helena’ một cách hợp lệ từ ‘Ông A đã khẳng định rằng Napoleon đã chết ở St. Helena’, điều hiển nhiên ta không thể làm.

Ở lĩnh vực quyết định, tình hình là tương tự. Đưa ra một quyết định, chấp nhận một chuẩn mực hay một tiêu chuẩn, là một sự thực. Nhưng chuẩn mực hay tiêu chuẩn được chấp nhận, không phải là một sự thực. Rằng hầu hết mọi người đồng ý với chuẩn mực ‘Mi không được ăn cắp’ là một sự thực xã hội học. Song chuẩn mực ‘Mi không được ăn cắp’ không phải là một sự thực, và chẳng bao giờ có thể được suy ra từ các câu mô tả các sự thực. Điều này có thể thấy rõ nhất khi ta nhớ rằng luôn có các quyết định khả dĩ khác nhau thậm chí mâu thuẫn nhau đối với một sự thực có liên quan nào đó. Thí dụ, đối diện với sự thực xã hội học là hầu hết người dân chấp nhận chuẩn mực ‘Mi không được ăn cắp’, vẫn có khả năng để quyết định hoặc chấp nhận chuẩn mực này, hay chống lại sự chấp nhận nó; có thể cổ vũ những người đã chấp nhận chuẩn mực, hay làm nản lòng họ, và thuyết phục họ chấp nhận chuẩn mực khác. Tóm lại, *là bất khả để dẫn ra một câu phát biểu một chuẩn mực hay một quyết định hay, thí dụ, một kiến nghị chính sách, từ một câu phát biểu một sự thực*; đây chỉ là cách khác để nói rằng không thể dẫn ra các chuẩn mực hay quyết định hay các kiến nghị từ các sự thực.⁵

Tuyên bố rằng các chuẩn mực là nhân tạo (nhân tạo không theo nghĩa rằng chúng được thiết kế một cách có ý thức, mà theo nghĩa rằng con người có thể đánh giá và sửa đổi chúng- tức là, theo nghĩa rằng trách nhiệm về chúng là hoàn toàn của chúng ta) thường bị hiểu lầm. Gần như mọi sự hiểu lầm đều có thể truy nguyên về một sự hiểu sai cơ bản, cụ thể là, về niềm tin rằng ‘qui ước’ hàm ý ‘tùy tiện’; rằng nếu chúng ta tự do

lựa chọn bất kể hệ thống chuẩn mực nào ta thích, thì một hệ thống đúng là tốt như bất kể hệ thống khác nào. Tất nhiên, phải thú nhận cách nhìn các chuẩn mực là qui ước hay nhân tạo ngụ ý rằng sẽ có dính dáng đến yếu tố tùy tiện nào đó, tức là có thể có các hệ thống chuẩn mực khác nhau mà giữa chúng không có nhiều để chọn (một sự thực được Protagoras nhấn mạnh một cách thích đáng). Nhưng tính nhân tạo hoàn toàn không hàm ý tính tùy tiện. Thí dụ, các phép tính toán học, hay các bản giao hưởng, hay các vở kịch mang tính nhân tạo cao, nhưng không suy ra rằng một phép tính, một bản giao hưởng hay một vở kịch là hay hết như bất cứ cái khác nào. Con người đã tạo ra các thế giới mới- ngôn ngữ, âm nhạc, thi ca, khoa học; và cái quan trọng nhất trong số này là thế giới nhu cầu đạo đức, về bình đẳng, về tự do, và về giúp đỡ kẻ yếu.⁶ Khi so sánh lĩnh vực đạo đức với lĩnh vực âm nhạc hay toán học, tôi không muốn ngụ ý nói rằng những sự giống nhau này là rất nhiều. Đặc biệt hơn, có sự khác nhau rất lớn giữa các quyết định đạo đức và các quyết định trong lĩnh vực nghệ thuật. Nhiều quyết định đạo đức dính đến sự sống và cái chết của những người khác. Các quyết định trong lĩnh vực nghệ thuật ít cấp bách và quan trọng hơn nhiều. Vì vậy hoàn toàn sai lầm khi nói rằng một người quyết định ủng hộ hay chống lại cảnh nô lệ như anh ta có thể quyết định ủng hộ hay chống lại các tác phẩm âm nhạc hay văn học nào đó, hoặc rằng các quyết định đạo đức thuần túy là vấn đề thị hiếu. Chúng cũng không chỉ là các quyết định về làm sao để biến thế giới này thành đẹp hơn hay về những sự xa hoa thuộc loại này; chúng là các quyết định khẩn cấp hơn nhiều. (So tất cả điều này với cả chương 9). Sự so sánh của chúng ta chỉ có ý định chứng tỏ quan điểm rằng các quyết định đạo đức tùy thuộc vào chúng ta không hàm ý rằng chúng là hoàn toàn tùy tiện.

Cách nhìn các chuẩn mực là nhân tạo, khá lạ, cũng bị một vài người, những người thấy trong thái độ này một sự tấn công vào tôn giáo, nghi ngờ. Tất nhiên, phải thừa nhận rằng thái độ này tấn công vào các hình thức tôn giáo nào đó, cụ thể là, vào tôn giáo của uy quyền mù quáng, vào ma thuật và chủ nghĩa cấm kỵ. Nhưng tôi nghĩ nó hoàn toàn không chống lại một tôn giáo dựa trên tư tưởng về trách nhiệm cá nhân và quyền tự do tín ngưỡng. Tôi nghĩ, tất nhiên, đặc biệt đến Đạo Cơ đốc, chỉ ít như nó thường được diễn giải ở các nước dân chủ; Đạo Cơ đốc, trái với mọi chủ nghĩa cấm kỵ, thuyết giảng, 'Người đã nghe thấy rằng họ đã nói từ thời xưa...Nhưng Ta nói cho người...'; trong mọi trường hợp để tiếng nói lương tâm đối chọi với sự vâng lời đúng nghi lễ đơn thuần và sự thi hành luật.

Tôi không thừa nhận rằng, coi các luật đạo đức là nhân tạo theo nghĩa này, là không tương hợp với quan điểm tôn giáo rằng Thượng đế ban chúng cho chúng ta. Về mặt lịch sử, không nghi ngờ gì mọi đạo đức đều bắt đầu với tôn giáo; nhưng bây giờ tôi không đề cập đến các vấn đề lịch sử. Tôi không hỏi ai là nhà lập pháp đạo đức đầu tiên. Tôi chỉ kiên định rằng chính chúng ta, và riêng chúng ta, là người chịu trách nhiệm về việc chấp nhận hay từ chối các luật đạo đức được gợi ý nào đó; chính chúng ta là người phải phân biệt giữa các nhà tiên tri thật và các nhà tiên tri giả. Mọi loại chuẩn mực được cho là do Thượng đế ban. Nếu ta chấp nhận đạo đức ‘Cơ đốc’ về bình đẳng và khoan dung và quyền tự do tín ngưỡng chỉ vì nó tự cho là nó dựa trên uy quyền thần thánh, thì ta dựa vào một nền tảng yếu; vì đã quá thường xuyên được cho rằng Thượng đế muốn bất bình đẳng, và rằng chúng ta không được khoan dung với những kẻ không tin. Tuy vậy, nếu ta chấp nhận đạo đức Cơ đốc không phải vì ta được lệnh làm vậy mà bởi vì niềm tin chắc của ta rằng đó là quyết định đúng để lấy, thì chính ta là người đã quyết định. Tôi khẳng định rằng việc chúng ta lấy quyết định và thực hiện trách nhiệm không được coi là hàm ý rằng chúng ta không thể được, hoặc không được, giúp đỡ bởi niềm tin, và được truyền cảm hứng bởi truyền thống hay bởi các tấm gương lớn. Nó cũng không ngụ ý rằng việc tạo ra các quyết định đạo đức chỉ đơn thuần là một quá trình ‘tự nhiên’, tức là phù hợp với các quá trình hoá lí. Thực ra, Protagoras, nhà nhị nguyên luận phê phán đầu tiên, đã dạy rằng tự nhiên không biết các chuẩn mực, và rằng việc đưa ra các chuẩn mực là do con người, và là quan trọng nhất trong các thành tựu của con người. Như thế ông cho rằng ‘các định chế và các qui ước là cái nâng con người lên trên thú vật’, như Burnet⁷ diễn đạt. Nhưng bất chấp sự khẳng định của ông rằng con người tạo ra các chuẩn mực, rằng chính con người là thước đo của mọi thứ, ông tin rằng con người có thể thực hiện việc tạo ra các chuẩn mực chỉ với sự giúp đỡ siêu nhiên. Ông dạy, các chuẩn mực được con người áp đặt lên tình thế, nhưng với sự giúp đỡ của thần Zeus. Chính tuân lệnh Zeus mà thần Hermes ban cho con người sự hiểu biết về công lí và danh dự; và ngài phân phát quà tặng này đồng đều cho mọi người. Cách, mà theo đó tuyên bố rõ ràng đầu tiên của nhị nguyên luận nhường chỗ cho một diễn giải tôn giáo về ý thức của chúng ta về trách nhiệm, chứng tỏ rằng nhị nguyên luận phê phán đối lập với thái độ tôn giáo ít đến nhường nào. Có thể nhận thấy rõ một cách tiếp cận tương tự, tôi tin, ở Socrates lịch sử (xem chương 10) người cảm thấy bị ép buộc, bởi lương tâm cũng như niềm tin tôn giáo của ông, để chất vấn mọi uy quyền, và lục tìm các chuẩn mực mà ở sự công bằng của nó ông

có thể tin cậy. Thuyết về sự tự trị của đạo đức học là độc lập với vấn đề tôn giáo, song tương thích với, hay có lẽ thậm chí cần thiết cho, bất kể tôn giáo nào tôn trọng lương tâm cá nhân.

IV

Ngân ấy về nhị nguyên luận của các sự thực và quyết định, hay thuyết về sự tự trị của đạo đức học, đầu tiên do Protagoras và Socrates⁸ chủ trương. Tôi tin, nó là không thể thiếu cho sự hiểu biết phải chăng về môi trường xã hội của chúng ta. Nhưng tất nhiên điều này không có nghĩa rằng tất cả ‘các qui luật xã hội’, tức là mọi sự điều đặn của cuộc sống xã hội, đều mang tính chuẩn tắc và do con người áp đặt. Ngược lại, cũng có các qui luật tự nhiên quan trọng của đời sống xã hội. Cho các thứ này, thuật ngữ các *qui luật xã hội* dường như thích hợp. Chính sự thực rằng trong đời sống xã hội chúng ta bắt gặp cả hai loại luật, tự nhiên và chuẩn tắc, là cái làm cho rất quan trọng để phân biệt chúng một cách rõ ràng.

Khi nói về các qui luật xã hội học hay các qui luật tự nhiên của đời sống xã hội, tôi không nghĩ nhiều về các qui luật được cho là của tiến hoá mà các nhà lịch sử chủ nghĩa như Plato quan tâm, mặc dù nếu có bất kể sự điều đặn nào như vậy của tiến triển lịch sử, thì sự trình bày chúng sẽ chắc chắn được liệt vào phạm trù của các qui luật xã hội học. Tôi cũng không nghĩ nhiều về các qui luật về ‘bản chất con người’, tức là các sự điều đặn tâm lí học và tâm lí xã hội học của ứng xử con người. Tôi nghĩ, đúng hơn, đến các qui luật như được các lí thuyết kinh tế học hiện đại trình bày, thí dụ, lí thuyết về thương mại quốc tế, hay lí thuyết về chu kì thương mại. Những qui luật này và các qui luật xã hội học quan trọng khác có quan hệ với hoạt động của *các thể chế xã hội*. (So với các chương 3 và 9). Các qui luật này đóng một vai trò trong cuộc sống xã hội tương ứng với vai trò do, thí dụ, nguyên lí đòn bẩy đóng trong kĩ thuật cơ học. Vì các thể chế, giống các đòn bẩy, là cần thiết nếu chúng ta muốn đạt bất kể thứ gì vượt quá khả năng cơ bắp của chúng ta. Giống máy móc, các thể chế nhân khả năng của chúng ta lên cho việc thiện và việc ác. Giống máy móc, chúng cần sự giám sát thông minh bởi ai đó người hiểu cách chúng hoạt động và, trên hết, hiểu mục đích của chúng, vì chúng ta không thể xây dựng chúng sao cho chúng vận hành hoàn toàn tự động. Hơn nữa, việc xây dựng chúng cần hiểu biết nào đó về các sự điều đặn xã hội, áp đặt những hạn chế lên cái có thể đạt được bằng các định chế.⁹ (Các hạn chế này giống một chút, thí dụ, với định luật bảo toàn năng lượng, theo đó không thể xây dựng một động cơ vĩnh cửu). Nhưng

về cơ bản, các định chế luôn được tạo ra bằng thiết lập sự tuân thủ các chuẩn mực nhất định, được thiết kế với một mục đích nhất định trong đầu. Điều này đúng đặc biệt cho các định chế được tạo ra một cách chủ ý; nhưng ngay cả các định chế -chiếm tuyệt đại đa số- nảy sinh như kết quả không cố ý của hoạt động con người (so với chương 14) là kết quả gián tiếp của các hoạt động có mục đích loại này hay loại khác; và sự hoạt động của chúng phụ thuộc, chủ yếu, vào sự tuân thủ các chuẩn mực. (Ngay cả các máy cơ khí được làm, có thể nói như thế, không chỉ bằng sắt thép, mà bằng sự kết hợp sắt thép với các chuẩn mực; tức là bằng biến đổi các đồ vật lí, nhưng theo các qui tắc chuẩn tắc nào đó, cụ thể là theo kế hoạch hay thiết kế của chúng). Trong các định chế, các luật chuẩn tắc và các qui luật xã hội, tức là qui luật tự nhiên, đan xen chặt chẽ với nhau, và vì thế không thể hiểu hoạt động của các định chế mà không có khả năng để phân biệt hai thứ này. (Các nhận xét này nhằm để gợi ý các vấn đề nhất định chứ không phải để đưa ra các giải pháp. Đặc biệt hơn, sự tương tự được nhắc tới giữa các định chế và máy móc không được diễn giải như kiến nghị lí thuyết rằng các định chế là các máy- theo nghĩa bản chất luận nào đó. Tất nhiên chúng không phải là máy. Và mặc dù luận đề được kiến nghị ở đây là, có thể nhận được các kết quả hữu ích và lí thú nếu chúng ta hỏi mình liệu một định chế có phục vụ bất cứ mục đích nào hay không, và các mục đích nào nó có thể phục vụ, nó không khẳng định rằng mọi định chế phục vụ mục đích rõ ràng nào đấy- mục đích căn bản của nó, có thể nói như thế).

V

Như đã biểu lộ ở trước, có nhiều bước trung gian trong sự phát triển từ nhất nguyên luận ấu trĩ hay mâu nhiệm đến nhị nguyên luận phê phán, nhận rõ sự khác nhau giữa các chuẩn mực và các qui luật tự nhiên. Hầu hết các lập trường trung gian này nảy sinh từ sự hiểu sai rằng nếu một chuẩn mực là qui ước hay nhân tạo, thì nó hẳn là hoàn toàn tùy tiện. Để hiểu lập trường của Plato, lập trường kết hợp tất cả các yếu tố của chúng, cần tiến hành khảo sát ba lập trường quan trọng nhất trong số các lập trường này. Chúng là (1) chủ nghĩa tự nhiên sinh học, (2) chủ nghĩa thực chứng đạo đức hay pháp lí, và (3) chủ nghĩa tự nhiên tâm lí học hay tinh thần. Lí thú là mỗi trong số lập trường này đã được dùng để bảo vệ các quan điểm đạo đức đối lập hoàn toàn với nhau; đặc biệt hơn, để bảo vệ sự sùng bái quyền lực, và để bảo vệ quyền của những kẻ yếu.

(1) Chủ nghĩa tự nhiên sinh học, hay chính xác hơn, dạng sinh học của chủ nghĩa tự nhiên đạo đức, là lí thuyết cho rằng bất chấp sự thực rằng các luật đạo đức và luật của nhà nước là tùy tiện, có các qui luật vĩnh viễn không thay đổi nào đó của tự nhiên mà từ đó có thể dẫn ra các chuẩn mực. Tập quán ăn, tức là số bữa ăn, và loại thức ăn, là các thí dụ của tính tùy tiện của các qui ước, người theo thuyết tự nhiên có thể lí lẽ; song rõ ràng có các qui luật tự nhiên nào đó trong lĩnh vực này. Thí dụ, một người sẽ chết nếu ăn quá ít hay quá nhiều thức ăn. Như vậy có vẻ là hết như có thực tế ở sau bề ngoài, nên ở sau các qui ước tùy tiện của chúng ta có các qui luật tự nhiên không thay đổi nào đó và đặc biệt là các qui luật sinh học.

Chủ nghĩa tự nhiên sinh học được dùng không chỉ để bảo vệ chủ nghĩa bình đẳng, mà cả để bảo vệ thuyết chống bình đẳng về sự cai trị của kẻ mạnh. Một trong những người đầu tiên đưa ra chủ nghĩa tự nhiên này là nhà thơ Pindar, người dùng nó để ủng hộ lí thuyết cho là kẻ mạnh phải thống trị. Ông cho rằng¹⁰ nó là một qui luật, có hiệu lực khắp tự nhiên, rằng kẻ mạnh hơn làm với kẻ yếu hơn bất kể thứ gì nó thích. Như thế luật bảo vệ kẻ yếu không chỉ là tùy tiện mà là sự bóp méo nhân tạo của qui luật tự nhiên thật sự là kẻ mạnh phải được tự do và kẻ yếu phải là nô lệ của nó. Quan điểm được Plato thảo luận nhiều; nó bị tấn công ở *Gorgias*, một đối thoại vẫn bị ảnh hưởng nhiều của Socrates; ở *Republic*, để cho Thrasymachus nói, và được đồng nhất với chủ nghĩa cá nhân đạo đức (xem chương tiếp); trong *Laws*, Plato ít đối kháng hơn với quan điểm của Pindar; nhưng ông vẫn tương phản nó với sự cai trị của người thông thái nhất, mà, ông nói, là một nguyên lí tốt hơn, và đúng là phù hợp nhiều hơn với tự nhiên (xem cả trích dẫn muộn hơn ở chương này).

Người đầu tiên đề xuất phiên bản nhân đạo hay bình đẳng chủ nghĩa của chủ nghĩa tự nhiên sinh học là Sophist Antiphon. Cũng do ông là sự đồng nhất hoá tự nhiên với chân lí, và qui ước với ý kiến (hay ‘ý kiến hảo huyền’¹¹). Antiphon là người theo thuyết tự nhiên triệt để. Ông tin rằng hầu hết các chuẩn mực không chỉ là tùy tiện, mà trực tiếp trái với tự nhiên. Các chuẩn mực, ông nói, được áp đặt từ bên ngoài, trong khi các qui tắc của tự nhiên là không thể tránh khỏi. Bất lợi và thậm chí nguy hiểm đi vi phạm các chuẩn mực do con người áp đặt nếu sự vi phạm được những người áp đặt chúng theo dõi; song không có sự cần thiết nội tại gắn với chúng, và không ai phải xấu hổ về việc vi phạm chúng; sự xấu hổ và trừng trị chỉ là sự trừng phạt được áp đặt một cách tùy tiện từ bên ngoài. Về sự phê phán này của đạo đức qui ước, Antiphon đặt cơ sở cho đạo đức học vị lợi. ‘Trong các hành động được nhắc tới ở đây, ta thấy

nhiều là trái với tự nhiên. Vì chúng kéo theo nhiều đau khổ ở nơi lẽ ra phải ít hơn, và ít thú vui ở nơi lẽ ra phải nhiều hơn, và sự tổn thương nơi không cần thiết'.¹² Đồng thời, ông dạy cần tự kiềm chế. Ông trình bày chủ nghĩa bình đẳng của mình như sau: 'Bẩm sinh cao thượng chúng ta tôn kính và kính yêu; nhưng không phải bẩm sinh ti tiện. Đây là các tập quán man rợ. Vì như năng khiếu tự nhiên của chúng ta, tất cả chúng ta đều bình đẳng, về mọi mặt, dù bây giờ tình cờ chúng ta có là người Hy Lạp hay là Người Man Rợ... Tất cả chúng ta đều hít thở không khí qua mồm và lỗ mũi'.

Sophist Hippias bày tỏ một chủ nghĩa bình đẳng tương tự, người được Plato miêu tả khi nói với thính giả của mình: 'Các quý vị, tôi tin rằng tất cả chúng ta đều là bà con và bạn bè và đồng bào; nếu không phải do luật qui ước, thì do tự nhiên. Vì phù hợp với tự nhiên, sự giống nhau là sự biểu lộ mối quan hệ họ hàng; nhưng luật qui ước, kẻ chuyên chế của loài người, buộc chúng ta làm nhiều cái ngược lại tự nhiên'.¹³ Tinh thần này gắn bó với phong trào ở Athens chống lại tình trạng nô lệ (được nhắc tới ở chương 4) mà Euripides đã biểu lộ: 'Riêng cái tên gây ra nỗi nhục cho nô lệ người có thể là xuất sắc trong mọi phương diện và thật sự ngang bằng với người sinh ra tự do'. Ở nơi khác, ông nói: 'Qui luật tự nhiên của con người là sự bình đẳng'. Và Alcidas, một học trò của Gorgias và một người đương thời của Plato, viết: 'Thượng Đế tạo ra tất cả mọi người tự do; không ai là nô lệ do bản chất'. Các quan điểm tương tự cũng được biểu lộ bởi Lycophron, một thành viên khác của trường phái Gorgias: 'Về huy hoàng của dòng dõi quý phái là tưởng tượng, và đặc quyền của nó chỉ dựa đơn thuần vào lời'.

Phản ứng chống lại phong trào nhân đạo vĩ đại này- phong trào của 'Thế hệ Vĩ đại', như tôi sẽ gọi nó muộn hơn (ở chương 10)- Plato, và môn đệ của ông Aristotle, đề xuất lý thuyết về sự bất bình đẳng sinh học và đạo đức của con người. Những người Hy Lạp và những người man rợ là không bình đẳng do bản chất; sự đối lập giữa họ tương ứng với sự đối lập giữa các chủ nhân tự nhiên và các nô lệ tự nhiên. Tính bất bình đẳng tự nhiên của con người là một trong các lý do để họ sống với nhau, vì năng khiếu tự nhiên của họ là bổ sung cho nhau. Cuộc sống xã hội bắt đầu với sự bất bình đẳng tự nhiên, và nó phải tiếp tục trên nền tảng đó. Muộn hơn tôi sẽ thảo luận các thuyết này chi tiết hơn. Hiện tại, chúng có thể chứng tỏ chủ nghĩa tự nhiên sinh học có thể được dùng để ủng hộ các thuyết đạo đức cực kỳ khác nhau đến thế nào. Theo ánh sáng của phân tích trước đây của chúng ta về tính bất khả của việc đặt các chuẩn mực trên cơ sở các sự thực, thì kết quả này không bất ngờ.

Tuy vậy, các cân nhắc như vậy có lẽ chưa đủ để đánh bại một lí thuyết nổi tiếng như chủ nghĩa tự nhiên sinh học; vì thế tôi đề xuất hai phê phán trực tiếp hơn. Thứ nhất, phải thừa nhận là các dạng nào đó của ứng xử có thể được mô tả ‘tự nhiên’ hơn các dạng khác; thí dụ, đi trần truồng hay ăn chỉ các thức ăn sống; và một số người nghĩ rằng bản thân điều này biện minh sự lựa chọn các dạng này. Song theo nghĩa này chắc chắn không tự nhiên để quan tâm đến nghệ thuật, hay khoa học, hay thậm chí đến các lí lẽ ủng hộ chủ nghĩa tự nhiên. Sự lựa chọn phù hợp với ‘tự nhiên’ như một tiêu chuẩn tối thượng cuối cùng dẫn đến các hậu quả mà ít người sẵn sàng đối mặt; nó không dẫn đến một dạng tự nhiên hơn của nền văn minh, mà đến thú tính¹⁴. Phê phán thứ hai quan trọng hơn. Người theo thuyết tự nhiên sinh học giả sử là có thể dẫn ra các chuẩn mực của mình từ các qui luật tự nhiên xác định các điều kiện sức khoẻ, v.v., nếu ông ta không tin một cách ấu trĩ rằng chúng ta không cần chấp nhận bất kể chuẩn mực nào mà đơn giản sống theo ‘các qui luật tự nhiên’. Ông ta bỏ qua sự thực rằng ông ta đưa ra một lựa chọn, một quyết định; rằng có thể là, một số người khác yêu mến các thứ nào đó hơn sức khoẻ của họ (thí dụ, nhiều người liều mạng mình một cách có ý thức cho nghiên cứu y học). Và ông ta vì thế sai lầm nếu tin rằng ông ta không đưa ra một quyết định, hay rằng ông ta đã dẫn các chuẩn mực của mình ra từ các qui luật sinh học.

(2) Chủ nghĩa thực chứng đạo đức chia sẻ với dạng sinh học của chủ nghĩa tự nhiên đạo đức niềm tin là chúng ta phải cố quy các chuẩn mực về các sự thực. Song các sự thực lần này là các sự thực xã hội học, cụ thể là, các chuẩn mực hiện tồn thực sự. Chủ nghĩa thực chứng kiên định rằng không có các chuẩn mực khác ngoài các luật thực sự được đưa ra (hay ‘ấn định’) và vì thế chúng có một sự tồn tại rõ ràng. Các tiêu chuẩn khác được xem như các điều tưởng tượng hư ảo. Các luật hiện tồn là các tiêu chuẩn khả dĩ duy nhất của tính tốt: cái gì tồn tại, là cái tốt. (Lẽ phải thuộc về kẻ mạnh). Theo một số dạng của lí thuyết này, là một lỗi lầm hiển nhiên đi tin rằng cá nhân có thể đánh giá các chuẩn mực của xã hội; đúng hơn, chính xã hội cung cấp các luật theo đó cá nhân phải được phân xử.

Về vấn đề sự thực lịch sử, chủ nghĩa thực chứng đạo đức (hay pháp lí) thường bảo thủ, hay thậm chí độc đoán; và nó thường viện dẫn đến uy quyền Thượng Đế. Các lí lẽ của nó, tôi tin, phụ thuộc vào tính tùy tiện được cho là của các chuẩn mực. Chúng ta phải tin vào các chuẩn mực hiện tồn, nó đòi hỏi, vì không có các chuẩn mực tốt hơn mà chúng ta có thể tìm thấy cho mình. Đáp lại điều này có thể được hỏi: Nghĩ sao về chuẩn mực này ‘Chúng ta phải tin v.v.’? Nếu đây là một chuẩn mực hiện

tồn duy nhất, thì không được tính như một lí lẽ ủng hộ các chuẩn mực này; nhưng nếu nó là một sự lôi cuốn đối với sự thấu hiểu của chúng ta, thì nó thừa nhận rằng, rốt cuộc, bản thân chúng ta có thể tìm ra các chuẩn mực. Và nếu chúng ta được bảo chấp nhận chuẩn mực dựa trên uy quyền bởi vì chúng ta không thể đánh giá chúng, thì chúng ta cũng chẳng thể phân xử liệu đòi hỏi về uy quyền có được biện minh hay không, hay liệu chúng ta có thể không theo một nhà tiên tri giả. Nếu cho là không có các nhà tiên tri giả vì dẫu sao luật là tùy tiện, cho nên cái chính là có luật nào đó, thì chúng ta có thể tự hỏi vì sao lại quan trọng đến vậy để có luật nói chung; vì nếu không có thêm các tiêu chuẩn, thì vì sao không chọn đề không có luật nào cả? (Các nhận xét này có lẽ có thể cho biết các lí do cho niềm tin của tôi rằng các nguyên lí độc đoán hay bảo thủ thường là một sự biểu lộ của thuyết hư vô đạo đức; tức là, của một chủ nghĩa hoài nghi đạo đức cực đoan, của sự ngờ vực con người và khả năng của con người).

Trong khi lí thuyết về các quyền tự nhiên, trong tiến trình lịch sử, thường ủng hộ các tư tưởng bình đẳng chủ nghĩa và nhân đạo, trường phái thực chứng thường ở phe chống đối. Nhưng đây không nhiều hơn một sự tình cờ. Như đã tỏ ra, chủ nghĩa tự nhiên đạo đức có thể được dùng với các ý định rất khác nhau. (Mới đây nó được dùng làm lẩn lộn toàn bộ vấn đề bằng cách quảng cáo các quyền và nghĩa vụ được cho là ‘tự nhiên’ nào đó như ‘các qui luật tự nhiên’). Ngược lại, cũng có các nhà thực chứng nhân đạo và tiến bộ. Vì nếu mọi chuẩn mực đều là tùy tiện, vì sao không khoan dung? Đây là một nỗ lực điển hình để biện minh cho thái độ nhân đạo theo các phương châm thực chứng.

(3) Chủ nghĩa tự nhiên tâm lí học hay tinh thần theo một cách là sự kết hợp của hai quan điểm trước, và nó có thể được giải thích tốt nhất bằng một lí lẽ chống lại tính phiến diện của các quan điểm này. Nhà thực chứng đạo đức là đúng, họ lí lẽ, nếu anh ta nhấn mạnh rằng mọi chuẩn mực đều là qui ước, tức là một sản phẩm của con người, và của xã hội loài người; nhưng anh ta bỏ qua sự thực rằng chúng vì thế là sự biểu lộ bản chất tâm lí học hay tinh thần của con người, và bản chất của xã hội loài người. Người theo thuyết tự nhiên sinh học là đúng trong giả thiết rằng có các mục tiêu hay mục đích nào đó, mà từ đó chúng ta có thể dẫn ra các chuẩn mực tự nhiên; nhưng anh ta bỏ qua sự thực rằng các mục tiêu tự nhiên của chúng ta không nhất thiết là các mục tiêu như sức khỏe, vui thú, thức ăn, nơi ở hay truyền giống. Bản chất con người là, con người, hay chỉ ít một số người, không muốn sống chỉ bằng bánh mì, rằng họ tìm kiếm các mục tiêu cao hơn, các mục tiêu tinh thần. Như thế chúng

ta có thể dẫn các mục tiêu tự nhiên thật sự của con người ra từ bản chất thật riêng của anh ta, bản chất đó mang tính tinh thần, và xã hội. Và hơn nữa, chúng ta có thể dẫn các chuẩn mực tự nhiên của cuộc sống ra từ các mục đích tự nhiên của anh ta.

Lập trường có vẻ hợp lí này, tôi tin, được Plato trình bày đầu tiên, ở đây ông chịu ảnh hưởng của thuyết linh hồn của Socrates, tức là giáo huấn của Socrates cho rằng tinh thần quan trọng hơn xác thịt¹⁵. Sự quyền rũ của nó cho tình cảm của chúng ta không nghi ngờ gì là mạnh hơn rất nhiều so với sự quyền rũ của hai lập trường khác. Tuy vậy nó có thể được kết hợp, giống các lập trường này, với bất cứ quyết định đạo đức nào; với thái độ nhân đạo cũng như với sự sùng bái quyền lực. Vì chúng ta có thể, thí dụ, quyết định coi mọi người như góp phần vào bản chất tinh thần con người này; hay chúng ta có thể khẳng khẳng giống Heraclitus, rằng nhiều người ‘nhồi đầy bụng họ như các con thú’, và vì thế thuộc bản chất thấp kém hơn, và rằng chỉ số ít người được chọn là xứng đáng thuộc cộng đồng tinh thần của con người. Do đó, chủ nghĩa tự nhiên tinh thần được dùng nhiều, đặc biệt bởi Plato, để biện minh cho các đặc quyền tự nhiên của người ‘quý tộc’ hay ‘được chọn’ hay ‘sáng suốt’ hay của ‘lãnh tụ tự nhiên’. (Thái độ của Plato được bàn ở các chương tiếp). Mặt khác nó được các dạng đạo đức học Cơ đốc và nhân đạo khác¹⁶, thí dụ Paine và Kant, dùng để đòi sự công nhận các ‘quyền tự nhiên’ của mọi cá thể con người. Rõ ràng là chủ nghĩa tự nhiên tinh thần có thể được dùng để bảo vệ bất cứ chuẩn mực ‘thực chứng’, tức là chuẩn mực hiện tồn, nào. Vì luôn có thể lí lẽ rằng các chuẩn mực này sẽ không có hiệu lực nếu chúng không biểu lộ các nét tiêu biểu nào đó của bản chất con người. Bằng cách này, chủ nghĩa tự nhiên tinh thần, trong các vấn đề thực tiễn, có thể trở thành một với chủ nghĩa thực chứng, bất chấp sự đối lập truyền thống của chúng. Thực ra, dạng này của chủ nghĩa tự nhiên là rộng và mơ hồ đến mức nó có thể được dùng để bảo vệ bất cứ thứ gì. Chẳng có gì đã từng xảy ra với con người lại không thể được cho là ‘tự nhiên’; vì giả như nếu nó không trong bản chất con người, thì làm sao nó lại xảy ra với con người?

Nhìn lại tổng quan ngắn này, có lẽ chúng ta có thể thấy rõ hai xu hướng chính cản trở sự chấp nhận nhị nguyên luận phê phán. Thứ nhất là xu hướng chung tới nhất nguyên luận¹⁷, tức là, tới việc quy các chuẩn mực về các sự thực. Xu hướng thứ hai nằm sâu hơn, và có lẽ tạo nền tảng cho xu hướng thứ nhất. Nó dựa vào sự sợ hãi của chúng ta về việc thú nhận với chính mình rằng trách nhiệm của các quyết định đạo đức của chúng ta là hoàn toàn của chúng ta và không thể đổ cho bất cứ ai khác; không

cho Thượng Đế, cũng chẳng cho tự nhiên, không cho xã hội, cũng chẳng cho lịch sử. Tất cả các lí thuyết đạo đức này cố tìm ra ai đó, hay có lẽ lí lẽ nào đó, để nhận gánh nặng cho chúng ta¹⁸. Nhưng chúng ta không thể lẩn khỏi trách nhiệm này. Chúng ta chỉ lừa dối mình nếu chúng ta không nhận ra điều đơn giản này.

VI

Bây giờ chúng ta quay sang phân tích chi tiết hơn chủ nghĩa tự nhiên của Plato và quan hệ của nó với chủ nghĩa lịch sử của ông. Tất nhiên, Plato không luôn dùng thuật ngữ '*nature*: tự nhiên, bản chất' theo cùng nghĩa. Ý nghĩa quan trọng nhất mà ông gán cho nó, tôi tin, thực tế đồng nhất với ý nghĩa ông gán cho thuật ngữ '*bản chất: essence*'. Cách dùng này của từ '*bản chất: nature*' vẫn tồn tại giữa các nhà bản chất luận ngay cả ngày nay; họ nói, thí dụ, về bản chất của toán học, hay về bản chất của suy diễn quy nạp, hay về '*bản chất của hạnh phúc và khổ cực*'¹⁹. Khi được Plato dùng theo cách này, '*bản chất*' có nghĩa gần cùng như '*Hình thức*' hay '*Ý niệm*'; vì Hình thức hay Ý niệm của một thứ, như được chỉ ra ở trước, cũng là bản chất (*essence*) của nó. Sự khác biệt chủ yếu giữa bản chất (*nature*) và Hình thức hay Ý niệm là thế này. Hình thức hay Ý niệm của một thứ có thể cảm nhận được, như ta đã thấy, không phải trong thứ đó, mà tách biệt khỏi nó, là tổ tiên nó, ông tổ của nó; nhưng Hình thức này hay cha của nó truyền cái gì đó cho các thứ có thể cảm nhận được, cho con hay dòng giống nó, cụ thể là bản chất của chúng. '*Bản chất*' này như thế là tính chất bẩm sinh hay gốc của một sự vật, và trong chừng mực, là bản chất vốn có của nó; nó là năng lực hay tâm tính gốc của một sự vật, và nó xác định các tính chất của nó mà chúng là cơ sở cho sự giống nhau của nó, hay của sự tham dự bẩm sinh của nó, Hình thức hay Ý niệm của nó.

'Tự nhiên', do đó, là cái bẩm sinh hay gốc hay thiêng liêng trong một sự vật, trong khi '*nhân tạo*' là cái muộn hơn đã bị con người làm thay đổi hay thêm vào hay áp đặt, thông qua sự cưỡng bức từ bên ngoài. Plato thường xuyên nhấn mạnh rằng tất cả mọi sản phẩm '*nghệ thuật*' của con người nhiều nhất chỉ là các bản sao của các thứ '*tự nhiên*' có thể cảm nhận được. Nhưng vì các thứ này đến lượt chúng lại chỉ là các bản sao của các Hình thức hay Ý niệm siêu phàm, các sản phẩm nghệ thuật chỉ là các bản sao của các bản sao, hai lần xa thực tế, và vì vậy ít tốt hơn, ít thực tế hơn, và ít thật hơn²⁰ so với ngay cả các thứ (tự nhiên) luôn thay đổi. Chúng ta thấy từ điều này rằng Plato đồng ý với Antiphon²¹ ít nhất ở

một điểm, cụ thể là ở giả thiết rằng sự đối lập giữa tự nhiên và qui ước hay nghệ thuật tương ứng với sự đối lập giữa sự thật và sự nói dối, giữa thực tại và vẻ bề ngoài, giữa các thứ sơ cấp hay gốc với các thứ thứ cấp hay nhân tạo, và với sự đối lập giữa các đối tượng của tri thức duy lí và các đối tượng của ý kiến hão huyền. Sự đối lập cũng tương ứng, theo Plato, với sự đối lập giữa ‘con của tài nghệ siêu phàm’ hay ‘các sản phẩm nghệ thuật’, và ‘cái con người làm ra từ chúng, tức là các sản phẩm nghệ thuật của con người’²². Tất cả các thứ mà giá trị nội tại của nó Plato muốn nhấn mạnh vì thế ông cho là tự nhiên đối lập với nhân tạo. Như vậy ông khẳng định trong *Laws* rằng linh hồn phải được coi là có trước tất cả các thứ vật chất, và rằng nó vì thế phải được nói là tồn tại bởi tự nhiên: ‘Gần như mọi người...đều không biết về quyền lực của linh hồn, và đặc biệt về nguồn gốc của nó. Họ không biết rằng nó là trong số các thứ đầu tiên, và có trước mọi thể xác...Trong sử dụng từ “tự nhiên” ta muốn mô tả các thứ được tạo ra đầu tiên; nhưng nếu hoá ra là linh hồn là cái có trước mọi thứ khác (và không phải, có lẽ, lửa hay không khí), ... thì linh hồn, vượt xa tất cả các thứ khác, có thể được khẳng định là tồn tại bởi tự nhiên, theo nghĩa thật nhất của từ’.²³ (Ở đây Plato tái khẳng định lí thuyết cũ của ông cho rằng linh hồn là giống với các Hình thức hay Ý niệm hơn là với thể xác; một lí thuyết cũng là cơ sở của học thuyết của ông về tính bất tử).

Nhưng Plato không chỉ dạy rằng linh hồn có trước các thứ khác và vì thế tồn tại ‘bởi tự nhiên’; ông sử dụng từ ‘tự nhiên: *nature*’, nếu áp dụng cho con người, cũng thường như tên cho các quyền năng tinh thần hay năng khiếu hay tài năng tự nhiên, như thế chúng ta có thể nói là ‘bản chất: *nature*’ của con người chẳng khác gì ‘linh hồn’ của anh ta; đó là nguyên lí thiêng liêng mà theo đó anh ta tham gia vào Hình thức hay Ý niệm, vào tổ tiên thiêng liêng của dòng giống anh ta. Và từ ‘dòng giống’, lại, thường được dùng theo nghĩa rất giống. Vì một ‘dòng giống’ được hợp nhất bởi việc là con của cùng tổ tiên, nó cũng phải hợp nhất bởi một bản chất chung. Như vậy các từ ‘bản chất’ và ‘dòng giống’ thường được Plato dùng như các từ đồng nghĩa, thí dụ, khi ông nói về ‘dòng giống của các triết gia’ và của những người có ‘bản chất triết học’; cho nên cả hai từ này là gần giống với các từ ‘bản chất: *essence*’ và ‘linh hồn’.

Lí thuyết của Plato về ‘bản chất’ mở ra một cách tiếp cận khác cho phương pháp luận lịch sử chủ nghĩa của ông. Vì dường như nhiệm vụ của khoa học nói chung là khảo sát bản chất thật của các đối tượng của nó, nhiệm vụ của một khoa học xã hội hay chính trị là khảo sát bản chất của xã hội loài người, và của nhà nước. Song bản chất của một sự vật, theo

Plato, là nguồn gốc của nó; hay ít nhất được xác định bởi nguồn gốc của nó. Như thế phương pháp của bất cứ khoa học nào sẽ là nghiên cứu nguồn gốc của các thứ ('nguyên nhân' của chúng). Nguyên lí này, khi áp dụng cho khoa học về xã hội và chính trị, dẫn đến đòi hỏi là nguồn gốc của xã hội và nhà nước phải được khảo sát. Lịch sử vì thế không được nghiên cứu vì bản thân nó mà để phục vụ như là phương pháp của các khoa học xã hội. *Đây là phương pháp luận lịch sử chủ nghĩa.*

Bản chất của xã hội loài người, của nhà nước là gì? Theo các phương pháp lịch sử chủ nghĩa, câu hỏi cơ bản này về xã hội học phải được trình bày lại thế này: nguồn gốc của xã hội và của nhà nước là gì? Câu trả lời do Plato đưa ra trong *Republic* cũng như trong *Laws*²⁴, thống nhất với lập trường được mô tả ở trên như chủ nghĩa tự nhiên tinh thần. Nguồn gốc của xã hội là một quy ước, một *khế ước xã hội*. Nhưng không chỉ là thế; đúng hơn, nó là một quy ước tự nhiên, tức là một quy ước dựa vào bản chất con người, và chính xác hơn, vào bản chất xã hội của con người.

Bản chất xã hội của con người có nguồn gốc ở *sự không hoàn hảo của cá nhân con người*. Đối lập với Socrates²⁵, Plato dạy rằng cá nhân con người không thể tự túc, do các hạn chế cố hữu trong bản chất con người. Mặc dù Plato khẳng định rằng có các mức độ rất khác nhau về sự hoàn hảo của con người, hoá ra là ngay cả tương đối rất ít người hoàn hảo vẫn phụ thuộc vào những người khác (ít hoàn hảo hơn); nếu không vì bất cứ gì khác, thì vì công việc bản thủ, công việc chân tay do họ làm²⁶. Theo cách này, ngay cả 'những người hiếm và ít gặp' đến gần sự hoàn hảo cũng phụ thuộc vào xã hội, vào nhà nước. Họ có thể đạt sự hoàn hảo chỉ thông qua nhà nước và trong nhà nước; nhà nước hoàn hảo phải đưa ra cho họ 'môi trường xã hội' thích hợp, mà không có nó họ hẳn dần trở thành thối nát và tha hoá. Nhà nước vì thế phải được đặt cao hơn cá nhân vì chỉ có nhà nước có thể là tự cung cấp ('tự túc'), hoàn hảo, và có khả năng bù lại sự bất hoàn hảo tất yếu của cá nhân.

Xã hội và cá nhân như vậy phụ thuộc lẫn nhau. Mỗi cái có được sự tồn tại của mình nhờ cái kia. Xã hội có được sự tồn tại của nó nhờ vào bản chất con người, và đặc biệt nhờ sự thiếu tự túc của nó; và cá nhân có được sự tồn tại của mình nhờ vào xã hội, vì cá nhân không tự túc được. Nhưng trong phạm vi mối quan hệ phụ thuộc lẫn nhau này, tính ưu việt của nhà nước trên cá nhân thể hiện ra theo các cách khác nhau; thí dụ, ở sự thực rằng mầm mống của sự suy tàn và chia rẽ của một nhà nước hoàn hảo không xuất hiện ở bản thân nhà nước, mà đúng hơn ở các cá nhân của nó; nó bèn rẽ vào sự bất hoàn hảo của linh hồn con người, của bản chất con người; hay chính xác hơn, vào sự thực rằng dòng giống con

người có khả năng tha hoá. Về điểm này, nguồn gốc của sự suy tàn chính trị, và sự phụ thuộc của nó vào sự tha hoá của bản chất con người, tôi sẽ quay lại ngay; nhưng đầu tiên tôi muốn đưa ra vài nhận xét về một vài đặc trưng của xã hội học của Plato, đặc biệt về phiên bản của ông về lý thuyết khế ước xã hội, và về quan điểm của ông về xã hội như một siêu-cá nhân, tức là phiên bản của ông về lý thuyết sinh học hay hữu cơ của nhà nước.

Liệu Protagoras là người đầu tiên đề xuất một lý thuyết cho rằng các luật bắt nguồn từ một khế ước xã hội, hay liệu Lycophron (lý thuyết của ông sẽ được thảo luận ở chương tiếp) là người đầu tiên làm vậy, là không chắc chắn. Trong mọi trường hợp, ý tưởng quan hệ mật thiết với thuyết quy ước của Protagoras. Sự thực rằng Plato chú ý kết hợp các ý tưởng quy ước luận nào đó, và ngay cả phiên bản của lý thuyết khế ước, với chủ nghĩa tự nhiên của ông, bản thân nó là một chỉ báo rằng thuyết quy ước ở dạng gốc của nó đã không kiên định rằng các luật là hoàn toàn tùy tiện; và những nhận xét của Plato về Protagoras xác nhận điều này²⁷. Plato đã có ý thức đến đâu về một yếu tố quy ước luận trong phiên bản của ông về chủ nghĩa tự nhiên có thể thấy từ một đoạn trong *Laws*. Ở đó Plato cho một danh mục các nguyên lý khác nhau mà trên đó uy quyền chính trị có thể dựa vào, nhắc đến chủ nghĩa tự nhiên sinh học của Pindar (xem ở trên), tức là ‘nguyên lý cho rằng kẻ mạnh hơn thống trị và kẻ yếu hơn bị trị’, mà ông mô tả như một nguyên lý ‘phù hợp với tự nhiên, như thi sĩ Pandar xứ Theban một lần đã phát biểu’. Plato tương phản nguyên lý này với một nguyên lý khác mà ông kiến nghị bằng cách chứng tỏ rằng nó kết hợp thuyết quy ước với chủ nghĩa tự nhiên: ‘Nhưng cũng có một...đòi hỏi cái là nguyên lý vĩ đại nhất, cụ thể là, người sáng suốt sẽ lãnh đạo và thống trị, và kẻ ngu dốt sẽ đi theo; và điều này, O Pindar, thi sĩ sáng suốt nhất trong các nhà thơ, chắc chắn không trái ngược với tự nhiên, mà phù hợp với tự nhiên; vì cái nó đòi hỏi không phải là sự cưỡng bức bên ngoài mà là chủ quyền tự nhiên thật sự của một luật dựa trên sự ưng thuận chung’.²⁸

Trong *Republic* ta thấy các yếu tố của lý thuyết khế ước quy ước luận được kết hợp theo cách tương tự với các yếu tố của chủ nghĩa tự nhiên (và thuyết vị lợi). ‘Thành phố hình thành’, ta nghe ở đó, ‘vì ta không tự túc;... hay có nguồn gốc khác của sự định cư ở các thành phố?...người ta tập hợp vào một khu định cư nhiều...người giúp đỡ, vì họ cần nhiều thứ... Và khi chia sẻ hàng hoá của họ với nhau, kẻ thì cho, người khác cùng hưởng, không phải mỗi người kì vọng theo cách này để đẩy mạnh lợi ích riêng của mình?’²⁹ Như thế dân cư tụ họp để cho mỗi người có thể

đẩy mạnh lợi ích riêng của mình; đó là một yếu tố của lí thuyết khế ước. Nhưng đứng sau điều này là sự thực rằng họ không tự túc, một sự thực về bản chất con người; đó là một yếu tố của chủ nghĩa tự nhiên. Và yếu tố này được phát triển hơn nữa. “Do bản chất, không hai người nào trong chúng ta là hoàn toàn giống nhau. Mỗi người có bản tính riêng biệt, người thì hợp với một loại việc và người khác...Tốt hơn là một người nên làm nhiều nghề hay chỉ nên làm một nghề?... Chắc chắn, sẽ sản xuất được nhiều hơn và tốt hơn và dễ hơn nếu mỗi người chỉ làm một nghề, phù hợp với năng khiếu tự nhiên của anh ta’.

Theo cách này, nguyên lí kinh tế về phân công lao động được đưa vào (nhắc chúng ta về nét tương tự giữa chủ nghĩa lịch sử của Plato và diễn giải duy vật của lịch sử). Nhưng nguyên lí này ở đây dựa vào một yếu tố của chủ nghĩa tự nhiên sinh học, cụ thể, vào sự bất bình đẳng tự nhiên của con người. Thoạt đầu, ý tưởng này được đưa ra một cách kín đáo, và, có thể nói, một cách vô tội. Nhưng chúng ta sẽ thấy ở chương tiếp rằng nó có các hệ quả có ảnh hưởng sâu rộng; quả thực, sự phân công lao động quan trọng duy nhất hoá ra là sự phân công giữa những người cai trị và những kẻ bị trị, được cho là dựa vào sự bất bình đẳng tự nhiên của các ông chủ và nô lệ, của người thông thái và kẻ ngu đần.

Chúng ta đã thấy có một yếu tố đáng kể của thuyết quy ước cũng như của chủ nghĩa tự nhiên sinh học trong lập trường của Plato; một nhận xét không ngạc nhiên khi chúng ta lưu ý rằng lập trường này, về tổng thể, là lập trường của chủ nghĩa tự nhiên tinh thần mà, do tính mập mờ của nó, dễ dàng cho phép tất cả những kết hợp như vậy. Phiên bản tinh thần này của chủ nghĩa tự nhiên có lẽ được trình bày hay nhất trong *Laws*. ‘Con người nói’, Plato diễn đạt, ‘rằng các thứ vĩ đại nhất và đẹp nhất là tự nhiên...và các thứ kém hơn là nhân tạo’. Cho đến đây ông đồng ý; nhưng sau đó ông tấn công các nhà duy vật những người nói ‘rằng lửa và nước, và đất và không khí, tất cả đều tồn tại do tự nhiên...và rằng tất cả các luật chuẩn tắc là hoàn toàn trái tự nhiên và nhân tạo và dựa vào mê tín không đúng’. Chống lại quan điểm này, đầu tiên ông chứng tỏ, rằng không phải thể xác cũng chẳng phải các yếu tố, mà là linh hồn là cái ‘tồn tại do tự nhiên’,³⁰ một cách thật sự (tôi đã trích đoạn này ở trên); và từ đây ông kết luận rằng trật tự, và luật, cũng phải do tự nhiên, vì chúng bắt nguồn từ linh hồn: ‘Nếu linh hồn là bề trên thể xác, thì các thứ phụ thuộc vào linh hồn’ (tức là chất tinh thần) ‘cũng là bề trên các thứ phụ thuộc vào thể xác... Và linh hồn ra lệnh và điều khiển mọi thứ’. Điều này tạo nền tảng cho học thuyết rằng ‘các luật và các thể chế có mục đích tồn tại do tự nhiên, và không phải do bất cứ thứ gì thấp hơn tự nhiên, vì chúng có

nguồn gốc lí trí và tư duy đúng'. Đây là một phát biểu rõ ràng về chủ nghĩa tự nhiên tinh thần; và nó cũng được kết hợp với niềm tin thực chứng loại bảo thủ: 'pháp luật chín chắn và thận trọng sẽ thấy một sự giúp đỡ hùng mạnh vì các luật sẽ vẫn không thay đổi một khi chúng được đặt ra bằng văn tự'.

Từ tất cả điều này có thể thấy rằng các lí lẽ được dẫn ra từ chủ nghĩa tự nhiên tinh thần của Plato là hoàn toàn không có khả năng giúp trả lời bất cứ câu hỏi nào có thể nảy sinh liên quan đến tính chất 'đúng' hay 'tự nhiên' của bất cứ luật cá biệt nào. Chủ nghĩa tự nhiên tinh thần là quá mơ hồ để áp dụng cho bất kể vấn đề thực tiễn nào. Nó không thể làm mấy ngoài cung cấp một số lí lẽ chung để ủng hộ chủ nghĩa bảo thủ. Trên thực tiễn, mọi thứ được phó mặc cho sự sáng suốt của nhà lập pháp vĩ đại (triết gia giống thần, mà bức hoạ của người ấy, đặc biệt trong *Laws*, rõ ràng là bức chân dung tự hoạ; xem cả chương 8). Tuy vậy, ngược với chủ nghĩa tự nhiên tinh thần của ông, lí thuyết về sự phụ thuộc lẫn nhau của xã hội và cá nhân của Plato cung cấp các kết quả cụ thể hơn; và chủ nghĩa tự nhiên sinh học phản bình đẳng của ông cũng vậy.

VII

Đã biểu lộ ở trên rằng vì sự tự túc của nó, nhà nước lí tưởng hiện ra với Plato như cá nhân hoàn hảo, và công dân cá nhân, do đó, là một bản sao bất hoàn hảo của nhà nước. Quan điểm này là cái làm cho nhà nước là một loại siêu cơ thể hay Leviathan đưa cái gọi là lí thuyết hữu cơ hay sinh học về nhà nước vào phương tây. Nguyên lí của lí thuyết này được phê phán muộn hơn.³¹ Ở đây đầu tiên tôi muốn lưu ý đến sự thực là Plato không bảo vệ lí thuyết này, và thực ra hầu như không trình bày nó một cách tường minh. Nhưng nó được ngụ ý đủ rõ; thực tế là, sự tương tự cơ bản giữa nhà nước và cá nhân con người là một trong các chủ đề tiêu chuẩn của *Republic*. Đáng nói đến, trong mối quan hệ này, rằng sự tương tự dùng để giúp cho phân tích cá nhân hơn là phân tích nhà nước. Ta có lẽ có thể bảo vệ quan điểm là Plato (có lẽ chịu ảnh hưởng của Alcmaeon) không kiến nghị một lí thuyết sinh học về nhà nước mà là một lí thuyết chính trị về cá nhân con người³². Quan điểm này, tôi nghĩ, hoàn toàn phù hợp với học thuyết của ông rằng cá nhân là thấp hơn nhà nước, và là một loại bản sao bất hoàn hảo của nó. Chính ở chỗ trong đó Plato giới thiệu phép tương tự cơ bản của ông, nó được dùng theo cách này; tức là, như một phương pháp giải thích và làm sáng tỏ cá nhân. Thành phố, được nói, là lớn hơn cá nhân, và vì thế dễ khảo sát hơn. Plato cho đây là lí do

của ông đề gợi ý rằng ‘chúng ta phải bắt đầu sự điều tra của mình’ (cụ thể là, điều tra bản chất của công lý) ‘ở thành phố, và sau đó tiếp tục ở cá nhân, luôn luôn theo dõi các điểm giống nhau... Có thể chúng ta không kì vọng bằng cách này để thấy dễ hơn cái chúng ta tìm kiếm?’

Từ cách ông giới thiệu nó, chúng ta có thể thấy rằng Plato (và có lẽ các độc giả của ông) coi sự tương tự cơ bản của ông là dĩ nhiên. Đây có thể là một triệu chứng về hoài cổ, về một nỗi khát khao cho một nhà nước thống nhất và hài hoà, ‘hữu cơ’: cho một xã hội loại nguyên thuỷ hơn. (Xem chương 10). Nhà nước đô thị nên vẫn nhỏ, ông nói, và chỉ tăng chừng nào sự tăng lên không gây nguy hiểm cho sự thống nhất của nó. Toàn bộ thành phố, do bản chất của nó, phải là một, và không phải là nhiều.³³ Plato như vậy nhấn mạnh ‘đơn tính: *oneness*’ hay cá tính của thành phố của ông. Nhưng ông cũng nhấn mạnh ‘đa tính: *manyness*’ của cá nhân con người. Trong phân tích của ông về linh hồn riêng lẻ, và sự phân chia nó thành ba phần, lí trí, nghị lực, và các bản năng thú vật, tương ứng với ba giai cấp của nhà nước của ông, những người bảo vệ, các chiến binh, và những người lao động (những người vẫn tiếp tục ‘nhồi đầy bụng giống các con thú’, như Heraclitus đã nói), Plato đi xa đến mức đối lập các phần này với nhau cứ giả như chúng là ‘các cá nhân riêng biệt và mâu thuẫn nhau’³⁴. ‘Như vậy chúng ta được bảo’, Grote nói, ‘rằng dù cho con người bề ngoài là Một, thực tế anh ta là Nhiều... mặc dù Quốc gia [*Commonwealth*] về bề ngoài là Nhiều, thực tế nó là Một’. Rõ ràng điều này tương ứng với đặc tính Lí tưởng của nhà nước mà cá nhân là một loại bản sao không hoàn hảo. Một sự nhấn mạnh như vậy đến đơn tính và tính trọn vẹn - đặc biệt của nhà nước; hay có lẽ của thế giới – có thể được mô tả là ‘chính thể luận’. Chính thể luận của Plato, tôi tin, có quan hệ mật thiết với chủ nghĩa tập thể bộ lạc được nhắc tới ở các chương trước. Plato khao khát sự thống nhất đã mất của đời sống bộ lạc. Một cuộc sống thay đổi, ở giữa một cuộc cách mạng xã hội, tỏ ra là hư ảo đối với ông. Chỉ có cái toàn thể ổn định, tập thể vĩnh cửu, là có tính xác thực, chứ không phải các cá nhân qua đi. Là ‘tự nhiên’ với cá nhân để phục vụ cái toàn thể, cái không chỉ là tập hợp các cá nhân, mà là một đơn vị ‘tự nhiên’ thuộc trật tự cao hơn.

Plato cho nhiều mô tả xã hội học tuyệt vời về phương thức ‘tự nhiên’ này, tức là bộ lạc và tập thể, của đời sống xã hội: ‘Luật’, ông viết trong *Republic*, ‘... được thiết kế để dẫn đến sự thịnh vượng của quốc gia như một tổng thể, làm cho các công dân khóp vào một đơn vị, bằng cả thuyết phục và vũ lực. Nó làm cho họ chia sẻ bất cứ lợi ích nào mà mỗi trong số họ có thể đóng góp cho cộng đồng. Và trên thực tế luật là cái tạo cho các

chính khách có tâm trạng đúng; không phải cho mục đích để họ buông lỏng, sao cho mỗi người có thể đi đường riêng của mình, mà là nhằm sử dụng tất cả họ để gắn kết thành phố lại với nhau'.³⁵ Rằng có một tính thẩm mỹ xúc cảm trong chính thể luận này, một sự khát khao cho cái đẹp, có thể thấy, thí dụ, từ một nhận xét trong *Laws*: 'Mọi nghệ sĩ...thể hiện cái thành phần vì lợi ích của cái toàn thể, và không phải cái toàn thể vì lợi ích của cái thành phần'. Ở cùng chỗ, chúng ta cũng tìm thấy một sự trình bày đúng là cổ điển của chính thể luận chính trị: 'Mi được tạo ra vì lợi ích của cái toàn thể, và không phải cái toàn thể vì lợi ích của mi'. Trong phạm vi cái toàn thể này, các cá nhân khác nhau, và các nhóm cá nhân, với tính bất bình đẳng của họ, phải thực hiện các dịch vụ cụ thể và rất không bình đẳng của họ.

Tất cả điều này biểu lộ rằng lí thuyết của Plato là một dạng của lí thuyết hữu cơ về nhà nước, cho dù ông không phải đôi khi nói về nhà nước như một cơ thể. Nhưng vì ông đã làm điều này, không còn nghi ngờ gì rằng ông phải được mô tả như một người ủng hộ, hay đúng hơn, một trong những người sáng tạo ra lí thuyết này. Phiên bản của ông về lí thuyết này có thể được đặc trưng như một lí thuyết nhân cách hay tâm lý học, vì ông mô tả nhà nước không theo cách chung như giống với cơ thể nào đó hay cơ thể khác, mà tương tự như cá nhân con người, và đặc biệt hơn như linh hồn con người. Đặc biệt bệnh tật của nhà nước, sự tan rã của sự thống nhất của nó, tương ứng với bệnh của linh hồn con người, của bản chất con người. Thực ra, bệnh của nhà nước không chỉ tương quan với, mà được tạo ra trực tiếp bởi, sự thoái nát của bản chất con người, đặc biệt hơn của các thành viên của giai cấp thống trị. Mỗi giai đoạn đơn nhất của các giai đoạn diễn hình trong sự suy đồi của nhà nước là do một giai đoạn tương ứng trong sự suy đồi của linh hồn con người, của bản chất con người, của dòng giống con người, gây ra. Và vì sự suy đồi đạo đức này được diễn giải như dựa vào sự suy đồi dòng giống, ta có thể nói rằng yếu tố sinh học trong chủ nghĩa tự nhiên của Plato hoá ra, cuối cùng, có phần quan trọng nhất trong nền móng của chủ nghĩa lịch sử của ông. Vì lịch sử của sự suy sụp của nhà nước đầu tiên hay hoàn hảo chẳng là gì mà là lịch sử của sự suy đồi sinh học của dòng giống người.

VIII

Đã được nhắc tới ở chương trước rằng vấn đề khởi đầu của thay đổi và suy tàn là một trong những khó khăn của lí thuyết lịch sử chủ nghĩa của Plato về xã hội. Thứ nhất, quốc gia đô thị tự nhiên và hoàn hảo, không

thể được giả sử để mang trong bản thân nó mầm mống của sự tan rã, ‘vì một thành phố mang trong bản thân mình mầm mống của sự tan rã thì chính vì lí do ấy là không hoàn hảo’³⁶. Plato cố khắc phục khó khăn này bằng cách đổ lỗi cho qui luật tiến hoá suy đồi lịch sử, sinh học, và có lẽ thậm chí vũ trụ học, có hiệu lực phổ quát của ông, hơn là cho sự thành lập thành phố cụ thể đầu tiên hay hoàn hảo³⁷: ‘Mọi thứ được tạo ra phải suy tàn’. Nhưng lí thuyết tổng quát này không cho một lời giải hoàn toàn thoả mãn, vì nó không giải thích vì sao ngay cả một nhà nước đủ hoàn hảo lại không thể thoát khỏi luật suy tàn. Và quả thực, Plato ám chỉ rằng sự suy tàn lịch sử có thể đã tránh được³⁸, giả như các nhà cai trị của nhà nước đầu tiên hay tự nhiên đã là các triết gia lành nghề. Nhưng họ đã không. Họ đã không được đào tạo (như ông đòi hỏi rằng các nhà cai trị của thành phố thiên đường của ông phải được đào tạo) về toán học và phép biện chứng; và để tránh suy đồi, họ cần phải được truyền cho các điều bí ẩn cao hơn của thuyết ưu sinh, của khoa học về ‘giữ thuần chủng của những người bảo vệ’, và của việc tránh hoà trộn kim loại quý trong tĩnh mạch của họ với kim loại thường của những người lao động. Nhưng những điều bí ẩn cao hơn này là khó để khám phá. Plato phân biệt rõ rệt, trong các lĩnh vực toán học, âm học, và thiên văn học, giữa ý kiến đơn thuần (hảo huyền) bị kinh nghiệm làm nhơ bẩn, và không thể đạt tính chính xác, và nói chung ở mức thấp, với tri thức duy lí thuần khiết, thoát được kinh nghiệm giác quan và chính xác. Sự phân biệt này ông áp dụng cho cả lĩnh vực của thuyết ưu sinh. Nghệ thuật kinh nghiệm đơn thuần về gây giống không thể là chính xác, tức là nó không thể giữ cho dòng giống hoàn toàn thuần khiết. Điều này giải thích sự suy đồi của thành phố ban đầu cái là rất tốt, tức là rất giống Hình thức hay Ý niệm của nó, rằng ‘một thành phố được thành lập như vậy khó có thể bị lung lay’. ‘Nhưng điều này’, Plato tiếp tục, ‘là cách nó tan rã’, và ông tiếp tục phác hoạ lí thuyết của mình về gây giống, về Con Số, và về sự Suy Đồi của Con Người.

Mọi thực vật và động vật, ông bảo chúng ta, phải được gây giống theo các giai đoạn thời gian xác định, nếu muốn tránh sự vô sinh và thoái hoá. Hiểu biết nào đó về các giai đoạn này, liên quan đến độ dài đời sống của loài, sẽ sẵn có cho các nhà cai trị của nhà nước tốt nhất, và họ sẽ sử dụng nó cho gây giống chủng tộc chủ nhân. Tuy vậy, nó sẽ không là hiểu biết duy lí mà chỉ là hiểu biết kinh nghiệm; nó sẽ là ‘*tính toán với sự giúp đỡ của (hay dựa vào) tri giác*’ (so với trích dẫn tiếp). Song như chúng ta vừa thấy, tri giác và kinh nghiệm chẳng bao giờ có thể chính xác và tin cậy, vì đối tượng của nó không phải là các Hình thức hay Ý niệm thuần khiết, mà là thế giới của các sự vật luôn thay đổi; và vì những người bảo vệ

không có sẵn loại hiểu biết tốt hơn, không thể giữ nòi giống thuần khiết, và sự thoái hoá chủng tộc phải lên vào. Đây là cách Plato giải thích vấn đề: ‘Liên quan đến chủng tộc riêng của mi’ (tức là chủng tộc người, đối lập với động vật), ‘các nhà cai trị thành phố, những người mà mi đã đào tạo, có thể đủ khôn ngoan; nhưng vì họ dùng tính toán với sự trợ giúp của trí giác, tình cờ họ sẽ không tìm ra được cách để có được con tốt, hay chẳng được gì cả’. Thiếu một phương pháp³⁹ duy lí thuần khiết, ‘họ sẽ làm hỏng, và một ngày nào đó họ sẽ sinh ra những đứa con theo cách sai’. Trong phần tiếp theo, Plato nói bóng gió, một cách khá bí ẩn, rằng bây giờ có một cách để tránh điều này thông qua khám phá ra một khoa học lí trí và toán học thuần túy, khoa học nắm chìa khoá cho luật gốc của thuyết ưu sinh cao hơn ở ‘Số Plato’ (con số xác định Thời Kỳ Thật của loài người). Nhưng vì những người bảo vệ thời xa xưa đã không biết đến phép thần bí-số Pythagoras, và với nó, đến chìa khoá này đối với hiểu biết cao hơn về gây giống, khác đi thì nhà nước tự nhiên hoàn hảo không thể tránh khỏi suy tàn. Sau khi tiết lộ một phần bí mật của Số thần bí của ông, Plato tiếp tục: ‘Số... này là chủ trên các dòng dõi tốt hơn hay tồi hơn; và mỗi khi những người bảo vệ này của mi – những người không biết các vấn đề này - kết hôn cô dâu và chú rể theo cách sai⁴⁰, những đứa con sẽ chẳng có bản chất tốt cũng không có vận may. Ngay cả đứa giỏi nhất trong số chúng... sẽ tỏ ra không xứng đáng khi kế tục quyền lực của cha chúng; và ngay khi chúng là những người bảo vệ, chúng sẽ không còn nghe chúng ta nữa’ - tức là, về các vấn đề giáo dục âm nhạc và thể dục, và, như Plato đặc biệt nhấn mạnh, về giám sát gây giống. ‘Vì thế những người cai trị sẽ được chỉ định, những người không hoàn toàn hợp với nhiệm vụ của họ như những người bảo vệ; cụ thể để theo dõi, và kiểm tra, các kim loại trong chủng tộc (là các chủng tộc của Hesiod cũng như của mi), vàng và bạc và đồng thiếc và sắt. Như thế sắt sẽ trộn lẫn với bạc và đồng thiếc với vàng và từ hỗn hợp này Sự Biến Đổi sinh ra và Sự Không Đồng vô lí; và mỗi khi các thứ này sinh ra chúng sẽ gây ra Xung Đột và Sự Thù địch. Và đây là cách mà chúng ta phải mô tả tổ tiên và dòng dõi của Mọi Bất Đồng, một khi nó nảy sinh’.

Đây là câu chuyện của Plato về Con Số và về sự Suy Đồi của Con Người. Nó là cơ sở của xã hội học lịch sử chủ nghĩa của ông, đặc biệt của qui luật cơ bản của ông về các cuộc cách mạng xã hội được thảo luận ở chương trước.⁴¹ Vì sự thoái hoá dòng giống giải thích nguồn gốc của sự chia rẽ trong giai cấp thống trị, và với nó, nguồn gốc của mọi diễn tiến lịch sử. Sự không thống nhất bên trong của bản chất con người, sự phân li của linh hồn, dẫn tới sự phân li của giai cấp thống trị. Và như với

Heraclitus, chiến tranh, chiến tranh giai cấp, là cha và người thúc đẩy của mọi sự thay đổi, và của lịch sử loài người, cái chẳng là gì khác mà là lịch sử của sự tan vỡ của xã hội. Chúng ta thấy rằng chủ nghĩa lịch sử duy tâm của Plato rốt cuộc không dựa vào cơ sở tinh thần mà dựa vào cơ sở sinh học; nó dựa vào một loại siêu-sinh học⁴² về chủng tộc loài người. Plato không chỉ là một người theo chủ nghĩa tự nhiên đề nghị một lí thuyết sinh học về nhà nước, ông cũng là người đầu tiên kiến nghị một lí thuyết sinh học và chủng tộc về động học xã hội, về lịch sử chính trị. ‘Số Plato’, Adam⁴³ nói, ‘như thế là khung cảnh trong đó “Triết học về Lịch sử” của Plato được trình bày’.

Tôi nghĩ, thích hợp để kết thúc phác hoạ này về xã hội học mô tả của Plato với một tóm tắt và một đánh giá.

Plato đã thành công tái dựng một xã hội bộ lạc và tập thể chủ nghĩa ở Hy Lạp buổi ban đầu, giống như xã hội Sparta, thật đến kinh ngạc, tuy tất nhiên hơi lí tưởng hoá. Một phân tích các lực lượng, đặc biệt các lực lượng kinh tế, đe dọa sự ổn định của một xã hội như vậy, cho phép ông mô tả chính sách chung cũng như các thể chế xã hội cần thiết để ngưng nó lại. Và, hơn nữa, ông tái dựng một cách hợp lí sự phát triển kinh tế và lịch sử của các quốc gia-đô thị Hy Lạp.

Các thành tựu này bị sự căm ghét xã hội, trong đó ông sống, và tình yêu lãng mạn của ông với dạng bộ lạc cổ xưa của đời sống xã hội, làm cho suy yếu. Thái độ này là cái dẫn ông đến trình bày một qui luật không thể thay đổi được về diễn tiến lịch sử, cụ thể là, qui luật chung về thoái hoá hay suy tàn. Và cùng thái độ đó cũng chịu trách nhiệm về các yếu tố phi lí, kì quái, và lãng mạn trong phân tích mặt khác rất tuyệt vời của ông. Mặt khác, chính mối quan tâm cá nhân của ông và tính thiên vị của ông là những cái đã làm cho con mắt ông sắc sảo và như vậy làm cho các thành tựu của ông là có thể. Ông dẫn lí thuyết lịch sử chủ nghĩa của mình ra từ học thuyết triết học kì quái của ông cho rằng thế giới hữu hình thay đổi chỉ là một bản sao đang suy tàn của một thế giới vô hình không thay đổi. Nhưng nỗ lực khéo léo này, để kết hợp một chủ nghĩa bi quan lịch sử chủ nghĩa với một chủ nghĩa lạc quan bản thể học, dẫn tới những khó khăn, khi được trau chuốt. Những khó khăn này buộc ông chấp nhận một chủ nghĩa tự nhiên sinh học, dẫn (cùng với ‘thuyết tâm lí luận: *psychologism*’⁴⁴, tức là lí thuyết cho rằng xã hội phụ thuộc vào ‘bản chất con người’ của các thành viên của nó) đến chủ nghĩa thần bí và mê tín, lên đến đỉnh điểm ở lí thuyết toán học giả-duy lí về gây giống. Chúng thậm chí gây nguy hiểm cho tính thống nhất uy nghi của toà lâu đài lí thuyết của ông.

IX

Nhìn lại toà lâu đài này, chúng ta có thể xem ngắn gọn sơ đồ mặt bằng của nó.⁴⁵ Sơ đồ mặt bằng này, do một kiến trúc sư vĩ đại nghĩ ra, biểu lộ một chủ nghĩa nhị nguyên siêu hình học cơ bản trong tư duy của Plato. Trong lĩnh vực logic, chủ nghĩa nhị nguyên này thể hiện ra như sự đối lập giữa cái chung và cái riêng. Trong lĩnh vực suy đoán toán học, nó thể hiện ra như sự đối lập của cái Một và cái Nhiều. Trong lĩnh vực nhận thức luận, nó là sự đối lập giữa tri thức duy lí dựa trên tư duy thuần khiết, và ý kiến dựa vào các kinh nghiệm riêng biệt. Trong lĩnh vực bản thể học, nó là sự đối lập giữa thực tại duy nhất, gốc, không thay đổi, và đúng, với bề ngoài đa dạng, thay đổi, và hão huyền; giữa cái tồn tại thuần khiết và cái sẽ tới, hay chính xác hơn, cái thay đổi. Trong lĩnh vực vũ trụ học, nó là sự đối lập giữa cái tạo ra và cái được tạo ra, và phải suy tàn. Trong đạo đức học, nó là sự đối lập giữa cái thiện, tức là cái duy trì, và cái ác, tức là cái thoái nát. Trong chính trị học, nó là sự đối lập giữa cái tập thể, nhà nước, cái có thể đạt tới sự hoàn hảo và chủ quyền tuyệt đối, với số hết sức đông dân chúng - rất nhiều cá nhân, những con người riêng lẻ phải giữ nguyên là không hoàn hảo và phụ thuộc, và tính cá biệt của những người ấy phải bị đè nén vì lợi ích thống nhất của nhà nước (xem chương tiếp). Và toàn bộ triết học nhị nguyên này, tôi tin, bắt nguồn từ mong muốn cấp bách để giải thích sự tương phản giữa tầm nhìn về một xã hội lí tưởng, và tình trạng thực tế đáng căm ghét trong lĩnh vực xã hội - sự tương phản giữa một xã hội ổn định, và một xã hội trong quá trình cách mạng.

CHƯƠNG 6: CÔNG LÍ TOÀN TRỊ

Phân tích xã hội học của Plato làm cho việc trình bày chương trình chính trị của ông dễ dàng. Các đòi hỏi cơ bản của ông có thể được trình bày theo một trong hai công thức, cái thứ nhất tương ứng với lí thuyết duy tâm của ông về thay đổi và đứng yên, cái thứ hai với chủ nghĩa tự nhiên của ông. Công thức duy tâm là: *Ngưng mọi thay đổi chính trị!* Thay đổi là xấu xa, đứng yên là tuyệt diệu.¹ Có thể ngưng mọi thay đổi nếu nhà nước là một bản sao chính xác của bản gốc của nó, tức là của Hình thức hay Ý niệm của thành phố. Nếu được hỏi điều này khả thi ra sao, chúng ta có thể trả lời với công thức tự nhiên chủ nghĩa: *Quay lại với Tự nhiên!* Quay lại với nhà nước nguyên gốc của ông cha ta, nhà nước nguyên thủy được lập ra phù hợp với bản chất con người, và vì thế ổn định; quay lại với chế độ gia trưởng bộ lạc của thời trước Suy Đồi, với sự cai trị giai cấp tự nhiên của số ít người thông thái trên số đông ngu dốt.

Tôi tin là hầu như mọi yếu tố của chương trình chính trị của Plato có thể được dẫn ra từ các đòi hỏi này. Lần lượt chúng lại dựa vào chủ nghĩa lịch sử của ông; và chúng phải được kết hợp với các thuyết xã hội học của ông liên quan đến các điều kiện cho sự ổn định của sự cai trị giai cấp. Tôi nghĩ đến các yếu tố chủ yếu sau:

(A) Sự phân chia nghiêm ngặt các giai cấp: tức là giai cấp cai trị bao gồm những người chăn gia súc và chó canh phải được tách biệt nghiêm ngặt khỏi gia súc người.

(B) Sự đồng nhất số phận của nhà nước với số phận của giai cấp thống trị; sự quan tâm riêng biệt đến giai cấp này, và đến sự thống nhất của nó; và phụ thuộc vào sự thống nhất này, các qui tắc cứng nhắc về gây giống và giáo dục giai cấp này, và sự giám sát chặt chẽ và tập thể hoá các lợi ích của các thành viên của nó.

Từ các yếu tố chủ yếu này, có thể dẫn ra các yếu tố khác, thí dụ như các yếu tố sau:

(C) Giai cấp thống trị độc quyền các thứ như các đức hạnh quân sự và đào tạo, và quyền mang vũ khí và nhận được giáo dục mọi loại; nhưng nó bị loại khỏi mọi việc tham gia vào các hoạt động kinh tế; và đặc biệt vào việc kiếm tiền.

(D) Phải có sự kiểm duyệt tất cả các hoạt động trí óc của giai cấp thống trị, và một sự tuyên truyền liên tục hướng tới nhào nặn và thống nhất tâm trí của họ. Mọi đổi mới trong giáo dục, lập pháp, và tôn giáo phải bị ngăn chặn hay cấm.

(E) Nhà nước phải tự túc. Nó phải hướng tới tự cấp tự túc về kinh tế; vì khác đi thì những người cai trị sẽ hoặc phụ thuộc vào các nhà buôn hay bản thân họ trở thành các nhà buôn. Khả năng đầu trong các lựa chọn này sẽ làm xói mòn quyền lực của họ, và lựa chọn thứ hai làm xói mòn sự thống nhất của họ và sự ổn định của nhà nước.

Chương trình này, tôi nghĩ, có thể coi một cách chính đáng là toàn trị. Và nó chắc chắn dựa trên một xã hội học lịch sử chủ nghĩa.

Nhưng chỉ thế thôi ư? Có các đặc tính khác của chương trình của Plato, các yếu tố không mang tính toàn trị cũng chẳng dựa trên chủ nghĩa lịch sử, hay không? Còn khát khao nồng cháy của Plato về Lòng Tốt và Cái Đẹp, hay lòng yêu sự Uyên Thâm và Chân Lí của ông thì sao? Đòi hỏi của ông rằng người khôn ngoan, các triết gia, phải cai trị thì sao? Còn hi vọng của ông để làm cho các công dân của nhà nước của ông có đức cũng như hạnh phúc thì sao? Và đòi hỏi của ông rằng nhà nước phải dựa trên Công Lí thì sao? Ngay cả các tác giả phê phán Plato cũng tin rằng học thuyết chính trị của ông, bất chấp những sự giống nhau nhất định, được phân biệt rõ ràng khỏi chủ nghĩa toàn trị hiện đại bởi những mục tiêu này của ông, sự hạnh phúc của công dân, và sự cai trị của công lí. Thí dụ, Crossman, mà thái độ phê phán của ông có thể được đánh giá từ nhận xét của ông rằng ‘triết học của Plato là sự tấn công mạn rợ nhất và thâm thúy nhất đối với các tư tưởng tự do mà lịch sử có thể chứng tỏ’², vẫn dường như tin rằng kế hoạch của Plato là ‘xây dựng một nhà nước hoàn hảo trong đó các công dân thực sự hạnh phúc’. Thí dụ khác là Joad người thảo luận những sự giống nhau giữa các chương trình của Plato và của chủ nghĩa phát xít với một số chi tiết, nhưng khẳng định rằng có những khác biệt cơ bản, vì trong nhà nước tốt nhất của Plato ‘người dân thường...đạt hạnh phúc phù hợp với bản chất của anh ta’, và vì nhà nước này được xây dựng trên các tư tưởng về ‘một cái tốt tuyệt đối và một công lí tuyệt đối’.

Bất chấp các lí lẽ như vậy tôi tin rằng chương trình chính trị của Plato, còn xa mới ưu việt về đạo đức hơn chủ nghĩa toàn trị, về cơ bản là đồng nhất với nó. Tôi tin là những phản đối chống lại quan điểm này dựa trên một định kiến cổ, thâm căn cố đế có lợi cho Plato lí tưởng hoá. Việc Crossman đã làm nhiều để chỉ ra và phá huỷ sự thiên vị này có thể thấy từ tuyên bố: ‘Trước Chiến tranh Vĩ đại .. Plato .. đã hiếm khi bị lên án thẳng thừng là phản động, kiên quyết chống mọi nguyên lí của tín điều tự do. Thay vào đó ông được nâng lên địa vị cao hơn, ...xa cuộc sống thực tiễn, mơ ước về một Thành Phố siêu việt của Thượng đế.’³ Tuy vậy, bản thân Crossman không thoát được xu hướng mà ông bóc trần rõ đến vậy.

Lí thú là xu hướng này có thể duy trì dài đến như thế bất chấp sự thực rằng Grote và Gomperz đã chỉ ra tính chất phản động của một số học thuyết của *Republic* và của *Laws*. Song ngay cả họ cũng không thấy tất cả hệ quả của các học thuyết này; họ không bao giờ nghi ngờ rằng Plato, về cơ bản, là một người theo chủ nghĩa nhân đạo. Và phê phán đối nghịch của họ bị lơ đi, hay được diễn giải như sự thất bại để hiểu và đánh giá cao Plato người được những người Cơ đốc coi là một ‘người Cơ đốc trước chúa Christ’, và được những người cách mạng coi là một nhà cách mạng. Sự tin tưởng hoàn toàn này vào Plato không nghi ngờ gì vẫn còn trỗi, và thí dụ, Field thấy cần cảnh báo độc giả của mình rằng ‘chúng ta sẽ hiểu sai hoàn toàn Plato nếu nghĩ về ông như một nhà tư tưởng cách mạng’. Điều này, tất nhiên, rất đúng; và rõ ràng vô nghĩa nếu xu hướng coi Plato là một nhà tư tưởng cách mạng, hay chí ít là một người theo thuyết tiến bộ, lại không khá phổ biến. Song bản thân Field cũng có cùng loại niềm tin vào Plato; vì khi ông tiếp tục cho rằng Plato đã ‘rất phản đối các xu hướng mới và có tính lật đổ’ thời đó, rồi chắc chắn ông chấp nhận quá dễ dàng bằng chứng của Plato cho tính chất lật đổ của các xu hướng mới này. Những kẻ thù của tự do luôn lên án những người người bảo vệ nó là lật đổ. Và gần như họ luôn thành công thuyết phục người không được hướng dẫn và có thiện chí.

Sự lí tưởng hoá của nhà duy tâm vĩ đại thậm chí không chỉ vào những diễn giải các tác phẩm của Plato, mà cả các bản dịch. Các nhận xét quyết liệt của Plato không khớp với quan điểm của người dịch về cái một người theo chủ nghĩa nhân đạo nên nói thường hoặc được làm cho đỡ gay gắt hơn hoặc bị hiểu sai. Xu hướng này bắt đầu với việc dịch chính tiêu đề của tác phẩm được gọi là ‘Republic: cộng hoà’ của Plato. Cái đến với tâm trí chúng ta khi nghe tiêu đề này là tác giả hẳn là một người theo chủ nghĩa tự do, nếu không phải là một nhà cách mạng. Nhưng tiêu đề ‘Republic’, rất đơn giản, là từ dịch tiếng Anh của từ dịch tiếng Latin của một từ Hy Lạp không có liên tưởng nào thuộc loại này, và từ dịch đúng tiếng Anh lẽ ra là ‘Hiến pháp’ hay ‘Thị Quốc’ hay ‘Quốc gia’. Cách dịch truyền thống là ‘The Republic: Nền Cộng hoà’ rõ ràng đã đóng góp vào niềm tin chung rằng Plato không thể là một kẻ phản động.

Vì lí do của tất cả những cái mà Plato nói về Lòng Tốt và Công lí và các Tư tưởng khác được nhắc tới, luận đề của tôi rằng các yêu sách chính trị của ông là thuần túy toàn trị và phản nhân đạo cần phải được biện hộ. Nhằm thực hiện sự biện hộ này ở bốn chương tiếp tôi sẽ ngừng phân tích chủ nghĩa lịch sử, và tập trung vào khảo sát phê phán các Tư tưởng đạo đức đã được nhắc tới, và vai trò của chúng trong các yêu sách chính trị

của Plato. Trong chương này, tôi sẽ khảo sát Tư tưởng về Công lí; trong ba chương tiếp theo, khảo sát thuyết về người sáng suốt nhất và tốt nhất phải cai trị, và các Tư tưởng về Chân Lí, Sáng suốt, Lòng tốt, và Cái Đẹp.

I

Khi nói về ‘Công lí’ chúng ta thực sự hiểu là gì? Tôi không nghĩ rằng các vấn đề theo nghĩa ngôn từ thuộc loại này là đặc biệt quan trọng, hoặc rằng có thể đưa ra một câu trả lời dứt khoát cho chúng, vì các thuật ngữ như vậy luôn được dùng theo các nghĩa khác nhau. Tuy nhiên, tôi nghĩ hầu hết chúng ta, đặc biệt những người có quan điểm chung là nhân đạo, hiểu nó là cái gì đó giống thế này: (a) một sự phân chia đều gánh nặng công dân, tức là những hạn chế về tự do cần thiết trong đời sống xã hội⁴; (b) sự đối xử ngang nhau của các công dân trước pháp luật, tất nhiên với điều kiện, là (c) các luật không ưu ái cũng không ghét bỏ các công dân hay các nhóm hay các giai cấp riêng biệt. (d) tính vô tư của các toà án; và (e) một sự phân chia đều về lợi ích (và không chỉ về gánh nặng) mà tư cách công dân của một quốc gia có thể ban cho các công dân. Nếu giả như Plato đã hiểu ‘công lí’ là bất kể thứ gì thuộc loại này, thì đòi hỏi của tôi rằng chương trình của ông là thuần túy toàn trị sẽ chắc chắn sai và tất cả những ai tin rằng chính trị học của Plato dựa trên một cơ sở nhân đạo có thể chấp nhận được sẽ đúng. Nhưng sự thực là ông đã hiểu ‘công lí’ là cái gì đó hoàn toàn khác.

Plato đã hiểu ‘công lí’ là gì? Tôi khẳng định rằng trong *Republic* ông đã dùng từ ‘công bằng’ như một từ đồng nghĩa cho ‘cái là lợi ích của nhà nước tốt nhất’. Và cái gì là lợi ích của nhà nước tốt nhất này? Là để ngưng mọi sự thay đổi, bằng cách duy trì sự phân chia giai cấp cứng nhắc và sự cai trị giai cấp. Nếu tôi đúng trong diễn giải này, thì chúng ta phải nói rằng đòi hỏi của Plato về công lí để chương trình chính trị của ông ở mức của chủ nghĩa toàn trị; và chúng ta phải kết luận rằng chúng ta phải đề phòng chống lại nguy cơ bị cảm kích chỉ bởi lời nói.

Công lí là chủ đề trung tâm của *Republic*; thực ra, ‘Về Công lí’ là tiêu đề phụ truyền thống của nó. Trong điều tra của ông về bản chất của công lí, Plato dùng phương pháp được nhắc tới⁵ trong chương trước; đầu tiên ông cố tìm kiếm Tư tưởng này trong nhà nước, và sau đó cố gắng áp dụng kết quả cho cá nhân. Không thể nói rằng câu hỏi ‘Công lí là gì?’ của Plato tìm thấy nhanh một câu trả lời, vì nó chỉ được đưa ra ở Quyển

Bốn. Những cân nhắc dẫn tới nó muộn hơn sẽ được phân tích đầy đủ hơn ở chương này. Ngắn gọn, chúng là thế này.

Thành phố được xây dựng dựa trên bản chất con người, các nhu cầu của nó, và các hạn chế của nó⁶. ‘Chúng ta đã tuyên bố, và bạn sẽ nhớ, đã lặp đi lặp lại rằng mỗi người trong thành phố chúng ta nên làm một công việc duy nhất; cụ thể là, việc phù hợp nhất với bản tính của anh ta’. Từ điều này Plato kết luận rằng mỗi người nên để ý đến công việc riêng của mình, rằng thợ mộc nên giới hạn mình ở nghề mộc, thợ giày ở nghề làm giày. Tuy vậy, không mấy tai hại nếu hai người lao động thay đổi chỗ tự nhiên của họ. ‘Nhưng bất kể ai mà theo bản chất là người lao động (hay một thành viên của giai cấp kiếm tiền)... lại xoay sở để vào giai cấp chiến binh; hay một chiến binh vào giai cấp những người bảo vệ, mà không xứng đáng; ... thì loại thay đổi và mưu toan lén lút này sẽ có nghĩa là sự suy sụp của thành phố’. Từ lí lẽ này, lí lẽ quan hệ mật thiết với nguyên lí rằng mang vũ khí phải là một đặc quyền giai cấp, Plato rút ra kết luận cuối cùng rằng bất cứ sự thay đổi hay sự trộn lẫn nào bên trong ba giai cấp này phải là bất công, và điều ngược lại, vì vậy, là công bằng: ‘Khi mỗi giai cấp trong thành phố để ý đến công việc riêng của mình, giai cấp kiếm tiền cũng như các phụ tá và những người bảo vệ, thì đây sẽ là công bằng’. Kết luận này được tái khẳng định và tổng kết lại một chút muộn hơn: ‘Thành phố là công bằng... nếu mỗi trong ba giai cấp của nó chăm lo cho công việc riêng của mình’. Nhưng tuyên bố này có nghĩa là Plato đồng nhất công bằng với nguyên lí về sự thống trị giai cấp và đặc quyền giai cấp. Vì nguyên lí mỗi giai cấp phải chăm lo công việc riêng của mình, có nghĩa ngắn gọn và thẳng thừng, là *nhà nước là công bằng nếu nhà cai trị cai trị, nếu người lao động làm việc, và⁷ nếu nô lệ làm nô lệ*.

Sẽ thấy rằng khái niệm công bằng của Plato về cơ bản là khác với quan điểm bình thường của chúng ta như được phân tích ở trên. Plato gọi đặc quyền giai cấp là ‘công bằng’, trong khi chúng ta thường hiểu công bằng đúng hơn là sự không có đặc quyền như vậy. Song sự khác biệt còn xa hơn nữa. Ta hiểu công bằng là một loại bình đẳng nào đó về đối xử của *các cá nhân*, còn Plato coi công bằng không như mối quan hệ giữa các cá nhân, mà như một tài sản của *toàn xã hội*, dựa trên quan hệ giữa các giai cấp. Nhà nước là công bằng nếu nó khoẻ, mạnh, thống nhất - ổn định.

II

Nhưng có lẽ Plato đã đúng? Có lẽ ‘công bằng’ có nghĩa là cái ông nói? Tôi không có ý định thảo luận một vấn đề như vậy. Nếu bất cứ ai cho

rằng ‘công bằng’ có nghĩa là sự thống trị không bị thách thức của một giai cấp, thì tôi đơn giản trả lời rằng tôi hoàn toàn ủng hộ bất công. Nói cách khác, tôi tin rằng không gì phụ thuộc vào lời nói, và mọi thứ phụ thuộc vào các đòi hỏi thực tiễn của chúng ta hay vào những kiến nghị để định khung chính sách mà chúng ta quyết định chấp nhận. Đứng đằng sau định nghĩa công bằng của Plato về cơ bản là đòi hỏi của ông cho sự thống trị giai cấp toàn trị, và quyết định của ông để tạo ra nó.

Nhưng không phải ông đúng theo một nghĩa khác? Có phải ý tưởng của ông về công bằng có lẽ tương ứng với cách người Hy Lạp dùng từ này? Có phải có lẽ những người Hy Lạp hiểu ‘công bằng’ là cái gì đó chinh thể, giống như ‘sức khoẻ của nhà nước’, và không phải hoàn toàn bất công và phi lịch sử đi kì vọng từ Plato một sự thấy trước ý tưởng hiện đại của chúng ta về công bằng như sự bình đẳng của các công dân trước pháp luật? Câu hỏi này, quả thực, đã được trả lời một cách khẳng định, và đã có đòi hỏi rằng ý tưởng chinh thể của Plato về ‘công bằng xã hội’ là đặc trưng của cách nhìn Hy Lạp truyền thống, của ‘thiên tài Hy Lạp’ ‘đã không giống như Roman, đặc biệt về pháp lí’, mà đúng hơn là ‘đặc biệt siêu hình học’⁸. Nhưng đòi hỏi này không thể đứng vững được. Thực ra, cách dùng từ ‘công bằng’ của người Hy Lạp quả thực giống một cách ngạc nhiên với việc sử dụng mang tính cá nhân chủ nghĩa và bình đẳng chủ nghĩa của chúng ta.

Để chứng tỏ điều này, đầu tiên tôi có thể viện dẫn đến bản thân Plato, người trong đối thoại *Gorgias* (tác phẩm sớm hơn *Republic*), nói về quan điểm rằng ‘công bằng là bình đẳng’ như quan điểm được đại đa số người dân cho là đúng, và như quan điểm thống nhất không chỉ với ‘qui ước’, mà với ‘bản thân tự nhiên’. Tôi có thể trích dẫn thêm Aristotle, một đối thủ khác của chủ nghĩa bình đẳng, người, dưới ảnh hưởng của chủ nghĩa tự nhiên của Plato, dựng lên giữa các thứ khác lí thuyết cho rằng một số người do bản chất sinh ra là nô lệ⁹. Không ai có thể ít quan tâm hơn tới sự truyền bá diễn giải mang tính bình đẳng chủ nghĩa và cá nhân chủ nghĩa của thuật ngữ ‘công bằng’. Nhưng khi nói về quan toà người được ông mô tả như ‘cá nhân hoá của cái là công bằng’, Aristotle nói rằng nhiệm vụ của quan toà để ‘lập lại bình đẳng’, một sự bình đẳng, cụ thể là, ‘thuộc về các cá nhân’. Ông thậm chí nghĩ (nhưng ở đây ông sai) rằng từ Hy Lạp cho ‘công bằng’ được dẫn ra từ một gốc có nghĩa là ‘sự phân chia đều’. (Quan điểm rằng ‘công bằng’ có nghĩa là một loại ‘bình đẳng trong phân chia chiến lợi phẩm và vinh dự cho các công dân’ thống nhất với quan điểm của Plato trong *Laws*, nơi hai loại bình đẳng về phân chia chiến lợi phẩm và vinh dự được phân biệt –là bình đẳng ‘bằng số’ hay

‘số học’ và bình đẳng ‘cân xứng’; loại thứ hai tính đến mức độ trong đó các cá nhân liên quan có đức hạnh, gây giống, và sức khoẻ- và nơi bình đẳng ‘cân xứng’ này được nói là tạo thành ‘công bằng chính trị’). Và khi Aristotle thảo luận các nguyên lý dân chủ, ông nói rằng ‘công bằng dân chủ là sự áp dụng nguyên lý bình đẳng số học (khác với bình đẳng cân xứng)’. Tất cả điều này chắc chắn không đơn thuần là cảm tưởng cá nhân của ông về ý nghĩa của công bằng, có lẽ cũng không chỉ là một sự mô tả cách theo đó từ được dùng, sau Plato, dưới ảnh hưởng của *Gorgias* và của *Laws*; đúng hơn, nó là sự diễn đạt của sự sử dụng phổ biến và cổ cũng như thông dụng của từ ‘công bằng’.¹⁰

Vì bằng chứng này, chúng ta phải nói, tôi nghĩ, rằng diễn giải chính thể và phản bình đẳng về công bằng trong *Republic* là một sự đổi mới, và Plato đã cố giới thiệu sự cai trị giai cấp toàn trị của ông như ‘công bằng’ còn người dân nói chung hiểu ‘công bằng’ chính xác là sự đối ngược.

Kết quả này gây sửng sốt, và mở ra một số câu hỏi. Vì sao, trong *Republic*, Plato cho rằng công bằng có nghĩa là bất bình đẳng nếu trong cách dùng chung, nó có nghĩa là bình đẳng? Đối với tôi câu trả lời thích hợp duy nhất có vẻ là ông đã muốn tuyên truyền cho nhà nước toàn trị của ông bằng cách thuyết phục nhân dân rằng nó là nhà nước ‘công bằng’. Nhưng một nỗ lực như vậy có bỏ công ông không, xét rằng không phải lời nói mà là chúng có nghĩa gì mới quan trọng? Tất nhiên là bỏ công; điều này có thể thấy từ sự thực rằng ông đã hoàn toàn thành công trong thuyết phục các độc giả của mình, cho đến tận ngày nay, rằng ông đã thật thà chủ trương công bằng, tức là sự công bằng mà họ hằng cố đạt. Và một sự thực rằng bằng cách ấy ông truyền bá sự nghi ngờ và sự lẫn lộn giữa những người theo chủ nghĩa bình đẳng và chủ nghĩa cá nhân những người, dưới ảnh hưởng của thẩm quyền của ông, bắt đầu tự hỏi mình liệu ý tưởng của ông về công bằng không đúng hơn và tốt hơn của họ hay không. Vì từ ‘công bằng’ tượng trưng một mục tiêu quan trọng đến vậy đối với chúng ta, và vì rất nhiều người sẵn sàng cam chịu mọi thứ vì nó, và làm mọi thứ theo năng lực của họ để thực hiện nó, sự tranh thủ các lực lượng nhân đạo chủ nghĩa này, hay chí ít, sự làm dẫn dắt của chủ nghĩa bình đẳng, đã chắc chắn là một mục tiêu đáng theo đuổi bởi một người tin vào chủ nghĩa toàn trị. Song Plato có biết rằng công bằng có ý nghĩa nhiều đến vậy với con người không? Ông biết; vì ông viết trong *Republic*: ‘Khi một người phạm một sự bất công,... không đúng rằng sự can đảm của anh ta không bị khích động?...Song khi anh ta tin rằng mình chịu bất công, chẳng phải sự mãnh liệt và phần nộ của anh ta bùng lên tức thì? Và không đúng ngang thế là, khi chiến đấu ở phía anh

ta tin là công bằng, anh ta có thể chịu đói và rét, và bất cứ loại gian khổ nào? Và anh ta không bám chặt cho đến khi chinh phục, kiên gan trong tình trạng cao hứng của mình cho đến khi hoặc đạt được mục tiêu, hoặc bị chết?¹¹

Đọc điều này, ta không thể nghi ngờ là Plato biết sức mạnh của niềm tin, và trên hết, của niềm tin vào sự công bằng. Ta cũng không nghi ngờ là *Republic* phải nhắm tới xuyên tạc niềm tin này, và để thay nó bằng một niềm tin hoàn toàn ngược lại. Và dưới ánh sáng của bằng chứng sẵn có, dường như đối với tôi có khả năng nhất là Plato biết rất kĩ cái ông làm. Chủ nghĩa bình đẳng là kẻ thù không đội trời chung của ông, và ông quyết tâm phá huỷ nó; không nghi ngờ gì về lòng tin thành thật rằng nó là một tai hoạ lớn và một mối nguy hiểm lớn. Nhưng sự tấn công chủ nghĩa bình đẳng của ông không phải là một sự tấn công trung thực. Plato đã không dám đối mặt với kẻ thù một cách công khai.

Tôi tiếp tục trình bày bằng chứng ủng hộ luận điểm này.

III

Republic có lẽ là chuyên khảo tỉ mỉ nhất về công bằng đã từng được viết. Nó khảo sát các quan điểm đa dạng về công bằng, và nó làm việc này theo cách dẫn chúng ta đến tin là Plato không bỏ sót lí thuyết quan trọng hơn nào mà ông biết. Thực ra, Plato ngụ ý¹² rõ ràng là do các nỗ lực vô vọng của ông để theo dõi và nắm bắt nó giữa các quan điểm hiện thời, nên cần có sự tìm kiếm mới về công bằng. Thế mà trong tổng quan và thảo luận của ông về các lí thuyết hiện thời, quan điểm cho rằng công bằng là bình đẳng trước pháp luật (*'isonomy'*) chẳng bao giờ được nhắc đến. Sự bỏ sót này chỉ có thể được giải thích theo hai cách. Hoặc là ông không chú ý tới lí thuyết bình đẳng chủ nghĩa¹³, hay ông cố ý bỏ qua nó. Khả năng thứ nhất có vẻ rất không chắc xảy ra nếu ta xét việc *Republic* được soạn cẩn trọng đến thế nào, và điều bắt buộc đối với Plato để phân tích các lí thuyết của các đối thủ nếu ông muốn trình bày sinh động lí thuyết của riêng mình. Nhưng khả năng này thậm chí tỏ ra là không chắc có thể xảy ra hơn nữa nếu ta xét tính phổ biến rộng rãi của lí thuyết bình đẳng chủ nghĩa. Tuy vậy, không cần dựa vào các lí lẽ chỉ mang tính có khả năng vì có thể chứng tỏ dễ dàng rằng Plato không những quen biết lí thuyết bình đẳng chủ nghĩa mà còn biết kĩ tầm quan trọng của nó khi ông viết *Republic*. Như đã nhắc tới rồi ở chương này (mục II), và như sẽ thấy chi tiết muộn hơn (ở mục VIII), chủ nghĩa bình đẳng đóng một vai trò đáng kể trong tác phẩm sớm hơn *Gorgias* nơi thậm chí nó được bảo vệ;

và bất chấp sự thực rằng các giá trị hay khuyết điểm của chủ nghĩa bình đẳng không được thảo luận nghiêm túc ở bất cứ đâu trong *Republic*, Plato đã không đòi ý liên quan đến ảnh hưởng của nó, vì bản thân *Republic* chứng thực cho sự nổi tiếng của nó. Ở đó nó được ám chỉ như một lòng tin dân chủ rất phổ biến; nhưng nó được đề cập chỉ với sự khinh bỉ, và tất cả cái chúng ta nghe về nó gồm vài lời nhạo báng và châm chọc¹⁴, khớp khéo với sự tấn công lảng mạn nền dân chủ Athens, và đưa ra ở chỗ công bằng không phải là chủ đề thảo luận. Vì thế khả năng, rằng Plato không chú ý tới lý thuyết bình đẳng chủ nghĩa, bị loại bỏ, cũng vậy với khả năng là ông không thấy cần thảo luận một lý thuyết có ảnh hưởng và đối ngược hoàn toàn với lý thuyết của riêng ông. Sự thực rằng sự im lặng của ông trong *Republic* bị phá vỡ chỉ bởi vài nhận xét hài hước (hình như ông nghĩ chúng quá tốt để bị im đi¹⁵) chỉ có thể được giải thích như một sự cố ý từ chối thảo luận nó. Vì tất cả lý do đó, tôi không thấy làm sao mà phương pháp của Plato để khắc sâu vào độc giả niềm tin rằng tất cả các lý thuyết quan trọng đã được khảo sát lại có thể dung hoà với các tiêu chuẩn về sự trung thực trí tuệ; cho dù chúng ta phải nói thêm rằng sự quên rõ ràng là do sự hiến dâng hoàn toàn của ông cho sự nghiệp mà ông tin vững chắc vào tính tốt của nó.

Để đánh giá đầy đủ các ẩn ý của sự im lặng hầu như liên tục của Plato về vấn đề này, đầu tiên chúng ta phải thấy rõ phong trào bình đẳng chủ nghĩa như Plato thấy là nó đại diện cho tất cả cái ông căm ghét, và rằng lý thuyết của riêng ông, trong *Republic* và ở các công trình muộn hơn, chủ yếu là câu trả lời cho thách thức mạnh mẽ của chủ nghĩa bình đẳng và chủ nghĩa nhân đạo mới. Để chứng tỏ điều này, tôi sẽ thảo luận các nguyên lý chính của phong trào nhân đạo chủ nghĩa, và tương phản chúng với các nguyên lý tương ứng của chủ nghĩa toàn trị của Plato.

Lý thuyết nhân đạo chủ nghĩa về công bằng đưa ra ba đòi hỏi hay đề xuất chính, cụ thể là (a) nguyên lý bình đẳng chủ nghĩa đúng đắn, tức là kiến nghị loại bỏ các đặc quyền 'tự nhiên', (b) nguyên lý chung của chủ nghĩa cá nhân, và (c) nguyên lý rằng phải là nhiệm vụ và mục đích của nhà nước đi bảo vệ quyền tự do của công dân. Đối với mỗi đòi hỏi hay đề xuất chính trị ở đó tương ứng trực tiếp với một nguyên lý đối nghịch của chủ nghĩa Plato, cụ thể là, (a') nguyên lý về đặc quyền tự nhiên, (b') nguyên lý chung của chính thể luận hay chủ nghĩa tập thể, và (c') nguyên lý cho rằng nhiệm vụ và mục đích của cá nhân để duy trì, và tăng cường, sự ổn định của nhà nước. – Tôi sẽ thảo luận ba điểm này theo thứ tự, dành cho mỗi điểm một mục trong các mục IV, V, và VI của chương này.

IV

Chủ nghĩa bình đẳng đúng là đòi hỏi rằng các công dân của quốc gia phải được đối xử không thiên vị. Nó đòi hỏi rằng dòng dõi, quan hệ gia đình, hay của cải không được ảnh hưởng lên những người cai quản luật đối với công dân. Nói cách khác, nó không công nhận bất kể đặc quyền ‘tự nhiên’ nào, mặc dù các đặc quyền nào đó có thể được các công dân ban cho những người họ tin.

Nguyên lý bình đẳng chủ nghĩa này được Pericles phát biểu một cách đáng khâm phục vài năm trước khi Plato sinh, trong một bài diễn thuyết được Thucydides¹⁶ giữ gìn. Nó được trích dẫn đầy đủ hơn ở chương 10, nhưng hai câu có thể đưa ra ở đây: ‘Luật của chúng ta’, Pericles nói, ‘ban công bằng ngang nhau cho tất cả đều nhau trong các tranh chấp riêng của họ, nhưng chúng ta không bác bỏ các yêu sách về sự xuất sắc. Khi một công dân tự nổi bật, thì anh ta được đề bạt vào công vụ, không phải như vấn đề về đặc quyền, mà như một phần thưởng cho công lao; và sự nghèo nàn không phải là một cản trở...’ Các câu này trình bày vài mục tiêu cơ bản của phong trào bình đẳng chủ nghĩa mà, như ta thấy, đã thậm chí không bị chùn lại từ tấn công cảnh nô lệ. Trong thế hệ Pericles, phong trào này được Euripides, Antiphon, và Hippias đại diện, tất cả được trích dẫn ở chương trước, và cả bởi Herodotus¹⁷. Trong thế hệ Plato, nó được đại diện bởi Alcidamas và Lycophron, cả hai được trích dẫn ở trên; người ủng hộ khác là Antisthenes, một trong các bạn thân nhất của Socrates.

Nguyên lý về công bằng của Plato, tất nhiên, là đối lập hoàn toàn với tất cả điều này. Ông đòi các đặc quyền tự nhiên cho các lãnh tụ tự nhiên. Nhưng ông đã phản bác nguyên lý bình đẳng chủ nghĩa thế nào? Và ông xác lập các đòi hỏi riêng của ông ra sao?

Nên nhớ lại từ chương trước rằng một số trình bày quen biết nhất của các đòi hỏi bình đẳng chủ nghĩa được diễn đạt bằng ngôn ngữ rất ấn tượng nhưng đáng ngờ về ‘các quyền tự nhiên’, và rằng vài đại diện lí lẽ ủng hộ các đòi hỏi này bằng cách chỉ ra sự bình đẳng ‘tự nhiên’, tức là sinh học, của con người. Chúng ta đã thấy lí lẽ này là không thích đáng; rằng con người là ngang nhau ở một số khía cạnh, và không ngang nhau ở các khía cạnh khác; và rằng các đòi hỏi chuẩn tắc không thể được dẫn ra từ sự thực này, hay từ sự thực khác. Vì thế lí thú để lưu ý rằng lí lẽ tự nhiên chủ nghĩa không được tất cả những người theo chủ nghĩa bình đẳng sử dụng, và rằng riêng Pericles, thậm chí không hề ám chỉ đến nó.¹⁸

Plato nhanh chóng thấy rằng chủ nghĩa tự nhiên là một điểm yếu bên trong thuyết bình đẳng chủ nghĩa, và ông đã lợi dụng đầy đủ nhất điểm

yếu này. Nói với con người rằng họ bình đẳng có sự hấp dẫn nào đó. Song điều này là nhỏ so với sự hấp dẫn do tuyên truyền đưa ra, nói với họ rằng họ ưu việt hơn những người khác, và những người khác thấp kém hơn họ. Anh vốn ngang bằng với các người hầu, các nô lệ của mình, với người lao động chân tay không hơn con vật? Câu hỏi là nực cười! Plato dường như là người đầu tiên đánh giá cao khả năng của phản ứng này, và để đối lập sự coi khinh, khinh bỉ, và nhạo báng với đòi hỏi bình đẳng tự nhiên. Điều này giải thích vì sao ông nóng lòng quy lý lẽ tự nhiên chủ nghĩa cho ngay cả các đối thủ không sử dụng nó; trong *Menexenus*, bài nhại diễn thuyết của Pericles, ông vì thế khẳng định liên kết các đòi hỏi luật công bằng với đòi hỏi bình đẳng tự nhiên với nhau: ‘Cơ sở hiến pháp của chúng ta là sự bình đẳng về dòng dõi’, ông nói mỉa mai. ‘Chúng ta là anh em, và đều là con của một mẹ;...và sự bình đẳng về dòng dõi khiến ta phấn đấu cho bình đẳng trước pháp luật’.¹⁹

Muộn hơn, trong *Laws*, Plato tóm tắt trả lời của ông cho chủ nghĩa bình đẳng trong công thức: ‘Đối xử bình đẳng của những người không bình đẳng phải gây ra bất bình đẳng’²⁰; và điều này được Aristotle phát triển thành công thức ‘Bình đẳng cho những người bình đẳng, bất bình đẳng cho những người không bình đẳng’. Công thức này biểu thị cái có thể được gọi là sự phản đối tiêu chuẩn đối với chủ nghĩa bình đẳng; sự phản đối rằng sự bình đẳng sẽ là tuyệt vời chỉ nếu con người là ngang nhau, nhưng nó rõ ràng là không thể vì họ không ngang nhau, và từ đó không thể biến họ thành ngang nhau. Sự phản đối có vẻ rất thực tế này, thực ra, là phi thực tế nhất, vì các đặc quyền chính trị chẳng bao giờ dựa trên những khác biệt tự nhiên về cá tính. Và, quả thực, Plato dường như không tin mấy vào sự phản đối này khi viết *Republic*, vì nó được dùng ở đây chỉ ở một trong những chế nhạo của ông đối với dân chủ khi ông nói rằng nó ‘phân chia sự bình đẳng cho những người bình đẳng và không bình đẳng như nhau’.²¹ Ngoài nhận xét này, ông thích hơn là không đề cập gì đến nó cả, mà quên nó đi.

Tóm lại, có thể nói rằng Plato không bao giờ đánh giá thấp tầm quan trọng của lý thuyết bình đẳng chủ nghĩa, được ủng hộ bởi một người như Pericles, mà rằng, trong *Republic*, ông không hề đề cập đến nó; ông tán công nó, nhưng không thẳng thắn và công khai.

Nhưng ông đã cố thiết lập chủ nghĩa phản bình đẳng riêng của mình, nguyên lý đặc quyền tự nhiên của ông thế nào? Trong *Republic*, ông đề nghị ba lý lẽ, tuy hai trong số đó hầu như không xứng đáng với tên gọi. Lý lẽ thứ nhất²² là nhận xét đáng ngạc nhiên rằng, vì cả ba đức hạnh khác của nhà nước đã được khảo sát, đức hạnh còn lại thứ tư, về ‘chú ý đến

công việc riêng của mình’, phải là ‘công bằng’. Tôi miễn cưỡng để tin rằng đây có nghĩa như một lí lẽ; nhưng nó phải là, vì người phát ngôn chính của Plato, ‘Socrates’, đưa nó ra bằng cách hỏi: ‘Bạn có biết tôi đã tới kết luận này ra sao không?’ Lí lẽ thứ hai lí thú hơn, vì nó là một nỗ lực để chứng tỏ rằng chủ nghĩa phản bình đẳng của ông có thể được dẫn ra từ quan điểm bình thường (tức là bình đẳng chủ nghĩa) rằng công bằng là không thiên vị. Tôi trích đầy đủ đoạn này. Chú ý rằng những người cai trị thành phố sẽ cũng là các quan toà của nó, ‘Socrates’ nói²³: ‘Và không phải mục tiêu của quyền tài phán của họ là không người nào sẽ lấy cái thuộc về người khác, và bị tước đoạt cái là của riêng mình ư?’ – ‘Phải’, là trả lời của ‘Glaucón’, người đối thoại, ‘đó là ý định của họ’ – ‘Bởi vì đó là công bằng?’ – ‘Phải’.- ‘Do đó, giữ và thực hành cái thuộc về chúng ta và là của riêng chúng ta’ là nguyên lí của quyền tài phán công bằng, phù hợp với các ý tưởng bình thường của chúng ta về công bằng. Lí lẽ thứ hai kết thúc ở đây, nhường đường cho lí lẽ thứ ba (được phân tích dưới đây) cái dẫn tới kết luận rằng là công bằng để giữ địa vị riêng của mình (hay làm công việc riêng của mình), là địa vị (hay công việc) *của giai cấp hay đẳng cấp riêng của mình*.

Mục đích duy nhất của lí lẽ thứ hai này là để khắc sâu vào bạn đọc rằng ‘công bằng’, theo nghĩa thông thường của từ, đòi hỏi chúng ta giữ địa vị của riêng mình, vì chúng ta phải luôn giữ cái thuộc về chúng ta. Tức là, Plato muốn những người đọc của ông suy ra kết luận: ‘Là công bằng để giữ và thực hành cái là của riêng mình. Chỗ của tôi (hay công việc của tôi) là của riêng tôi. Như thế công bằng với tôi để giữ chỗ của tôi (hay thực hành công việc của tôi)’. Đây cũng sắp đúng như lí lẽ: ‘Công bằng để giữ và thực hành cái là của riêng mình. Kế hoạch này về lấy cấp tiền của bạn là của riêng tôi. Như vậy công bằng đối với tôi để tuân theo kế hoạch của tôi, và đưa nó vào thực tiễn, tức là lấy trộm tiền của bạn’. Rõ ràng là suy diễn mà Plato muốn chúng ta rút ra chẳng là gì ngoài sự tung hứng [lường gạt] thô thiển với ý nghĩa của từ ‘của riêng mình’. (Vì vấn đề liệu công bằng đòi hỏi rằng mọi thứ theo nghĩa nào đó là ‘của riêng ta’, thí dụ giai cấp ‘của chúng ta’, vì thế phải được coi, không chỉ như sở hữu của chúng ta, mà như sở hữu không thể chuyển nhượng của chúng ta. Nhưng bản thân Plato không tin vào một nguyên lí như vậy; vì nó rõ ràng làm cho quá độ sang chủ nghĩa cộng sản là không thể. Và về giữ con cái của chúng ta thì sao?) Trò tung hứng thô thiển này là cách của Plato để xác lập cái mà Adam gọi là ‘một giao điểm giữa quan điểm riêng của ông về Công bằng và ý nghĩa ...phổ biến của từ’. Đây là cách mà triết gia

vĩ đại nhất của mọi thời đại cổ thuyết phục chúng ta rằng ông đã khám phá ra bản chất thật sự của công bằng.

Lí lẽ thứ ba và cuối cùng mà Plato kiến nghị là nghiêm túc hơn nhiều. Nó là một sự lôi cuốn đến nguyên lí của chính thể luận hay chủ nghĩa tập thể, và có quan hệ với nguyên lí rằng chính là mục đích của cá nhân để duy trì sự ổn định của nhà nước. Vì thế nó sẽ được thảo luận ở phân tích này, ở các mục V và VI dưới đây.

Nhưng trước khi tiếp tục các điểm này, tôi muốn lưu ý đến ‘lời tựa’ được Plato đặt trước mô tả của ông về ‘khám phá’ mà chúng ta đang khảo sát ở đây. Nó phải được xem xét dưới ánh sáng của những quan sát mà ta đã tiến hành đến đây. Xét dưới ánh sáng này, ‘lời tựa dài dòng’- đây là cách bản thân Plato mô tả nó- tỏ ra là một mưu toan khôn khéo để chuẩn bị bạn đọc cho ‘sự khám phá công lí’ bằng cách khiến người đọc tin rằng có một lí lẽ diễn ra khi trong thực tế anh ta chỉ đối mặt với một sự phô bày các mưu chước kịch tính, được nghĩ ra để làm cùn năng lực phê phán của anh ta.

Sau khi khám phá ra sự sáng suốt như đức hạnh đích thực cho những người bảo vệ và lòng dũng cảm là cái đích thực cho các phụ tá, ‘Socrates’ công bố ý định của ông về nỗ lực cuối cùng để khám phá sự công bằng. ‘Còn lại hai thứ’²⁴, ông nói, ‘mà chúng ta sẽ phải khám phá ở thành phố: sự chùng mực, và cuối cùng là cái khác, đối tượng chính của mọi khảo sát của chúng ta, cụ thể là sự công bằng’. – ‘Đúng vậy’, Glaucon nói. Socrates bây giờ gợi ý rằng sự chùng mực sẽ bị bỏ đi. Nhưng Glaucon phản đối và Socrates nhượng bộ, nói rằng ‘sẽ là sai’ (hay ‘không thẳng thắn’) để từ chối. Sự tranh chấp nhỏ này chuẩn bị bạn đọc cho sự tái giới thiệu sự công bằng, gợi ý bạn đọc rằng Socrates có phương tiện cho ‘sự khám phá’, và làm yên lòng anh ta rằng Glaucon theo dõi cẩn trọng tính trung thực trí tuệ của Plato trong dẫn dắt lí lẽ mà anh ta, bạn đọc, vì thế không hề cần phải theo dõi.²⁵

Tếp theo Socrates tiến hành thảo luận sự chùng mực, mà ông phát hiện ra là đức hạnh đích thực duy nhất cho những người lao động. (Tien thể, câu hỏi được tranh cãi nhiều liệu ‘sự công bằng’ của Plato có thể được phân biệt với ‘sự chùng mực’ của ông hay không có thể được trả lời dễ dàng. Công bằng có nghĩa là *giữ chỗ của mình*; chùng mực có nghĩa là *biết chỗ của mình*- tức là, chính xác hơn, thoả mãn với nó. Đức hạnh khác nào có thể là đích thực cho những người lao động những người nhét đầy bụng họ như các con thú?) Khi sự chùng mực được khám phá, Socrates hỏi: ‘Thế còn nguyên lí cuối cùng thì sao? Hiển nhiên sẽ là sự công bằng’. – ‘Hiển nhiên’, Glaucon trả lời.

‘Bây giờ Glaucon thân mến’, Socrates nói, ‘chúng ta phải, giống những người đi săn, bao vây chỗ nấp của nó và theo dõi cẩn thận, và không cho phép nó trốn thoát, và đi khỏi; vì chắc chắn, sự công bằng phải ở đâu đó gần chỗ này. Tốt hơn anh phải tìm và lục soát chỗ ấy. Và nếu anh thấy nó đầu tiên, thì hãy la lên cho tôi!’ Glaucon, giống như bạn đọc, tất nhiên không có khả năng làm bất cứ gì thuộc loại này, và cầu khẩn Socrates hướng dẫn. ‘Thì hãy cầu nguyện với tôi’, Socrates nói, ‘và theo tôi’. Nhưng ngay cả Socrates thấy mặt đất là ‘khó để đi ngang qua, vì nó bị bụi cây bao phủ; lại tối, và khó dò...Nhưng’, ông nói, ‘chúng ta phải tiếp tục’. Và thay vì phản đối ‘Tiếp tục với cái gì? Với sự khám phá của chúng ta, tức là với lí lẽ của chúng ta? Nhưng chúng ta chưa thậm chí bắt đầu. Không có một ý thức mơ hồ trong cái anh nói đến đây’, Glaucon, và bạn đọc ngỡ ngàng với ông ta ngoan ngoãn trả lời: ‘Vâng, chúng ta phải tiếp tục’. Bây giờ Socrates thuật lại rằng ông ‘đã nhìn thoáng qua’ (chúng ta thì không), và ‘bị kích động’. ‘Này! Này!’ ông kêu lên, ‘Glaucon! Hình như có một vết! Tôi nghĩ rằng con mồi sẽ không thoát khỏi!’- ‘Đó là tin tốt lành’, Glaucon trả lời. ‘Lấy danh dự mà thề’, Socrates nói, ‘chúng ta xử sự hoàn toàn như những thằng ngốc. Cái chúng ta tìm kiếm ở xa, lại nằm ngay luôn ở dưới chân chúng ta! Và chúng ta đã chẳng thấy nó!’ Với sự thốt lên và sự khẳng định lặp đi lặp lại thuộc loại này, Socrates tiếp tục một lúc lâu, bị Glaucon ngắt lời, biểu lộ cho cảm nghĩ của bạn đọc và hỏi Socrates ông tìm thấy cái gì. Nhưng khi Socrates chỉ nói ‘Chúng ta đã luôn nói về nó, mà không nhận ra rằng thực sự mô tả nó’, Glaucon biểu lộ sự nóng lòng của độc giả và nói: ‘Lời tựa này hơi dài dòng; hãy nhớ rằng tôi muốn nghe nó là cái quái gì’. Và chỉ khi đó Plato mới tiến hành đề xuất hai ‘lí lẽ’ mà tôi đã phác họa.

Nhận xét cuối cùng của Glaucon có thể được coi như một dấu hiệu rằng Plato đã biết rõ về cái ông đang làm trong ‘lời tựa dài dòng’ này. Tôi không thể diễn giải nó như bất cứ thứ gì ngoài mưu toan -tỏ ra rất thành công- để ru ngủ khả năng phê phán của người đọc, và, bằng cách phô bày đầy kịch tính pháo hoa lời, để làm lệch sự chú ý khỏi sự nghèo nàn trí tuệ của mẫu đối thoại bậc thầy này. Ta bị cám dỗ để nghĩ rằng Plato biết điểm yếu của nó và biết che dấu nó thế nào.

V

Vấn đề về chủ nghĩa cá nhân và chủ nghĩa tập thể liên quan mật thiết với vấn đề về bình đẳng và bất bình đẳng. Trước khi tiếp tục thảo luận nó, dường như cần có vài nhận xét về thuật ngữ.

Thuật ngữ ‘chủ nghĩa cá nhân’ có thể được dùng (theo Từ điển *Oxford Dictionary*) theo hai cách khác nhau: (a) đối lập với chủ nghĩa tập thể, và (b) đối lập với chủ nghĩa vị tha. Không có từ nào khác để diễn đạt nghĩa trước, nhưng có nhiều từ đồng nghĩa cho cái sau, thí dụ ‘chủ nghĩa vị kỉ’ hay ‘tính ích kỉ’. Vì thế trong phần tiếp tôi sẽ dùng thuật ngữ ‘chủ nghĩa cá nhân’ *chỉ riêng cho* nghĩa (a), và dùng các thuật ngữ như ‘chủ nghĩa vị kỉ’ hay ‘tính ích kỉ’ nếu muốn nói tới ý nghĩa (b). Một bảng nhỏ có thể hữu ích:

(a) Chủ nghĩa cá nhân	đối lập với	(a') Chủ nghĩa tập thể
(b) Chủ nghĩa vị kỉ	đối lập với	(b') Chủ nghĩa vị tha

Bây giờ bốn thuật ngữ này diễn tả những thái độ, hay đòi hỏi, hay quyết định, hay đề xuất nhất định cho quy tắc của các luật chuẩn tắc. Dầu cho tất yếu mơ hồ, tôi tin, chúng có thể được minh hoạ dễ dàng bằng các thí dụ và như vậy được dùng với một độ chính xác cần thiết cho mục đích hiện tại của chúng ta. Hãy bắt đầu với chủ nghĩa tập thể²⁶, vì thái độ này đã quen thuộc với chúng ta rồi từ thảo luận chính thể luận của Plato. Ông đòi hỏi cá nhân phải phục vụ lợi ích của cái toàn thể, bất luận là vũ trụ, thành phố, bộ lạc, dòng giống hay bất kể thực thể tập thể khác nào, được vài đoạn ở chương trước minh hoạ. Để lại trích một trong các đoạn này, nhưng đầy đủ hơn²⁷: ‘Cái thành phần tồn tại vì lợi ích của cái toàn thể, nhưng cái toàn thể không tồn tại vì lợi ích của cái thành phần... Mi được tạo ra vì lợi ích của cái toàn thể, và không phải cái toàn thể vì lợi ích của mi’. Đoạn trích này không chỉ minh hoạ chính thể luận và chủ nghĩa tập thể, mà cũng truyền đạt sức quyến rũ tình cảm mạnh mẽ mà Plato đã ý thức được (như có thể thấy từ lời mở đầu cho đoạn văn). Sức quyến rũ tới các tình cảm khác nhau, thí dụ sự khát khao để thuộc về một nhóm hay một bộ lạc; và một nhân tố trong đó là sự quyến rũ đạo đức cho chủ nghĩa vị tha và chống thói ích kỉ, hay chủ nghĩa vị kỉ. Plato gợi ý rằng nếu người không thể hi sinh lợi ích của mình vì lợi ích của toàn thể, thì người là kẻ ích kỉ.

Bây giờ nhìn thoáng qua bảng nhỏ cho thấy rằng không phải vậy. Chủ nghĩa tập thể không đối lập với chủ nghĩa vị kỉ, nó cũng không đồng nhất với chủ nghĩa vị tha hay tính không ích kỉ. Chủ nghĩa vị kỉ tập thể hay nhóm, thí dụ tính ích kỉ giai cấp, là một thứ rất phổ biến (Plato biết²⁸ điều này rất kĩ), và điều này chứng tỏ đủ rõ rằng chủ nghĩa tập thể, như nó là, không đối lập với tính ích kỉ. Mặt khác, một người chống chủ nghĩa tập thể, tức là một người cá nhân chủ nghĩa, có thể, đồng thời, là một người theo chủ nghĩa vị tha; anh ta có thể sẵn sàng hi sinh để giúp đỡ các cá nhân khác. Một trong những thí dụ hay nhất về thái độ này có lẽ là

Dickens. Khó có thể nói cái nào mạnh hơn, sự căm ghét sâu sắc của ông với tính ích kỉ hay sự quan tâm nhiệt huyết của ông tới các cá nhân với mọi tính mềm yếu con người của họ; và thái độ này được kết hợp với một sự không ưa, không chỉ cái bây giờ ta gọi là các tập thể hay các hội tập thể²⁹, mà thậm chí cả chủ nghĩa vị tha tận tâm thật sự, nếu hướng tới các nhóm vô danh thay vì hướng tới các cá nhân cụ thể. (Tôi lưu ý bạn đọc đến Bà Jellyby trong *Bleak House*, ‘một quý bà hiến dâng cho công việc chung’). Các thí dụ này, tôi nghĩ, giải thích đủ rõ ý nghĩa của bốn thuật ngữ của chúng ta; và chúng chứng tỏ rằng bất kể thuật ngữ nào trong bảng đều có thể kết hợp với cả hai thuật ngữ nằm ở dòng khác (tạo ra tất cả bốn kết hợp khả dĩ).

Lí thú là với Plato, và hầu hết các nhà Platonist, một chủ nghĩa cá nhân vị tha (như thí dụ của Dickens) không thể tồn tại. Theo Plato, sự lựa chọn khả dĩ duy nhất đối với chủ nghĩa tập thể là chủ nghĩa vị kỉ; ông đơn giản đồng nhất mọi chủ nghĩa vị tha với chủ nghĩa tập thể, và mọi chủ nghĩa cá nhân với chủ nghĩa vị kỉ. Đây không phải là chuyện thuật ngữ, chỉ đơn thuần về từ ngữ, mà thay cho bốn khả năng, Plato công nhận chỉ có hai. Điều này đã gây ra lẫn lộn đáng kể về các vấn đề đạo đức, ngay cả đến tận ngày nay.

Sự đồng nhất chủ nghĩa cá nhân với chủ nghĩa vị kỉ của Plato cho ông một vũ khí hùng hậu để bảo vệ chủ nghĩa tập thể cũng như để tấn công chủ nghĩa cá nhân. Trong bảo vệ chủ nghĩa tập thể, ông có thể kêu gọi tình cảm nhân đạo của chúng ta về tính không ích kỉ; trong tấn công, ông có thể quy tất cả những người cá nhân chủ nghĩa là ích kỉ, là không có khả năng hiến dâng cho bất kể thứ gì ngoài bản thân họ. Sự tấn công này, cho dù được Plato hướng tới chống chủ nghĩa cá nhân theo nghĩa của chúng ta, tức là quyền của các cá nhân con người, tất nhiên đạt chỉ một mục tiêu thực sự khác, chủ nghĩa vị kỉ. Nhưng sự khác biệt này bị Plato và hầu hết các nhà Platonist liên tục bỏ qua.

Vì sao Plato cố tấn công chủ nghĩa cá nhân? Tôi nghĩ ông biết rất kĩ ông làm gì khi chĩa súng của mình vào vị trí này, vì chủ nghĩa cá nhân, có lẽ còn nhiều hơn chủ nghĩa bình đẳng, là một thành trì bảo vệ tín điều nhân đạo chủ nghĩa mới. Giải phóng cá nhân quả thực là một cuộc cách mạng tinh thần vĩ đại đã dẫn đến sự sụp đổ của chủ nghĩa bộ lạc và sự nổi lên của dân chủ. Trục giác xã hội học phi thường của Plato tự bộc lộ theo cách trong đó ông lúc nào cũng thấy rõ kẻ thù bất cứ khi nào ông gặp nó.

Chủ nghĩa cá nhân là bộ phận của ý tưởng trục giác cổ xưa về công bằng. Rằng công bằng không phải, như Plato muốn, là sự lành mạnh và hài hoà của nhà nước, mà đúng hơn là cách nhất định để đối xử với các

cá nhân, được Aristotle nhấn mạnh, sẽ được ghi nhớ, khi ông nói ‘công bằng là cái gì đó thuộc về cá nhân’³⁰. Yếu tố cá nhân chủ nghĩa này đã được thể hệ Pericles nhấn mạnh. Bản thân Pericles đã làm rõ là luật phải đảm bảo công lí bình đẳng ‘cho tất cả mọi người đều nhau trong các tranh chấp riêng của họ’; ông còn đi xa hơn nữa. ‘Chúng ta không cảm thấy bị yêu cầu’, ông nói, ‘để cần nhàn hàng xóm nếu ông ta chọn đi theo cách riêng của mình’. (So điều này với nhận xét của Plato³¹ là nhà nước không tạo ra con người ‘cho mục đích để họ sống sềnh, mỗi người đi theo đường riêng của mình...’). Pericles nhấn mạnh là chủ nghĩa cá nhân này phải được gắn với chủ nghĩa vị tha: ‘Chúng ta được dạy... không bao giờ quên là chúng ta phải bảo vệ những người bị (tổn) thương’; và bài nói của ông lên đỉnh điểm khi mô tả thanh niên Athens người lớn lên ‘cho sự tháo vát tốt lành, và cho sự tự lực’.

Chủ nghĩa cá nhân này, liên kết với chủ nghĩa vị tha, đã trở thành cơ sở của nền văn minh Phương Tây của chúng ta. Nó là học thuyết trung tâm của đạo Cơ Đốc (‘Hãy yêu hàng xóm của mi’, Kinh Thánh nói, không phải ‘hãy yêu bộ lạc của mi’); và đó là cốt lõi của mọi học thuyết đạo đức đã phát triển từ nền văn minh của chúng ta và kích thích nó. Đó, thí dụ, cũng là học thuyết thực tiễn trung tâm của Kant (‘luôn nhận ra rằng các cá nhân con người là mục đích, và đừng dùng họ chỉ như công cụ cho các mục đích của mi’). Không có tư tưởng nào khác lại hùng mạnh đến như vậy trong sự phát triển đạo đức của loài người.

Plato đã đứng khi ông thấy trong học thuyết này kẻ thù của nhà nước đẳng cấp của ông; và ông đã căm ghét nó hơn bất cứ học thuyết ‘mang tính lật đổ’ khác nào của thời ông. Để chứng tỏ điều này rõ ràng hơn, tôi sẽ trích hai đoạn từ *Laws*³² mà sự thù địch đáng kinh ngạc thật sự của nó với cá nhân, tôi nghĩ, được đánh giá quá ít. Đoạn thứ nhất nổi tiếng như một dẫn chiếu đến *Republic*, thảo luận ‘cộng đồng đàn bà và trẻ con’. Plato mô tả ở đây hiến pháp của *Republic* như ‘hình thức cao nhất của nhà nước’. Trong nhà nước cao nhất này, ông bảo chúng ta, ‘có sở hữu chung về vợ, con, và tất cả động sản. Và mọi thứ khả dĩ đã được làm để tiết trừ khỏi cuộc sống của chúng ta ở mọi nơi và bằng mọi cách tất cả các thứ riêng và cá nhân. Đến mức có thể làm được, ngay cả các thứ mà bản chất của nó là riêng và cá nhân đã bằng cách nào đó trở thành sở hữu chung của tất cả. Con mắt và tai và tay của chúng ta dường như nhìn, nghe, và hành động, cứ như chúng không thuộc về các cá nhân mà thuộc về cộng đồng. Tất cả đàn ông được nhào nặn trở thành nhất trí ở mức độ tối đa để tán dương và khiển trách, và họ thậm chí hoan hỉ và đau buồn về cùng thứ, và cùng lúc. Và mọi luật được hoàn thiện để thống nhất

thành phố đến cực điểm'. Plato tiếp tục nói rằng 'không ai có thể tìm thấy một tiêu chuẩn tốt hơn về sự xuất sắc của một nhà nước so với các nguyên lí vừa được trình bày'; và ông mô tả nhà nước như vậy là 'thiên liêng', và là 'tấm gương' hay 'hình mẫu' hay 'nguyên gốc' của nhà nước, tức là Hình thức hay Ý tưởng của nó. Đây là quan điểm riêng của Plato trong *Republic*, được trình bày ở thời điểm khi ông đã từ bỏ hi vọng thực hiện lí tưởng chính trị của mình trong thời kì vinh quang của nó.

Đoạn thứ hai, cũng từ *Laws*, nếu có thể, thậm chí thẳng thừng hơn. Phải nhấn mạnh là đoạn này đề cập chủ yếu đến các cuộc viễn chinh quân sự và đến kỉ luật quân sự, song Plato không đề cho sự nghi ngờ nào rằng cũng các nguyên lí quân sự này phải được tôn trọng triệt để không chỉ trong chiến tranh, mà cả 'trong hoà bình, và kể từ tuổi ấu thơ sớm nhất có thể'. Giống các nhà quân sự toàn trị khác và những người ngưỡng mộ Sparta, Plato thúc giục rằng các đòi hỏi hết sức quan trọng của kỉ luật quân sự phải là tối cao, ngay cả trong hoà bình, và chúng phải quyết định toàn bộ đời sống của mọi công dân; vì không chỉ các công dân đầy đủ (tất cả đều là lính) và trẻ con, mà cả chính thú vật phải dùng toàn bộ đời sống của họ trong một trạng thái huy động thường xuyên và hoàn toàn³³. 'Nguyên lí vĩ đại nhất trong tất cả', ông viết, 'là không một ai, bất luận đàn ông hay đàn bà, bao giờ được tồn tại mà không có người lãnh đạo. Tâm trí của bất cứ ai cũng không được tập để cho hấn làm bất cứ thứ gì cả dựa trên sáng kiến riêng của mình, không vì nhiệt huyết, cũng không ngay cả do vui vẻ. Song trong chiến tranh và giữa hoà bình – hấn sẽ hướng mắt lên người lãnh đạo của mình, và theo ông ta một cách trung thành. Và ngay cả về các việc nhỏ nhất nhất hấn phải dưới sự lãnh đạo. Thí dụ, phải dậy, di chuyển, hay rửa ráy, hay ăn cơm³⁴ ... chỉ khi hấn được bảo làm vậy... Tóm lại, hấn phải dạy tâm hồn mình, bằng tập luyện dài, không bao giờ được mơ ước hành động độc lập, và trở nên hoàn toàn không có khả năng ấy. Bằng cách này cuộc sống của tất cả sẽ được dùng trong toàn bộ cộng đồng. Không có luật nào, cũng không bao giờ có một luật, ưu việt hơn luật này, hay tốt hơn và hiệu quả hơn nhằm đảm bảo sự cứu rỗi và chiến thắng trong chiến tranh. Và trong thời bình, và kể từ tuổi ấu thơ sớm nhất nó phải được nuôi dưỡng- tập quán cai trị những người khác và bị trị bởi những người khác này. Và mọi dấu vết của tình trạng hỗn loạn sẽ phải được tiệt trừ hoàn toàn khỏi mọi cuộc sống của tất cả mọi người, và thậm chí của các dã thú lệ thuộc vào con người'.

Đây là những lời lẽ mạnh. Đã chẳng có người nào sốt sắng hơn về sự thù địch của mình với cá nhân. Và sự căm ghét này bắt rễ sâu xa vào chủ nghĩa nhị nguyên cơ bản của triết học Plato; ông căm ghét cá nhân và

quyền tự do của anh ta hết như ông căm ghét các kinh nghiệm thay đổi cá biệt, tính đa dạng của thế giới thay đổi của các thứ cảm nhận được. Trong lĩnh vực chính trị, cá nhân đối với Plato chính là bản thân Cái Ác.

Thái độ phản nhân đạo và, có thể nói, phản Cơ Đốc này đã được lí tưởng hoá một cách kiên định. Nó được diễn giải như nhân đạo, không ích kỉ, vị tha, và như Cơ Đốc. Thí dụ, E. B. England gọi³⁵ đoạn thứ nhất của hai trích đoạn này từ *Laws* là ‘một sự lên án mạnh mẽ tính ích kỉ’. Barker dùng các lời lẽ tương tự khi thảo luận lí thuyết công lí của Plato. Ông nói rằng mục đích của Plato là ‘để thay tính ích kỉ và sự bất hoà dân sự bằng sự hài hoà’, và rằng ‘sự hài hoà cổ xưa của các lợi ích Nhà nước và cá nhân... như vậy được lập lại trong giáo huấn của Plato; song được khôi phục ở mức mới và cao hơn, vì nó được nâng lên theo một ý nghĩa có ý thức về hài hoà’. Các tuyên bố như vậy và vô số tuyên bố tương tự có thể được giải thích dễ dàng nếu ta nhớ đến sự đồng nhất chủ nghĩa cá nhân với chủ nghĩa vị kỉ của Plato; vì tất cả các nhà Platonist này đều tin rằng chống chủ nghĩa cá nhân là hết như không ích kỉ. Điều này minh hoạ cho luận điểm của tôi rằng sự đồng nhất này đã có ảnh hưởng của một món tuyên truyền chống chủ nghĩa nhân đạo, và rằng nó đã làm lẫn lộn suy tư về các vấn đề đạo đức cho đến tận ngày nay. Song chúng ta cũng phải nhận ra rằng những người, bị sự đồng nhất này và các lời khoa trương lừa dối, tăng bốc uy tín của Plato như một người thầy đạo đức và tuyên bố với thế giới rằng đạo đức học của ông là cách tiếp cận gần nhất tới đạo Cơ Đốc trước chúa Christ, đang dọn đường cho chủ nghĩa toàn trị và đặc biệt cho sự diễn giải toàn trị, phản Cơ Đốc về Đạo Cơ Đốc. Và đây là việc nguy hiểm, vì đã có thời khi các tư tưởng toàn trị đã áp đảo Đạo Cơ Đốc. Đã có Tòa Dị Giáo; và, ở dạng khác, nó có thể trở lại.

Bởi vậy có thể bỏ đề nhắc thêm một số lí do vì sao người dân chân thật đã tự thuyết phục mình về nhân tính của các ý định của Plato. Một là, khi chuẩn bị cơ sở cho học thuyết tập thể chủ nghĩa của mình, Plato thường bắt đầu bằng trích dẫn một châm ngôn hay tục ngữ (dường như có nguồn gốc Pythagorean): ‘Bạn bè có chung tất cả mọi thứ họ có’.³⁶ Đây, rõ ràng, là một biểu hiện tình cảm không ích kỉ, cao thượng và tuyệt vời. Ai có thể nghi rằng một lập luận xuất phát từ một sự thừa nhận đáng ca ngợi như vậy lại có thể dẫn đến một kết luận hoàn toàn chống chủ nghĩa nhân đạo? Một điểm khác và quan trọng là, có nhiều biểu hiện tình cảm nhân đạo chủ nghĩa chân thật được phát biểu trong các đối thoại của Plato, đặc biệt trong các tác phẩm viết trước *Republic* khi ông vẫn còn dưới ảnh hưởng của Socrates. Tôi đặc biệt lưu ý đến học thuyết của Socrates, trong *Gorgias*, cho rằng gây ra bất công là tồi hơn chịu bất công. Rõ ràng, học

thuyết này không chỉ là vị tha, mà còn là cá nhân chủ nghĩa; vì trong một lí thuyết tập thể chủ nghĩa về công bằng như của *Republic*, sự bất công là một hành động chống nhà nước, không chống một người cá biệt, và cho dù một người có thể phạm một hành động bất công, chỉ tập thể có thể chịu. Nhưng trong *Gorgias* chúng ta không thấy cái gì thuộc loại này. Lí thuyết về công bằng là một lí thuyết bình thường hoàn toàn, và các thí dụ về bất công do ‘Socrates’ đưa ra (người ở đây có lẽ rất giống Socrates thực) là như bạt tai một người, làm bị thương, hay giết anh ta. Giáo huấn của Socrates rằng chịu các hành động như vậy là tốt hơn gây ra chúng quả thực là rất giống lời dạy Cơ Đốc giáo, và học thuyết công bằng của ông hợp tuyệt vời với tinh thần của Pericles. (Một nỗ lực để diễn giải điều này sẽ được đưa ra ở chương 10).

Còn *Republic* phát triển một học thuyết công bằng mới không chỉ không tương thích với một chủ nghĩa cá nhân như vậy, mà hoàn toàn thù địch với nó. Nhưng người đọc có thể dễ dàng tin rằng Plato vẫn giữ vững học thuyết trong *Gorgias*. Vì trong *Republic*, Plato thường xuyên ám chỉ đến học thuyết rằng chịu là tốt hơn gây ra bất công, bất chấp sự thực rằng điều này đơn giản là vô nghĩa nhìn từ quan điểm của lí thuyết tập thể chủ nghĩa về công bằng được đề xuất trong tác phẩm này. Hơn nữa, chúng ta nghe ở *Republic* các đối thủ của ‘Socrates’ lên tiếng cho lí thuyết đối ngược, cho rằng gây ra bất công là tốt và dễ thương, và chịu bất công là xấu. Tất nhiên, tính vô liêm sỉ như vậy làm mọi người theo chủ nghĩa nhân đạo khó chịu, và khi Plato trình bày các mục đích của ông qua lời của Socrates: ‘Tôi sợ phạm một tội lỗi nếu tôi cho phép lời nói xấu xa như vậy về Công bằng trước sự hiện diện của tôi, mà không làm hết sức mình để bảo vệ nó’³⁷, thì người đọc tin cậy được thuyết phục về ý định tốt của Plato, và sẵn sàng đi theo ông bất kể nơi nào.

Tác động của sự trớ trêu này của Plato được tăng cường rất nhiều bởi sự thực là nó theo, và được tương phản với, các bài nói vô sỉ và ích kỉ³⁸ của Thrasymachus, người được mô tả như một kẻ liều mạng chính trị loại tồi tệ nhất. Đồng thời, người đọc được dẫn dắt để đồng nhất chủ nghĩa cá nhân với quan điểm của Thrasymachus, và để nghĩ rằng Plato, trong cuộc đấu tranh của ông chống lại nó, đang chiến đấu chống lại mọi xu hướng lật đổ và hư vô của thời ông. Nhưng chúng ta không được cho phép mình bị hoảng sợ bởi một yêu quái cá nhân chủ nghĩa như Thrasymachus (có nét rất giống nhau giữa chân dung của hắn và yêu quái tập thể chủ nghĩa hiện đại của ‘chủ nghĩa bolshevik’) đến nỗi phải chấp nhận một dạng khác hiện thực hơn và nguy hiểm hơn nhưng ít hiển nhiên hơn của chủ nghĩa dã man. Vì Plato thay học thuyết cho rằng sức mạnh cá nhân là

đúng của Thrasymachus bằng một học thuyết cũng đã man ngang thế cho rằng đúng là cái đẩy mạnh sự ổn định và sức mạnh của nhà nước.

Tóm tắt. Vì chủ nghĩa tập thể cực đoan của ông, Plato thậm chí không quan tâm đến các vấn đề mà con người thường gọi là các vấn đề công bằng, tức là, đến sự cân nhắc vô tư những đòi hỏi tranh cãi của các cá nhân. Ông cũng không quan tâm đến điều chỉnh các đòi hỏi cá nhân theo các đòi hỏi của nhà nước. Vì cá nhân là hoàn toàn thấp kém. ‘Tôi làm luật với một quan điểm cái gì là tốt nhất cho toàn bộ nhà nước’, Plato nói, ‘... vì tôi đặt một cách công bằng các lợi ích của cá nhân trên một mức giá trị thấp kém’.³⁹ Ông quan tâm duy nhất đến cái tập thể được hiểu theo nghĩa hẹp của từ, và công bằng, đối với ông không là gì ngoài sự lành mạnh, thống nhất, và ổn định của tập thể.

VI

Cho đến đây, ta thấy đạo đức học nhân đạo chủ nghĩa đòi hỏi một sự diễn giải bình đẳng chủ nghĩa và cá nhân chủ nghĩa về công bằng; nhưng ta chưa phác hoạ quan điểm nhân đạo chủ nghĩa về nhà nước theo đúng nghĩa của từ. Mặt khác, ta đã thấy lí thuyết về nhà nước của Plato là toàn trị; nhưng ta chưa giải thích sự áp dụng lí thuyết này cho đạo đức học của cá nhân. Cả hai nhiệm vụ này sẽ được thực hiện bây giờ, đầu tiên là nhiệm vụ thứ hai; và tôi sẽ bắt đầu bằng phân tích lí lẽ thứ ba của Plato trong ‘khám phá’ của ông về công bằng, một lí lẽ cho đến đây mới chỉ được phác hoạ rất đại khái. Đây là lí lẽ thứ ba của Plato⁴⁰:

‘Hãy xem liệu anh có đồng ý với tôi’, Socrates nói. ‘Anh nghĩ sẽ có nhiều tác hại đối với thành phố nếu một thợ mộc bắt đầu làm giày và một người thợ giày làm nghề mộc?’ – ‘Không mấy cả’. – ‘Nhưng nếu một người mà bản chất là người lao động, hay một thành viên của giai cấp làm tiền... xoay sở để vào giai cấp chiến binh; hay nếu một chiến binh vào giai cấp bảo vệ mà không xứng đáng; thì loại thay đổi mưu toan lén lút này sẽ có nghĩa là sự sụp đổ của thành phố?’ – ‘Rất dứt khoát là thế’. – ‘Chúng ta có ba giai cấp trong thành phố, và tôi cho là bất kể mưu toan hay thay đổi nào như vậy từ một giai cấp sang giai cấp khác là một tội lỗi lớn chống lại thành phố, và đúng có thể bị lên án là vô cùng đòi bại?’ – ‘Chắc chắn’. – ‘Nhưng anh sẽ tuyên bố chắc chắn là sự đòi bại vô cùng đối với thành phố của mình là sự bất công?’ – ‘Hẳn thế’. – ‘Thế thì đây là sự bất công. Và ngược lại, chúng ta sẽ nói rằng khi mỗi giai cấp trong thành phố chăm lo công việc của riêng mình, giai cấp kiếm tiền cũng như các phụ tá và những người bảo vệ, thì đây sẽ là công bằng’.

Bây giờ nếu ta để ý đến lí lẽ này, ta thấy (a) giả thiết xã hội học rằng bất cứ sự nói lỏng hệ thống đẳng cấp cũng nhắc hẳn dẫn tới sự sụp đổ của thành phố; (b) sự lặp đi lặp lại liên tục một lí lẽ rằng cái làm hại cho thành phố là bất công; và (c) suy ra là cái đối lập là công bằng. Bây giờ chúng ta có thể thừa nhận ở đây giả thiết xã hội học (a) vì lí tưởng của Plato là để làm ngưng sự thay đổi xã hội, và vì ông đánh giá ‘có hại’ là bất kể thứ gì có thể dẫn tới thay đổi; và có lẽ khá đúng là sự thay đổi xã hội có thể được ngưng lại chỉ bởi một hệ thống đẳng cấp cứng nhắc. Và chúng ta có thể thừa nhận sự suy diễn (c) rằng cái đối lập với sự bất công là công bằng. Tuy vậy, (b) rất lí thú; ngó tới lí lẽ của Plato sẽ cho thấy rằng toàn bộ xu hướng tư tưởng bị chi phối bởi câu hỏi: việc này có làm hại đến thành phố? Nó làm hại nhiều hay ít? Ông liên tục lặp đi lặp lại rằng cái đe dọa làm hại thành phố là đồi bại và bất công về mặt đạo đức.

Ta thấy ở đây là Plato chỉ công nhận một tiêu chuẩn tối hậu, lợi ích của nhà nước. Bất kể thứ gì tăng cường nó là tốt, có đức hạnh và công bằng; bất kể thứ gì đe dọa nó là xấu và đồi bại và bất công. Các hành động phục vụ nó là có đạo đức; còn gây nguy hiểm cho nó, là trái đạo đức. Nói cách khác, quy tắc đạo đức của Plato là hoàn toàn vị lợi; nó là quy tắc của chủ nghĩa vị lợi tập thể chủ nghĩa hay chính trị. *Tiêu chuẩn đạo đức là lợi ích của nhà nước*. Đạo đức không là gì mà là vệ sinh chính trị.

Đây là lí thuyết tập thể chủ nghĩa, bộ lạc, toàn trị về đạo đức: ‘Cái tốt là cái vì lợi ích nhóm của tôi; hay bộ lạc của tôi; hay quốc gia của tôi’. Dễ thấy đạo đức này ngụ ý cái gì cho các quan hệ quốc tế: bản thân nhà nước không bao giờ có thể sai trong bất kể hành động nào của nó, chừng nào nó mạnh; rằng nhà nước có quyền, không chỉ làm trái với công dân của nó, nếu điều đó dẫn đến tăng sức mạnh của nó, mà còn tấn công các nước khác, miễn là làm vậy mà không làm yếu bản thân nó. (Suy diễn này, sự thừa nhận rõ ràng tính phi đạo đức của nhà nước, và vì vậy sự bảo vệ chủ nghĩa hư vô đạo đức trong quan hệ quốc tế, được Hegel rút ra).

Nhìn từ quan điểm của đạo đức học toàn trị, từ quan điểm của thuyết vị lợi tập thể, lí thuyết của Plato về công bằng là hoàn toàn đúng. Giữ địa vị của mình là một đức hạnh. Đó chính là đức hạnh dân sự tương ứng chính xác với đức hạnh quân sự về kỉ luật. Và đức hạnh này đóng chính xác vai trò mà ‘công bằng’ đóng trong hệ thống các đức hạnh của Plato. Vì các (bánh) răng trong một bộ máy đồng hồ vĩ đại của nhà nước có thể chứng tỏ ‘đức hạnh’ theo hai cách. Thứ nhất, chúng phải hợp với nhiệm vụ của chúng, bởi đức hạnh của kích thước, hình thù, sức bền, v.v. của chúng; và thứ hai, chúng phải khớp với nhau vào đúng chỗ của chúng và phải ở nguyên vị trí ấy. Loại đầu tiên của các đức hạnh, sự phù hợp với một

nhiệm vụ cụ thể, sẽ dẫn tới sự phân biệt, phù hợp với nhiệm vụ cụ thể của cái răng. Những cái răng nào đó sẽ có đức hạnh, tức là phù hợp, chỉ nếu chúng ('do bản chất của chúng') là lớn; các cái khác nếu chúng bền; và những cái khác nếu chúng nhọn. Nhưng đức hạnh thứ hai, giữ vị trí của mình, sẽ là chung cho tất cả; và đồng thời nó sẽ là đức hạnh của cái toàn thể: đức hạnh phù hợp đích thực với nhau – hài hoà với nhau. Plato cho đức hạnh phổ quát này cái tên 'công bằng'. Thủ tục này là hoàn toàn nhất quán và hoàn toàn được biện minh nhìn từ quan điểm của đạo đức toàn trị. Nếu cá nhân không là gì cả mà là một cái răng, thì đạo đức học chẳng là gì ngoài nghiên cứu làm sao khớp nó vào cái toàn thể.

Tôi muốn làm rõ là tôi tin vào tính chân thật của chủ nghĩa toàn trị của Plato. Đòi hỏi của ông về sự thống trị không bị thách thức của một giai cấp trên phần còn lại là không thoả hiệp, nhưng lí tưởng của ông không phải là sự bóc lột cực đại các giai cấp lao động bởi giai cấp trên; nó là sự ổn định của cái toàn bộ. Tuy vậy, lí do mà ông đưa ra cho sự cần thiết giữ sự bóc lột trong các giới hạn, lại thuần túy mang tính vị lợi. Nó là lợi ích của sự ổn định sự thống trị giai cấp. Giả như những người bảo vệ cổ kiếm quá nhiều, ông lập luận, thì cuối cùng họ sẽ không có gì cả. 'Nếu họ không thoả mãn với một cuộc sống ổn định và an ninh, ... và có mưu toan, bằng quyền lực của họ, để chiếm hữu cho bản thân mình mọi của cải của thành phố, thì chắc chắn nhất thiết khám phá ra Hesiod đã sáng suốt đến đâu khi ông nói, "một nửa là nhiều hơn cái toàn bộ".'⁴¹ Nhưng chúng ta phải hiểu rõ là thậm chí xu hướng này để hạn chế sự bóc lột của các đặc quyền giai cấp là thành phần khá phổ biến của chủ nghĩa toàn trị. Chủ nghĩa toàn trị không đơn thuần là phi đạo đức. Nó là đạo đức của xã hội đóng - của nhóm, hay của bộ lạc; nó không phải là sự ích kỉ cá nhân, mà là sự ích kỉ tập thể.

Xét rằng lí lẽ thứ ba của Plato là thẳng thắn và nhất quán, có thể hỏi câu hỏi là vì sao ông cần 'lời tựa dài dòng' cũng như hai lí lẽ trước? Vì sao có tất cả sự không thoả mái này? (Các nhà Platonist tất nhiên sẽ trả lời rằng sự không thoả mái này chỉ tồn tại trong trí tưởng tượng của tôi. Có thể như thế. Nhưng tính chất phi lí của các đoạn khó có thể được thanh minh). Câu trả lời cho câu hỏi này, tôi tin, là bộ máy đồng hồ tập thể của Plato khó có thể lôi cuốn các bạn đọc của ông nếu giả như nó được trình bày cho họ trong toàn bộ sự khô khan và vô nghĩa của nó. Plato đã không thoả mái bởi vì ông biết và sợ sức mạnh và sự quyến rũ đạo đức của các lực lượng mà ông cố bẻ gãy. Ông không dám thách thức chúng, mà cố gắng lôi kéo chúng cho các mục đích riêng của mình. Liệu chúng ta có chứng kiến một âm mưu vô liêm sỉ và cố ý để sử dụng các

biểu hiện tình cảm đạo đức của chủ nghĩa nhân đạo mới cho các mục đích riêng của ông, hay chúng ta chứng kiến đúng hơn một nỗ lực bi thảm để thuyết phục lương tâm tốt hơn của riêng ông về sự xấu xa của chủ nghĩa cá nhân, chúng ta sẽ chẳng bao giờ biết cả. Cảm tưởng cá nhân của tôi là trường hợp sau là đúng, và sự xung đột bên trong này là bí mật chính của sự mê hoặc của Plato. Tôi nghĩ rằng các tư tưởng mới, và đặc biệt nhà cá nhân chủ nghĩa vĩ đại Socrates và cái chết tử vì đạo của ông đã làm Plato cảm động sâu thẳm tận tâm hồn. Và tôi nghĩ rằng ông đã chiến đấu chống lại ảnh hưởng này lên bản thân ông cũng như lên những người khác với tất cả sức mạnh của trí thông minh vô song của ông, cho dù không luôn luôn công khai. Điều này cũng giải thích vì sao đôi khi, giữa toàn bộ chủ nghĩa toàn trị của ông, chúng ta thấy một số tư tưởng nhân đạo chủ nghĩa. Và nó giải thích vì sao đã có thể cho các triết gia đi giới thiệu ông như một người theo chủ nghĩa nhân đạo.

Một lí lẽ mạnh ủng hộ diễn giải này là cách mà Plato đề cập, hay đúng hơn, đề cập sai, lí thuyết nhân đạo chủ nghĩa và duy lí về nhà nước, một lí thuyết được phát triển lần đầu tiên trong thế hệ ông.

Trong một trình bày sáng sủa của lí thuyết này, *ngôn ngữ của các yêu sách chính trị hay của các đề xuất chính trị* (so với chương 5, III) phải được dùng; tức là, chúng ta không nên thử trả lời câu hỏi bản chất luận: Nhà nước là cái gì, bản chất thật của nó là gì, ý nghĩa thật của nó là gì? Đúng hơn ta nên đặt câu hỏi của mình theo cách này: Chúng ta đòi hỏi gì từ nhà nước? Chúng ta kiến nghị cái gì để xem như mục đích hợp pháp của hoạt động nhà nước? Và nhằm tìm ra các yêu sách chính trị cơ bản của chúng ta là gì, chúng ta có thể hỏi: Vì sao chúng ta thích sống trong một nhà nước ngăn nắp hơn là sống không có nhà nước, tức là trong tình trạng vô chính phủ? Cách đặt câu hỏi này của chúng ta là cách hợp lí. Đó là câu hỏi mà nhà công nghệ phải thử trả lời trước khi anh ta có thể tiếp tục xây dựng hay xây dựng lại bất kể thể chế chính trị nào. Vì chỉ nếu anh ta biết anh ta muốn cái gì thì anh ta mới có thể quyết định liệu một thể chế nào đó có thích ứng hay không thích ứng tốt cho chức năng của nó.

Mà nếu chúng ta đặt câu hỏi của mình theo cách này, trả lời của người theo chủ nghĩa nhân đạo sẽ là: Cái tôi đòi hỏi từ nhà nước là sự bảo vệ; không chỉ cho bản thân tôi, mà cho cả những người khác nữa. Tôi đòi hỏi sự bảo vệ cho quyền tự do riêng của tôi và cho những người khác. Tôi không muốn sống bị phó mặc cho bất cứ ai người có nắm tay to hơn hay có súng lớn hơn. Nói cách khác, tôi muốn được bảo vệ chống lại sự công kích từ những người khác. Tôi muốn sự phân biệt giữa xâm lược và

phòng thủ phải được công nhận, và sự bảo vệ được quyền lực có tổ chức của nhà nước ủng hộ. (Sự bảo vệ là sự bảo vệ *hiện trạng* [*status quo*], và nguyên lí được đề xuất có nghĩa là – không được thay đổi *status quo* bằng các công cụ hung bạo, mà chỉ theo luật, bằng thoả hiệp hay phân xử trọng tài, trừ nơi không có thủ tục pháp lí để xem xét lại nó). Tôi hoàn toàn sẵn sàng để thấy quyền tự do riêng của tôi về hành động bị nhà nước cắt bớt đi một chút, miễn là tôi có thể nhận được sự bảo vệ quyền tự do còn lại, vì tôi biết rằng những hạn chế nào đó về quyền tự do của tôi là cần thiết; thí dụ, tôi phải từ bỏ ‘quyền tự do’ của tôi để tấn công, nếu tôi muốn nhà nước hỗ trợ bảo vệ chống lại bất kể cuộc tấn công nào. Nhưng tôi đòi hỏi rằng mục đích cơ bản của nhà nước không được mù quáng; tôi muốn nói, sự bảo vệ quyền tự do không làm hại đến những công dân khác. Như vậy tôi đòi rằng nhà nước phải giới hạn quyền tự do của công dân một cách bình đẳng ở mức có thể, và không quá mức cần thiết để đạt được một sự hạn chế bình đẳng về quyền tự do.

Đòi hỏi của người theo chủ nghĩa nhân đạo, chủ nghĩa bình đẳng, chủ nghĩa cá nhân là cái gì đó giống như thế. Đó là một đòi hỏi cho phép nhà kĩ thuật xã hội tiếp cận các vấn đề chính trị một cách hợp lí, tức là từ quan điểm về một mục tiêu khá rõ ràng và xác định.

Chống lại đòi hỏi rằng một mục tiêu giống thế này có thể được trình bày đủ rõ và xác định, nảy sinh nhiều sự phản đối. Người ta nói rằng một khi thừa nhận rằng quyền tự do phải bị hạn chế, thì toàn bộ nguyên lí về quyền tự do sụp đổ, và vấn đề những hạn chế nào là cần thiết và cái nào là cố tình không thể được quyết định một cách duy lí, mà chỉ bởi quyền lực. Nhưng sự phản đối này là do mù mẫm. Nó nhằm lẫn vấn đề cơ bản về cái chúng ta muốn từ nhà nước với những khó khăn kĩ thuật quan trọng nào đó trên con đường thực hiện các mục đích của chúng ta. Chắc chắn là khó để xác định chính xác mức độ quyền tự do để lại cho công dân mà không gây nguy hiểm đến quyền tự do mà sự bảo vệ nó là nhiệm vụ của nhà nước. Nhưng cái gì đó giống một sự xác định gần đúng của mức độ đó là có thể làm được, được chứng minh bởi kinh nghiệm, tức là bởi sự tồn tại của các nhà nước dân chủ. Thực ra, quá trình xác định gần đúng này là một trong những nhiệm vụ chính của lập pháp trong các nền dân chủ. Nó là một quá trình khó khăn, nhưng những khó khăn của nó chắc chắn không đến mức buộc chúng ta thay đổi những đòi hỏi cơ bản của mình. Các điều này, phát biểu ngắn gọn, là nhà nước phải được coi như một xã hội để ngăn chặn tội phạm, tức là, sự gây hấn. Và toàn bộ sự phản đối, rằng khó để biết tự do chấm dứt ở đâu và tội phạm bắt đầu ở đâu, được trả lời, về nguyên lí, bởi một câu chuyện nổi tiếng về một kẻ

du côn phản đối rằng, là một công dân tự do, hẳn có thể văng nắm đấm của mình ra bất kể hướng nào hẳn ta muốn; và quan toà trả lời một cách thông minh: ‘Quyền tự do di chuyển nắm đấm của anh bị giới hạn bởi vị trí của mũi người bên cạnh anh’.

Cách nhìn về nhà nước mà tôi vừa phác hoạ ở đây có thể được gọi là ‘chủ nghĩa bảo hộ’. Thuật ngữ ‘chủ nghĩa bảo hộ’ thường được dùng để mô tả các xu hướng đối lập với quyền tự do. Như thế một nhà kinh tế hiểu chủ nghĩa bảo hộ là chính sách bảo hộ các lợi ích công nghiệp nào đó chống lại cạnh tranh; và nhà đạo đức học hiểu nó là đòi hỏi rằng các quan chức nhà nước sẽ thiết lập một sự giám hộ đạo đức đối với dân cư. Mặc dù lí thuyết chính trị mà tôi gọi là chủ nghĩa bảo hộ không có quan hệ với bất cứ xu hướng nào trong các xu hướng này, và mặc dù nó cơ bản là một lí thuyết tự do, tôi nghĩ rằng cái tên này có thể được dùng để biểu thị rằng, dù cho tự do, nó chẳng liên quan gì đến *chính sách không can thiệp nghiêm ngặt* (thường được gọi, nhưng không hoàn toàn đúng, là chính sách ‘*laissez faire*’). Chủ nghĩa tự do và sự can thiệp của nhà nước không đối lập với nhau. Ngược lại, bất kể loại tự do nào rõ ràng là không thể có được trừ phi nó được nhà nước đảm bảo.⁴² Một mức độ nhất định của sự kiểm soát của nhà nước trong giáo dục, thí dụ, là cần thiết, nếu muốn thanh niên được bảo vệ khỏi sự sao lãng có thể làm cho họ không có khả năng bảo vệ quyền tự do của mình, và nhà nước phải đảm bảo rằng tất cả các phương tiện giáo dục là sẵn có cho tất cả mọi người. Nhưng kiểm soát nhà nước quá nhiều về các vấn đề giáo dục là một mối nguy hiểm chết người đối với quyền tự do, vì nó hẳn dẫn tới sự nhồi sọ. Như đã trình bày sơ qua rồi, vấn đề quan trọng và khó về các giới hạn của quyền tự do không thể được giải quyết bằng một công thức tầm thường. Và sự thực rằng sẽ luôn có các trường hợp ranh giới phải được hoan nghênh, vì không có kích thích của các vấn đề chính trị và các cuộc đấu tranh chính trị loại này, thì sự sẵn sàng của công dân để đấu tranh cho quyền tự do của họ sẽ mau chóng tan biến, và với nó, quyền tự do của họ cũng tan biến. (Xét theo ánh sáng này, sự xung đột được cho là giữa quyền tự do và an ninh, tức là, sự an toàn do nhà nước đảm bảo, hoá ra là một con ngáo ộp. Vì không có quyền tự do nếu không được nhà nước đảm bảo; và ngược lại, chỉ một nhà nước được kiểm soát bởi các công dân tự do mới có thể cho họ bất kể an ninh phải chăng nào).

Phát biểu theo cách này, lí thuyết bảo hộ chủ nghĩa về nhà nước không bị ảnh hưởng của bất cứ yếu tố nào của chủ nghĩa lịch sử hay bản chất luận. Nó không nói rằng nhà nước có xuất xứ như một hiệp hội của các cá nhân với một mục đích bảo hộ chủ nghĩa, hay bất cứ nhà nước thực sự

nào trong lịch sử đã từng được cai trị một cách có ý thức phù hợp với mục đích này. Và nó chẳng nói gì về bản tính căn bản của nhà nước, hay về quyền tự nhiên đối với tự do. Nó cũng chẳng nói bất kể thứ gì về cách theo đó nhà nước thực tế hoạt động. Nó trình bày một *yêu sách* chính trị, hay chính xác hơn, một *kiến nghị* cho việc chấp nhận một chính sách nào đó. Tôi nghi, tuy vậy, rằng nhiều người theo quy ước những người mô tả nhà nước như bắt nguồn từ một hiệp hội để bảo vệ các thành viên của mình, đã có ý định phát biểu chính đòi hỏi này, cho dù họ phát biểu nó với một ngôn ngữ vụng về và làm lạc lối – ngôn ngữ của chủ nghĩa lịch sử. Một cách trình bày đòi hỏi này một cách gây nhầm lẫn tương tự là khẳng định rằng về bản chất là chức năng của nhà nước để bảo vệ các thành viên của nó; hay để khẳng định rằng nhà nước được định nghĩa như một hiệp hội cho sự bảo vệ lẫn nhau. Tất cả các lý thuyết này phải được phiên dịch, có thể nói như vậy, sang ngôn ngữ của các đòi hỏi hay các kiến nghị cho hành động chính trị trước khi chúng có thể được thảo luận nghiêm túc. Khác đi, thì những thảo luận vô tận về đặc tính từ ngữ đơn thuần là không thể tránh khỏi.

Có thể đưa ra một thí dụ về sự phiên dịch như vậy. Một phê phán của cái tôi gọi là chủ nghĩa bảo hộ đã được Aristotle⁴³ đề nghị, và được Burke và nhiều nhà Platonist hiện đại lặp lại. Phê phán này quả quyết rằng chủ nghĩa bảo hộ coi là quá thấp kém cách nhìn về nhiệm vụ của nhà nước (dùng lời của Burke) ‘được xem xét với sự tôn trọng khác, bởi vì nó không là một sự hợp tác về các thứ giúp ích chỉ cho sự tồn tại xác thật thô thiển mang bản tính tạm thời và dễ tàn lụi’. Nói cách khác, nhà nước được cho là cái gì đó cao hơn hay cao quý hơn một hiệp hội với các mục đích duy lý; nó là một đối tượng để tôn sùng. Nó có các nhiệm vụ cao hơn sự bảo vệ con người và các quyền của họ. Nó có các nhiệm vụ đạo đức. “Để chăm lo đến công việc của một nhà nước mà nó thật sự xứng đáng với cái tên này”, Aristotle nói. Nếu chúng ta thử phiên dịch phê phán này sang ngôn ngữ của các yêu sách chính trị, thì chúng ta thấy rằng những phê phán này của chủ nghĩa bảo hộ muốn hai thứ. Thứ nhất, chúng muốn biến nhà nước thành một đối tượng thờ phụng. Từ quan điểm của chúng ta, chẳng có gì để nói chống lại mong muốn này. Đó là vấn đề tôn giáo; và những người tôn thờ nhà nước phải giải quyết cho chính họ làm sao để dung hoà tín ngưỡng của họ với các niềm tin tôn giáo khác của họ, thí dụ, với Điều Răn Thứ nhất. Đòi hỏi thứ hai mang tính chính trị. Trên thực tiễn, đòi hỏi này đơn giản có nghĩa là các quan chức nhà nước phải quan tâm đến đạo đức của công dân, và rằng họ phải dùng quyền lực của họ không quá nhiều cho bảo vệ quyền tự do của công

dân như cho kiểm soát đời sống đạo đức của họ. Nói cách khác, đó là đòi hỏi rằng lĩnh vực pháp lí, tức là về các chuẩn mực do nhà nước thực thi, phải tăng lên làm tổn hại đến lĩnh vực đạo đức đích thực, tức là của các chuẩn mực không do nhà nước thực thi mà do các quyết định đạo đức riêng của chúng ta – do lương tâm của chúng ta. Một đòi hỏi hay đề xuất như vậy có thể được thảo luận một cách duy lí; và có thể nói chống lại nó rằng những người nêu ra các đòi hỏi như vậy hình như không thấy rằng điều này sẽ là kết liễu trách nhiệm đạo đức của cá nhân, và rằng nó không cải thiện mà huỷ hoại đạo đức. Nó sẽ thay trách nhiệm cá nhân bằng các cảm kị bộ lạc và bằng sự vô trách nhiệm toàn trị của cá nhân. Chống lại toàn bộ thái độ này, người theo chủ nghĩa cá nhân phải kiên định rằng đạo đức của nhà nước (nếu có bất kể thứ gì như vậy) có khuynh hướng thấp hơn đáng kể đạo đức của công dân trung bình, cho nên đáng mong mỏi hơn nhiều là đạo đức của nhà nước phải được các công dân kiểm soát hơn là ngược lại. Cái chúng ta cần và muốn là đạo đức hoá hoạt động chính trị, chứ không phải chính trị hoá đạo đức.

Nên lưu ý rằng, theo quan điểm bảo hộ chủ nghĩa, các nhà nước dân chủ, cho dù còn xa mới hoàn hảo, đại diện cho thành tựu rất đáng kể về kĩ thuật (cải biến) xã hội thuộc loại đúng. Rất nhiều dạng tội phạm, sự tấn công quyền của các cá nhân bởi các cá nhân khác, đã bị cấm trên thực tiễn hay được giảm bớt rất đáng kể, và các toà án thực hiện công lí khá thành công trong các xung đột lợi ích khó khăn. Có nhiều người nghĩ rằng mở rộng các phương pháp này⁴⁴ sang tội phạm quốc tế và xung đột quốc tế chỉ là một mơ ước Không tưởng; nhưng chưa lâu lắm từ khi thể chế về hành pháp hữu hiệu cho duy trì hoà hảo dân sự tỏ ra là Không tưởng đối với những người chịu sự đe dọa của tội phạm, trong các nước nơi hiện tại hoà hảo dân sự được duy trì khá thành công. Và tôi nghĩ rằng các vấn đề kĩ thuật về kiểm soát tội phạm quốc tế thực sự không khó khăn đến vậy, một khi đối mặt với chúng một cách trực tiếp và hợp lí. Nếu vấn đề được trình bày rõ ràng, sẽ không khó để khiến người dân thống nhất rằng các định chế phòng ngừa là cần thiết, cả ở phạm vi khu vực và phạm vi toàn cầu. Hãy để cho những người thờ phụng nhà nước tiếp tục thờ phụng, nhưng đòi rằng các nhà công nghệ thể chế được phép không chỉ cải thiện bộ máy nội tại của nó, mà cũng để xây dựng lên một tổ chức để ngăn chặn tội phạm quốc tế.

VII

Bây giờ quay lại lịch sử của các phong trào này, dường như lí thuyết bảo hộ chủ nghĩa về nhà nước đầu tiên được kiến nghị bởi Sophist Lycophron, một học trò của Gorgias. Đã được nhắc tới rằng ông (giống Alcidas, cũng là học trò của Gorgias) là một trong những người đầu tiên tấn công lí thuyết về đặc quyền tự nhiên. Việc ông theo lí thuyết mà tôi gọi là chủ nghĩa bảo hộ được Aristotle ghi lại, người nói về ông theo cách làm cho rất có khả năng là ông tạo ra nó. Từ cùng nguồn ta biết rằng ông đã trình bày nó với sự sáng sủa khó có thể đạt được bởi bất kể người nổi nghiệp nào của ông.

Aristotle nói với chúng ta rằng Lycophron coi luật của nhà nước như một 'hiệp ước theo đó con người đảm bảo công bằng cho nhau' (và rằng nó không có năng lực để làm cho công dân là tốt hay công bằng). Ông nói với chúng ta thêm⁴⁵ rằng Lycophron coi nhà nước như một công cụ để bảo vệ các công dân của nó chống lại các hành động bất công (và để cho phép họ giao thiệp, đặc biệt trao đổi, yên bình), đòi hỏi rằng nhà nước phải là một 'hiệp hội hợp tác để ngăn chặn tội phạm'. Lí thú là không có biểu lộ nào trong tường thuật của Aristotle rằng Lycophron trình bày lí thuyết của mình ở dạng lịch sử chủ nghĩa, tức là như một lí thuyết liên quan tới nguồn gốc lịch sử của nhà nước trong một khế ước xã hội. Ngược lại, nổi lên rõ ràng từ văn cảnh của Aristotle là lí thuyết của Lycophron quan tâm duy nhất đến mục đích của nhà nước; vì Aristotle lí lẽ rằng Lycophron không cho mục đích căn bản của nhà nước là để làm cho công dân của nó có đức hạnh. Điều này biểu lộ rằng Lycophron diễn giải mục đích này một cách duy lí, từ một quan điểm kĩ thuật, chấp nhận các đòi hỏi của chủ nghĩa bình đẳng, chủ nghĩa cá nhân, và chủ nghĩa bảo hộ.

Ở dạng này, lí thuyết của Lycophron là hoàn toàn vững chắc khỏi những phản đối mà lí thuyết lịch sử chủ nghĩa truyền thống về khế ước xã hội bị. Người ta, thí dụ Baker⁴⁶, thường nói rằng lí thuyết khế ước 'đáp ứng các nhà tư tưởng hiện đại từng điểm một'. Có thể như vậy; song khảo sát các điểm của Baker sẽ cho thấy rằng chúng chắc chắn không thoả mãn lí thuyết của Lycophron, người mà Baker coi (và ở điểm này tôi thiên về đồng ý với ông) có thể là người sáng lập ra dạng sớm nhất của một lí thuyết mà muộn hơn được gọi là lí thuyết khế ước. Các điểm của Baker có thể ghi lại như sau: (a) Đã chẳng bao giờ, về mặt lịch sử, có một khế ước; (b) nhà nước, về mặt lịch sử, chẳng bao giờ được thành lập; (c) luật không là quy ước, mà nảy sinh từ truyền thống, quyền lực bề

trên, có lẽ bản năng, v.v.; chúng là các tập quán trước khi chúng trở thành luật; (d) sức mạnh của luật không nằm ở sự trừng phạt, ở quyền lực bảo hộ của nhà nước cái thực thi chúng, mà ở sự sẵn sàng của cá nhân để tuân thủ chúng, tức là ở ý chí đạo đức của cá nhân.

Sẽ thấy ngay rằng các phản đối (a), (b), và (c), mà bản thân chúng, phải thừa nhận, là khá đúng (dù cho đã có một số khế ước) liên quan đến lí thuyết chỉ ở dạng lịch sử chủ nghĩa của nó và không liên quan đến phiên bản của Lycophron. Vì vậy chúng ta không cần xem xét nó gì cả. Sự phản đối (d), tuy vậy, đáng xem xét kĩ hơn. Nó có thể có nghĩa là gì? Lí thuyết bị tấn công nhấn mạnh đến ‘ý chí’, hay tốt hơn đến quyết định của cá nhân, hơn bất kể lí thuyết nào khác; thực ra, từ ‘khế ước’ (hay hợp đồng) gợi ý một thoả thuận bởi ‘ý chí tự do’; nó gợi ý có lẽ nhiều hơn bất cứ lí thuyết nào khác, rằng sức mạnh của luật nằm ở sự sẵn sàng của cá nhân để chấp nhận và tuân theo chúng. Thế thì làm sao (d) có thể là một sự phản đối chống lại lí thuyết khế ước? Giải thích duy nhất dường như là Barker không nghĩ khế ước xuất phát từ ‘ý chí đạo đức’ của cá nhân, mà đúng hơn từ lòng ích kỉ; và diễn giải này có khả năng hơn vì nó phù hợp với phê phán của Plato. Nhưng không cần là ích kỉ để là một người bảo hộ chủ nghĩa. Bảo vệ không cần thiết có nghĩa là tự bảo vệ; nhiều người bảo hiểm cuộc sống của họ với mục đích bảo vệ người khác chứ không phải bảo vệ bản thân họ, và theo cùng cách họ có thể đòi nhà nước chủ yếu bảo vệ những người khác, và ở mức độ ít hơn (hay không hề) cho bản thân họ. Tư tưởng cơ bản của chủ nghĩa bảo hộ là: bảo vệ người yếu khỏi bị kẻ mạnh ức hiếp. Đòi hỏi này không chỉ được những người yếu, mà thường xuyên cả những kẻ mạnh nữa, đưa ra. Nói giảm nhẹ đi, là việc gây lăm lăm để gợi ý rằng nó là một đòi hỏi ích kỉ hay trái đạo đức.

Chủ nghĩa bảo hộ của Lycophron, tôi nghĩ, không bị tất cả các phản đối này. Nó là biểu hiện phù hợp nhất của phong trào nhân đạo chủ nghĩa và bình đẳng chủ nghĩa của thời đại Pericles. Thế nhưng, chúng ta đã bị cướp mất nó. Nó được chuyển cho các thế hệ sau chỉ ở dạng bị bóp méo; như lí thuyết lịch sử chủ nghĩa về nguồn gốc của nhà nước trong một khế ước xã hội; hay như một lí thuyết bản chất luận đòi hỏi rằng bản chất thật của nhà nước là bản chất của một quy ước; và như một lí thuyết về tính ích kỉ, dựa trên giả thiết về bản chất đòi bại cơ bản của con người. Tất cả điều này là do ảnh hưởng quá mạnh của uy quyền của Plato.

VIII

Có thể không mấy nghi ngờ là Plato đã biết kĩ lí thuyết của Lycophron, vì ông (rất có khả năng) là người đương thời trẻ hơn Lycophron. Và, quả thực, có thể dễ dàng đồng nhất lí thuyết này với cái đầu tiên được nhắc tới ở *Gorgias* và muộn hơn ở *Republic*. (Ở cả hai nơi Plato không nhắc tới tác giả của nó; một thủ tục thường được ông dùng khi đối thủ của ông còn sống). Trong *Gorgias*, lí thuyết được Callicles, người theo thuyết hư vô đạo đức giống Thrasyarchus của *Republic*, trình bày chi tiết. Trong *Republic*, nó được Glaucon trình bày chi tiết. Trong cả hai trường hợp người nói không đồng nhất mình với lí thuyết anh ta trình bày.

Hai đoạn trong nhiều khía cạnh là tương tự. Cả hai trình bày lí thuyết ở một dạng lịch sử chủ nghĩa, tức là, như lí thuyết về nguồn gốc ‘công lí’. Cả hai trình bày nó cứ giả như là các tiền đề logic của nó là nhất thiết ích kỉ và thậm chí hư vô chủ nghĩa; tức là cứ như thể quan điểm bảo hộ chủ nghĩa về nhà nước chỉ được những kẻ *muốn* gây ra bất công ủng hộ, song là quá yếu để làm vậy, và vì *thế* đòi rằng kẻ mạnh cũng đừng làm thế; một trình bày chắc chắn không ngay thẳng, vì tiền đề cần thiết duy nhất của lí thuyết là đòi hỏi rằng tội phạm, hay sự bất công, phải bị ngăn chặn.

Cho đến đây, hai đoạn văn trong *Gorgias* và trong *Republic* chạy song song, một sự tương đương thường được bình luận. Nhưng có một sự khác biệt kinh khủng giữa chúng, một sự khác biệt, trong chừng mực tôi biết, bị các nhà bình luận bỏ qua. Nó là thế này. Trong *Gorgias*, lí thuyết được Callicles trình bày như lí thuyết mà ông phản đối; và vì ông cũng chống Socrates, suy ra là, lí thuyết bảo hộ chủ nghĩa không bị Plato tấn công mà đúng hơn được bảo vệ. Và, quả thực, xem xét kĩ hơn chúng tỏ là Socrates tán thành nhiều đặc điểm của nó chống lại Callicles hư vô chủ nghĩa. Song trong *Republic*, cũng lí thuyết đó được Glaucon trình bày như sự tra chuốt và phát triển các quan điểm của Thrasyarchus, tức là của một nhà hư vô chủ nghĩa người thế chỗ của Callicles ở đây; nói cách khác, lí thuyết được trình bày mang tính hư vô chủ nghĩa, và Socrates như người anh hùng tiêu diệt thắng lợi học thuyết hiểm độc này về tính ích kỉ.

Như thế các đoạn trong đó hầu hết các nhà bình luận thấy một sự tương tự giữa các xu hướng của *Gorgias* và *Republic* lại tiết lộ, thực ra, một sự thay đổi hoàn toàn của mặt trước. Bất chấp trình bày thù địch của Callicles, xu hướng của *Gorgias* là có thiện chí với chủ nghĩa bảo hộ; nhưng *Republic* thì chống đối nó mãnh liệt.

Đây là một đoạn trích từ bài nói của Callicles trong *Gorgias*⁴⁷: ‘Luật được số đông quần chúng nhân dân, bao gồm chủ yếu những người yếu,

làm ra. Và họ làm ra luật... nhằm để bảo vệ bản thân và các lợi ích của họ. Như thế họ ngăn cản những người mạnh... và tất cả những người khác những người có thể thắng họ, khỏi làm vậy;... và họ muốn nói bằng từ ‘bất công’ là nỗ lực của một người để thắng hàng xóm của mình; và biết sự thấp kém của mình, tôi phải nói, họ chỉ quá vui nếu họ nhận được sự bình đẳng’. Nếu ta nhìn vào tường thuật này và loại bỏ cái là do sự khinh bỉ và thù địch công khai của Callicles, thì chúng ta thấy tất cả các yếu tố của lí thuyết Lycophron: chủ nghĩa bình đẳng, chủ nghĩa cá nhân, và bảo vệ chống bất công. Ngay cả sự dẫn chiếu đến những kẻ ‘mạnh’ và những người ‘yếu’ biết về sự thấp kém của mình, quả thực rất khớp với quan điểm bảo hộ chủ nghĩa, với điều kiện tính đến yếu tố biếm họa. Không hề không chắc là học thuyết của Lycophron nêu một cách dứt khoát đòi hỏi rằng nhà nước phải bảo vệ những người yếu, một đòi hỏi, tất nhiên, hoàn toàn không hèn mạt. (Hi vọng rằng đòi hỏi này một ngày nào đó sẽ được thoả mãn được giáo huấn Cơ Đốc giáo bày tỏ: ‘Những người nhu mì sẽ thừa hưởng trái đất’).

Bản thân Callicles không thích chủ nghĩa bảo hộ; ông ủng hộ các quyền ‘tự nhiên’ của kẻ mạnh. Rất quan trọng là Socrates, trong lập luận của mình chống lại Callicles, đến cứu chủ nghĩa bảo hộ; vì ông liên kết nó với luận đề trung tâm của riêng ông – tức là chịu bất công là tốt hơn gây ra bất công. Ông nói, thí dụ⁴⁸: ‘Chẳng phải có nhiều ý kiến, như anh nói muộn hơn, rằng công bằng là bình đẳng? Và cả rằng là ô nhục hơn đi gây bất công hơn là chịu bất công?’ Và muộn hơn: ‘... bản thân tự nhiên, và không chỉ quy ước, xác nhận rằng gây ra bất công là ô nhục hơn chịu bất công, và rằng công bằng là bình đẳng’. (Bất chấp các xu hướng cá nhân chủ nghĩa và bình đẳng chủ nghĩa và bảo hộ chủ nghĩa của nó, *Gorgias* cũng biểu hiện một số thiên hướng phản dân chủ mạnh mẽ. Sự giải thích có thể là Plato khi viết *Gorgias* vẫn chưa phát triển các lí thuyết toàn trị của mình; dù cho sự đồng tình của ông đã mang tính phản dân chủ rồi, ông vẫn dưới ảnh hưởng của Socrates. Làm sao mà bất cứ ai có thể nghĩ là *Gorgias* và *Republic* cả hai lại có thể đồng thời là miêu tả thật về ý kiến của Socrates được, tôi không hiểu được).

Bây giờ hãy quay về *Republic*, nơi Glaucon trình bày chủ nghĩa bảo hộ như một phiên bản chặt chẽ hơn về logic song không thay đổi về đạo đức của chủ nghĩa hư vô của Thrasymachus. ‘Chủ đề của tôi’, Glaucon nói⁴⁹, ‘là nguồn gốc của công lí, và thực sự nó là loại thứ gì. Theo một số người về bản chất là một chuyện tuyệt vời đi gây bất công lên những người khác, và là xấu để chịu bất công. Song họ cho rằng sự xấu về chịu bất công vượt hơn nhiều lòng mong muốn gây ra bất công. Một lúc, rồi thì,

con người sẽ gây ra bất công lên lẫn nhau, và tất nhiên chịu đựng nó, và họ sẽ ném đủ mìn cả hai. Nhưng cuối cùng, những người không đủ mạnh để đẩy lùi nó, hay thích thú gây ra nó, quyết định rằng có lợi hơn đối với họ để gia nhập vào một khế ước, đảm bảo lẫn nhau rằng không ai được gây ra bất công hay chịu bất công. Đây là cách theo đó luật được thiết lập... Và đây là bản chất và nguồn gốc của công lí, theo lí thuyết đó’.

Trong chừng mực nội dung duy lí của nó, đây rõ ràng là cùng một lí thuyết; và cách theo đó nó được trình bày cũng giống về chi tiết⁵⁰ bài nói của Callicles trong *Gorgias*. Thế mà, Plato đã làm thay đổi hoàn toàn mặt trước. Lí thuyết bảo hộ chủ nghĩa bây giờ không còn được bảo vệ chống lại luận điệu rằng nó dựa trên chủ nghĩa vị kỉ vô liêm sỉ; trái lại. Tình cảm nhân đạo chủ nghĩa của chúng ta, sự phẫn nộ đạo đức của chúng ta, do chủ nghĩa hư vô của Thrasymachus khuấy động, được sử dụng để biến chúng ta thành kẻ thù của chủ nghĩa bảo hộ. Lí thuyết này, mà đặc tính nhân đạo chủ nghĩa của nó được biểu lộ trong *Gorgias*, bây giờ được Plato làm cho hoá ra chống nhân đạo chủ nghĩa, và quả thực, như kết quả của học thuyết kinh tởm và hoàn toàn không thuyết phục cho rằng bất công là một việc rất tốt – cho những người có thể tránh khỏi nó. Và ông không ngần ngại để nhấn đi nhấn lại điểm này. Trong phần tiếp theo bao quát của đoạn được trích dẫn, Glaucon thảo luận rất tỉ mỉ các giả thiết hay tiền đề được cho là cần thiết của chủ nghĩa bảo hộ. Trong số này ông nhắc tới, thí dụ, quan điểm rằng gây ra bất công là ‘cái tốt nhất trong mọi thứ’⁵¹; rằng công lí được thiết lập chỉ bởi vì nhiều người là quá yếu để phạm tội; và rằng đối với cá nhân công dân, cách sống phạm tội là sinh lợi nhất. Và ‘Socrates’, tức là Plato, xác nhận dứt khoát⁵² cho tính xác thực của diễn giải của Glaucon về lí thuyết được trình bày. Bằng phương pháp này, Plato dường như đã thành công thuyết phục hầu hết bạn đọc của mình, và dù sao đi nữa toàn bộ các nhà Platonist, rằng lí thuyết bảo hộ chủ nghĩa được phát triển ở đây là đồng nhất với sự ích kỉ tàn nhẫn và vô liêm sỉ của Thrasymachus⁵³; và, cái còn quan trọng hơn, là tất cả các hình thức của chủ nghĩa cá nhân rốt cuộc là cùng như nhau, cụ thể là, sự ích kỉ. Nhưng ông đã thuyết phục không chỉ những người hâm mộ ông, mà thậm chí ông đã thành công thuyết phục các đối thủ của mình, và đặc biệt là những người ủng hộ lí thuyết khế ước. Từ Carneades⁵⁴ đến Hobbes, họ không những chấp nhận cách trình bày lịch sử chủ nghĩa tai hoạ của ông, mà cả sự quả quyết của Plato rằng cơ sở của lí thuyết của họ là một chủ nghĩa hư vô đạo đức.

Bây giờ phải nhận ra rằng sự thảo tỉ mỉ cơ sở được cho là ích kỉ của nó là toàn bộ lí lẽ của Plato chống lại chủ nghĩa bảo hộ; và xét chỗ mà việc

thảo tử mĩ này chiếm, ta có thể an toàn cho rằng không phải sự kín đáo của ông là cái làm cho ông không kiến nghị lí lẽ nào tốt hơn, mà là sự thực rằng ông không có lí lẽ nào. Như vậy chủ nghĩa bảo hộ bị bác bởi một sự kêu gọi đến tình cảm đạo đức của chúng ta- như một sự lãng mạn chống ý tưởng công bằng, và chống cảm xúc của ta về sự đứng đắn.

Đây là phương pháp của Plato để đối phó với một lí thuyết không chỉ là một đối thủ nguy hiểm của học thuyết riêng của ông, mà cũng đại diện cho tín điều nhân đạo chủ nghĩa và cá nhân chủ nghĩa mới, tức là kẻ thù không đội trời chung của mọi thứ yêu quý đối với Plato. Phương pháp là thông minh; thành công đáng kinh ngạc của nó chứng minh điều đó. Nhưng tôi không ngay thẳng nếu tôi không thừa nhận thẳng thắn rằng phương pháp của Plato tỏ ra đối với tôi là không trung thực. Vì lí thuyết bị tấn công không cần bất kể giả thiết nào trái đạo đức hơn là bất công là xấu xa, tức là phải ngăn ngừa nó, và phải kiểm soát nó. Và Plato biết khá kĩ rằng lí thuyết không dựa trên tính ích kỉ, vì trong *Gorgias* ông đã trình bày nó không như đồng nhất với lí thuyết hư vô chủ nghĩa mà từ đó nó được ‘dẫn ra’ trong *Republic*, mà như đối lập với nó.

Tóm lại, chúng ta có thể nói rằng lí thuyết của Plato về công lí, như được trình bày trong *Republic* và các tác phẩm muộn hơn, là một mưu toan có ý thức để thắng các xu hướng nhân đạo chủ nghĩa, cá nhân chủ nghĩa, và bảo hộ chủ nghĩa của thời ông, và để tái thiết lập các đòi hỏi của chủ nghĩa bộ lạc bằng cách phát triển một lí thuyết đạo đức toàn trị. Đồng thời, ông bị ấn tượng mạnh bởi đạo đức nhân đạo chủ nghĩa mới; song thay cho chiến đấu với chủ nghĩa bình đẳng bằng lí lẽ, ông thậm chí bỏ qua việc thảo luận nó. Và ông đã thành công tranh thủ được tình cảm nhân đạo chủ nghĩa, mà sức mạnh của nó ông biết rất kĩ, vì sự thống trị giai cấp toàn trị của một chủng tộc chủ nhân ưu việt một cách tự nhiên.

Các đặc quyền giai cấp này, ông cho là, cần thiết để duy trì sự ổn định của nhà nước. Chúng vì vậy tạo thành bản chất của công lí. Cuối cùng, đòi hỏi này dựa trên lí lẽ rằng công lí là hữu ích cho sức mạnh, sự lành mạnh, và sự ổn định của nhà nước; một lí lẽ là quá giống với định nghĩa toàn trị hiện đại: cái đúng là bất kể gì hữu ích cho sức mạnh của dân tộc tôi, hay giai cấp tôi, hay đảng tôi.

Nhưng đây vẫn chưa phải là toàn bộ câu chuyện. Bằng nhấn mạnh đến đặc quyền giai cấp, lí thuyết của Plato về công lí đặt ra vấn đề ‘Ai phải cai trị?’ ở trung tâm của lí thuyết chính trị. Trả lời của ông cho câu hỏi là người sáng suốt nhất, tốt nhất, phải cai trị. Có phải câu trả lời tuyệt vời này làm thay đổi đặc tính của lí thuyết của ông?

CHƯƠNG 7: NGUYÊN LÝ VỀ SỰ LÃNH ĐẠO

Người sáng suốt sẽ lãnh đạo và cai trị, và kẻ ngu dốt sẽ đi theo

PLATO.

Những sự phản đối¹ nào đó đối với diễn giải của chúng ta về chương trình chính trị của Plato buộc chúng ta khảo sát phần mà các tư tưởng đạo đức như Công bằng, Cái Tốt, Cái Đẹp, sự Sáng Suốt, Chân Lí, và Hạnh Phúc đóng trong chương trình này. Chương này và hai chương tiếp theo tiếp tục phân tích này, và tiếp sau chúng ta sẽ bận tâm với phần tư tưởng về sự Sáng Suốt trong triết lí chính trị của Plato.

Chúng ta đã thấy là tư tưởng công bằng của Plato, về cơ bản, đòi hỏi rằng các nhà cai trị tự nhiên phải cai trị và những kẻ nô lệ tự nhiên phải làm nô lệ. Là phần của đòi hỏi lịch sử chủ nghĩa rằng nhà nước, để ngưng mọi thay đổi, phải là một bản sao của Ý niệm của nó, hay của ‘bản chất’ thật của nó. Lí thuyết này về công lí biểu lộ rất rõ ràng là Plato thấy vấn đề cơ bản của hoạt động chính trị trong câu hỏi: *Ai sẽ cai trị nhà nước?*

I

Niềm tin chắc chắn của tôi là, bằng cách phát biểu vấn đề của chính trị học ở dạng ‘Ai phải cai trị?’ hay ‘Ý chí của ai phải là tối cao?’ v.v., Plato đã tạo ra một sự lẫn lộn kéo dài trong triết lí chính trị. Nó quả thực giống với sự lẫn lộn mà ông đã tạo ra ở lĩnh vực triết lí đạo đức bởi sự đồng nhất chủ nghĩa tập thể và chủ nghĩa vị tha của ông được thảo luận ở chương trước. Rõ ràng là một khi câu hỏi ‘Ai phải cai trị’ được đặt ra, khó có thể tránh câu trả lời nào đó như ‘người giỏi nhất’ hay ‘người sáng suốt nhất’ hay ‘người cai trị bẩm sinh’ hay ‘người làm chủ nghệ thuật cai trị’ (hay, có lẽ, ‘Ý chí Chung’ hay ‘Chủng tộc Chủ nhân’ hay ‘các Công nhân Công nghiệp’ hay ‘Nhân dân’). Nhưng một trả lời như vậy, dù thuyết phục như nó có vẻ - vì ai đi chủ trương sự cai trị của ‘kẻ tồi nhất’ hay ‘kẻ khờ dại nhất’ hay ‘nô lệ bẩm sinh’? – là hoàn toàn vô dụng, như tôi sẽ cố chứng minh.

Trước hết, một câu trả lời như vậy chắc hẳn thuyết phục chúng ta rằng vấn đề cơ bản nào đó của lí thuyết chính trị đã được giải quyết. Nhưng nếu chúng ta tiếp cận lí thuyết chính trị từ một góc nhìn khác, thì chúng ta thấy rằng còn xa mới giải quyết được bất kể vấn đề cơ bản nào, chúng ta đơn thuần chỉ nhảy qua chúng, bằng cách cho rằng câu hỏi ‘Ai phải cai

trị' là cơ bản. Vì ngay cả những người chia sẻ giả thiết này của Plato thừa nhận rằng các nhà cai trị chính trị không luôn luôn đủ 'tốt' hay 'sáng suốt' (không cần lo về ý nghĩa chính xác của các từ này), và rằng không dễ chút nào để có được một chính thể mà ta có thể ngầm dựa vào tính tốt và tính sáng suốt của nó. Cứ cho là như vậy, thì chúng ta phải hỏi liệu tư duy chính trị ngay từ đầu không phải đối mặt với khả năng của chính thể xấu; liệu chúng ta không phải chuẩn bị cho các nhà lãnh đạo tồi nhất, và hi vọng người giỏi nhất hay không. Song điều này dẫn đến một cách tiếp cận mới tới vấn đề chính trị, vì nó buộc ta thay câu hỏi: *Ai phải cai trị?* bằng câu hỏi mới²: *Làm sao có thể tổ chức các thể chế chính trị sao cho các nhà cai trị xấu hay bất tài bị ngăn khỏi gây ra quá nhiều thiệt hại?*

Những người tin rằng câu hỏi trước là cơ bản, ngầm giả thiết là quyền lực chính trị 'về cơ bản' không bị kiểm chế. Họ giả thiết rằng ai đó có quyền lực - hoặc một cá nhân hay một tập thể, như một giai cấp. Và họ giả thiết rằng người có quyền lực có thể làm, gần như, cái gì hấn muốn, và đặc biệt hấn có thể tăng cường quyền lực của mình, và bằng cách ấy tiến gần hơn nữa đến quyền lực vô hạn hay không bị kiểm chế. Họ giả thiết rằng quyền lực chính trị, về cơ bản, là tối cao. Nếu đưa ra giả thiết này, thì, quả thực, câu hỏi 'Ai là tối cao?' là câu hỏi duy nhất còn lại.

Tôi sẽ gọi giả thiết này là *lí thuyết về quyền tối cao (không bị kiểm chế)*, sử dụng thành ngữ này không cho bất kể lí thuyết cụ thể nào của các lí thuyết khác nhau về chủ quyền hay quyền tối cao, được kiến nghị đặc biệt bởi các tác giả như Bodin, Rousseau, hay Hegel, mà cho giả thiết tổng quát hơn rằng quyền lực chính trị trên thực tiễn là không bị kiểm chế, hay cho đòi hỏi rằng nó nên như vậy; cùng với ẩn ý rằng vấn đề chủ yếu còn lại là đưa quyền lực này vào những bàn tay giỏi nhất. Lí thuyết về quyền tối cao này được giả thiết một cách ngầm định trong cách tiếp cận của Plato, và đã đóng vai trò của nó suốt từ đó. Nó cũng được giả thiết một cách ngầm định bởi, thí dụ, các tác giả hiện đại những người tin rằng câu hỏi chính là: Ai phải sai khiến? Các nhà tư bản hay công nhân?

Không đi vào phê phán chi tiết, tôi muốn chỉ ra rằng có các lí do phản đối nghiêm túc chống lại sự chấp nhận hấp tấp và ngấm ngấm lí thuyết này. Bất kể giá trị tự biện của nó có thể là gì, nó chắc chắn là một giả thiết rất phi thực tế. Chưa từng có quyền lực chính trị nào là không bị kiểm chế, và chừng nào con người còn là con người (chừng nào 'Thế giới Mới Tốt đẹp hơn - *Brave New World*' chưa thành hiện thực), thì không thể có quyền lực chính trị tuyệt đối và không bị kiểm chế. Chừng nào mà một người không thể tích tụ đủ bạo lực trong tay mình để chế ngự tất cả những người khác, thì chừng đó ông ta phải phụ thuộc và những người

trợ giúp của mình. Ngay cả kẻ bạo chúa hùng mạnh nhất cũng phụ thuộc vào công an mật của mình, vào tay sai của mình, vào những người treo cổ phạm nhân của mình. Sự phụ thuộc này có nghĩa là quyền lực của hắn ta, dẫu có thể lớn đến đâu, không phải không bị kiềm chế, và rằng hắn phải nhượng bộ, kích nhóm này chống lại nhóm kia. Nó có nghĩa rằng có các lực lượng chính trị khác, các quyền lực khác bên cạnh của hắn, và rằng hắn có thể dùng sự cai trị của mình chỉ bằng cách tận dụng và làm yên chúng. Điều này chứng tỏ rằng ngay cả các trường hợp cực đoan về quyền tối cao cũng không bao giờ là các trường hợp về quyền tối cao thuần túy. Chúng không bao giờ là các trường hợp trong đó ý chí hay lợi ích của một người (hay, ý chí hoặc lợi ích của một nhóm, nếu giả như có cái như vậy) có thể đạt mục đích của mình một cách trực tiếp, mà không từ bỏ một ít về nó nhằm tranh thủ được các quyền lực mà hắn không thể chế ngự được. Và trong tuyệt đại đa số các trường hợp, những hạn chế về quyền lực chính trị còn đi xa hơn thế này nhiều.

Tôi nhấn mạnh các điểm kinh nghiệm này, không phải vì tôi muốn dùng chúng như một lí lẽ, mà đơn thuần chỉ để tránh những phản đối. Tôi cho rằng mọi lí thuyết về quyền tối cao bỏ qua việc đối phó với một câu hỏi cơ bản hơn - cụ thể là, câu hỏi liệu chúng ta không phải phấn đấu nhằm tới sự kiểm soát thể chế những người cai trị bằng cân bằng quyền lực của họ đối lại với các quyền lực khác hay không. *Lí thuyết về kiểm chế và cân bằng (checks and balance)* này chỉ ít có thể đáng xem xét cẩn thận. Các phản đối duy nhất đối với đòi hỏi này, ở chừng mực mà tôi có thể thấy, là (a) sự kiểm soát như vậy về *thực tiễn* là không thể làm được, hay (b) về *căn bản* không thể hình dung ra được vì quyền lực chính trị về cơ bản là tối cao.³ Cả hai lí do phản đối giáo điều này, tôi tin, bị các sự thực bác bỏ; và với chúng một loạt quan điểm có ảnh hưởng khác sụp đổ (thí dụ, lí thuyết cho rằng sự lựa chọn khả dĩ duy nhất đối với sự độc tài của một giai cấp là sự độc tài của một giai cấp khác).

Đề nêu vấn đề kiểm soát thể chế đối với những người cai trị, không cần giả thiết nhiều hơn rằng các chính thể là không luôn tốt hay sáng suốt. Nhưng vì tôi đã nói cái gì đó về các sự thực lịch sử, tôi nghĩ tôi phải thú nhận là tôi cảm thấy thiên về đi quá giả thiết này một chút. Tôi thiên về nghĩ là những người cai trị hiếm khi ở trên mức trung bình, hoặc về mặt đạo đức hay về mặt trí tuệ, và thường dưới mức đó. Và tôi nghĩ là có lí để chấp nhận, trong hoạt động chính trị, nguyên lí về chuẩn bị cho cái xấu nhất, kĩ lưỡng ở mức ta có thể, tuy đồng thời chúng ta phải, tất nhiên, cố gắng có được cái tốt nhất. Đối với tôi tỏ ra là điên rồ đi đặt cơ sở cho mọi nỗ lực chính trị lên hi vọng mong manh rằng chúng ta sẽ thành công có

được những người cai trị tuyệt vời, hay thậm chí đủ trình độ. Dù tôi cảm thấy chắc chắn về các vấn đề này, tôi phải nhấn mạnh, tuy vậy, rằng phê phán của tôi về lý thuyết quyền tối cao không phụ thuộc vào các ý kiến mang tính riêng tư hơn này.

Ngoài các ý kiến cá nhân này, và ngoài các lý lẽ kinh nghiệm được nhắc tới ở trên chống lại lý thuyết chung về quyền tối cao ra, cũng có một loại lý lẽ logic có thể được dùng để chứng tỏ sự thiếu nhất quán của bất kể dạng cá biệt nào của lý thuyết về quyền tối cao; chính xác hơn, lý lẽ logic có thể có các dạng khác nhưng tương tự để độ sức với lý thuyết cho rằng người sáng suốt nhất phải cai trị, hay các lý thuyết cho rằng người giỏi nhất, hay luật, hay đa số, v.v. phải cai trị. Một dạng cá biệt của lý lẽ logic này được hướng chống lại một phiên bản quá ấu trĩ của chủ nghĩa tự do, của nền dân chủ, và của nguyên lý rằng đa số phải cai trị; và nó hơi giống *‘nghịch lý về quyền tự do’* nổi tiếng được Plato sử dụng lần đầu tiên và thành công. Trong phê phán nền dân chủ, và trong câu chuyện về sự nổi lên của bạo chúa của ông, Plato ngầm nêu ra câu hỏi sau: Nếu ý chí của người dân là họ không nên cai trị, mà thay vào đó là bạo chúa thì sao? Người tự do, Plato gợi ý, có thể sử dụng quyền tự do tuyệt đối của mình, đầu tiên coi thường pháp luật và cuối cùng coi thường bản thân quyền tự do và kêu gào đòi một bạo chúa⁴. Đây không chỉ là một khả năng cường điệu; nó đã xảy ra một số lần; và mỗi khi xảy ra, nó đã đặt tất cả những người dân chủ, những người chấp nhận, như cơ sở cuối cùng của tín điều chính trị của họ, nguyên lý về sự cai trị của đa số hay một dạng tương tự của nguyên lý chủ quyền tối cao, vào vị thế trí tuệ tuyệt vọng. Một mặt, nguyên lý họ đã chấp nhận đòi họ phải chống lại mọi sự cai trị trừ sự cai trị đa số, và vì thế là một sự cai trị chuyên chế mới; mặt khác, cũng nguyên lý đó đòi họ phải chấp nhận mọi quyết định do đa số đưa ra, và như thế là sự cai trị của bạo chúa mới. Sự không nhất quán của lý thuyết của họ phải, tất nhiên, làm tê liệt các hành động của họ.⁵ Những người dân chủ trong số chúng ta, người đòi những người bị trị kiểm soát những người cai trị, và đặc biệt quyền phế truất chính phủ bởi biểu quyết đa số, vì vậy phải đặt cơ sở cho các đòi hỏi của mình trên cơ sở tốt hơn một lý thuyết về chủ quyền tự mâu thuẫn. (Rằng điều này là có thể làm được sẽ được chỉ ra ngắn gọn ở mục tiếp của chương này).

Chúng ta đã thấy, Plato đã đến gần sự khám phá ra các nghịch lý về quyền tự do và về dân chủ. Nhưng cái mà Plato và những người theo ông không chú ý tới là tất cả các dạng khác của lý thuyết về chủ quyền đều gây ra những sự không nhất quán tương tự. *Tất cả các lý thuyết về quyền tối cao đều là nghịch lý*. Thí dụ, chúng ta có thể đã chọn ‘người sáng suốt

nhất' hay 'người tốt nhất' làm một người cai trị. Nhưng 'người sáng suốt nhất' trong sự thông thái của mình có thể thấy rằng không phải ông mà là 'người tốt nhất' nên cai trị, và 'người tốt nhất' trong tính tốt của mình có lẽ có thể quyết định rằng 'đa số' nên cai trị. Quan trọng để nhận thấy rằng ngay cả dạng lí thuyết về quyền tối cao đòi 'Vương quyền của Pháp luật' cũng để ngỏ cho cùng sự phản đối đó. Điều này, thực ra, đã được thấy từ rất sớm, như nhận xét của Heraclitus⁶ cho thấy: 'Luật cũng có thể đòi hỏi rằng ý chí của Một Người phải được tuân theo'.

Tóm lại phê phán ngắn gọn này, tôi tin, có thể khẳng định rằng lí thuyết về quyền tối cao ở vị thế yếu, cả về mặt kinh nghiệm và về mặt logic. Ít nhất có thể cần đến, là không được chấp nhận nó mà không xem xét cẩn thận các khả năng khác.

II

Và quả thực, không khó để chứng minh rằng một lí thuyết về kiểm soát dân chủ có thể được phát triển mà không bị nghịch lí về quyền tối cao. Lí thuyết mà tôi nghĩ đến không bắt nguồn, có thể nói như vậy, từ tính tốt hay tính ngay thẳng thực chất của sự cai trị đa số, mà đúng hơn từ tính dễ tiện của sự chuyên chế; hay chính xác hơn, nó dựa trên quyết định, hay trên sự chấp nhận đề xuất, để tránh và chống lại sự chuyên chế.

Vì có thể phân biệt hai loại chính thể chủ yếu. Loại đầu tiên gồm các chính thể mà chúng ta có thể thoát khỏi nó mà không có đổ máu – thí dụ, bằng con đường các cuộc tổng tuyển cử; tức là, các thể chế xã hội tạo ra các công cụ theo đó người bị trị có thể sa thải những người cai trị, và các truyền thống xã hội⁷ đảm bảo là những người nắm quyền không dễ dàng huỷ các thể chế này. Loại thứ hai gồm các chính thể mà những người bị trị không thể thoát khỏi nó trừ bằng con đường của một cuộc cách mạng thành công - tức là, trong hầu hết các trường hợp, không hề [thành công]. Tôi gọi ý thuật ngữ 'nền dân chủ' như một nhãn tốc kí cho một chính thể loại thứ nhất, và thuật ngữ 'nền chuyên chế' hay 'chế độ độc tài' cho loại thứ hai. Tôi tin, điều này tương ứng sát với cách dùng truyền thống. Nhưng tôi muốn làm rõ là không phần nào của lí lẽ của tôi phụ thuộc vào sự lựa chọn các nhãn này; và nếu có ai đó đảo ngược cách dùng này (như thường xuyên được làm ngày nay), thì tôi phải nói đơn giản là tôi ủng hộ cái ông ta gọi là 'nền chuyên chế', và phản đối cái ông ta gọi là 'nền dân chủ'; và tôi sẽ bác bỏ coi là không thích đáng bất kể cố gắng nào để khám phá ra 'nền dân chủ' 'thực ra' hay 'về cơ bản' có nghĩa là gì, thí dụ, bằng cách dịch thuật ngữ thành 'sự cai trị của nhân dân'. (Vì tuy

‘nhân dân’ có thể ảnh hưởng đến các hành động của những người cai trị họ bằng sự đe dọa sa thải, bản thân họ chẳng bao giờ cai trị theo bất kể ý nghĩa cụ thể, thực tiễn nào).

Nếu chúng ta sử dụng hai nhãn này như được gợi ý, thì bây giờ chúng ta có thể mô tả, như nguyên lí của một chính sách dân chủ, kiến nghị để tạo ra, phát triển, và bảo vệ các thể chế chính trị cho việc tránh chế độ chuyên chế. Nguyên lí này không ngụ ý rằng chúng ta có thể luôn phát triển các thể chế loại này mà không có lỗi hay hết sức rõ ràng, hay đảm bảo rằng các chính sách do một chính phủ dân chủ chấp nhận sẽ là đúng hay tốt hay sáng suốt – hay thậm chí nhất thiết là tốt hơn hay sáng suốt hơn các chính sách do một kẻ chuyên chế nhân từ chấp nhận. (Vì không khẳng định nào như vậy được đưa ra, nên tránh được nhích lí về dân chủ). Cái có thể nói, tuy vậy, được ngụ ý trong việc chấp nhận nguyên lí dân chủ là sự tin chắc rằng sự chấp nhận ngay cả một chính sách tồi trong một nền dân chủ (chừng nào chúng ta có thể làm cho sự thay đổi bình yên) là được ưa thích hơn sự phục tùng một nhà chuyên chế, dẫu cho ông ta có sáng suốt hay nhân từ đến đâu. Nhìn dưới ánh sáng này, lí thuyết về dân chủ không dựa trên nguyên lí rằng đa số phải cai trị; đúng hơn, các phương pháp bình đẳng khác nhau của kiểm soát dân chủ, như tổng tuyển cử và chính phủ đại diện, phải được coi không hơn những cái bảo vệ mang tính thể chế đã được thử kĩ và, với sự nghi ngờ truyền thống phổ biến đối với sự chuyên chế, hữu hiệu vừa phải để chống lại sự chuyên chế, luôn đề ngỏ cho sự cải thiện, và thậm chí tạo ra các phương pháp cho sự cải thiện riêng của chúng.

Người chấp nhận nguyên lí dân chủ theo nghĩa này vì vậy không nhất thiết phải coi kết quả của một biểu quyết dân chủ như một biểu hiện có căn cứ của cái là đúng. Mặc dù anh ta sẽ chấp nhận một quyết định của đa số, vì mục đích làm cho các thể chế dân chủ hoạt động, anh ta sẽ cảm thấy tự do để chống lại nó bằng các công cụ dân chủ, thì kinh nghiệm đáng buồn này sẽ chỉ nói cho anh ta rằng không tồn tại một phương pháp hết sức rõ ràng để tránh sự chuyên chế. Nhưng nó không nhất thiết làm yếu quyết định của anh ta để chiến đấu với sự chuyên chế, nó cũng không đặt lí thuyết của anh ta thành không nhất quán.

III

Quay lại với Plato, chúng ta thấy rằng bằng sự nhấn mạnh của ông đến vấn đề ‘ai phải cai trị’, ông ngầm giả thiết lí thuyết chung về quyền tối cao. Vấn đề về sự kiểm soát thể chế của những người cai trị, và về sự cân

bằng thể chế của quyền lực của họ, do đó bị lừa đi mà không hề được nêu ra. Mỗi quan tâm được dịch chuyển từ các thể chế sang các vấn đề về nhân sự, và vấn đề cấp bách nhất bây giờ trở thành vấn đề lựa chọn các lãnh tụ tự nhiên, và vấn đề đào tạo họ cho sự lãnh đạo.

Theo cách nhìn của sự thực này một số người nghĩ là trong lí thuyết của Plato sự thịnh vượng của quốc gia cuối cùng là một vấn đề đạo đức và tinh thần, phụ thuộc vào các cá nhân và trách nhiệm cá nhân chứ không vào việc xây dựng các thể chế khách quan. Tôi tin rằng cách nhìn này của chủ nghĩa Plato là nông cạn. *Tất cả các quan điểm chính trị dài hạn đều mang tính thể chế.* Không có con đường thoát khỏi nó, ngay cả với Plato. Nguyên lí về lãnh đạo không thay các vấn đề thể chế bằng các vấn đề nhân sự, nó chỉ gây ra các vấn đề thể chế mới. Như chúng ta sẽ thấy, nó thậm chí đề nặng lên các định chế với một nhiệm vụ vượt quá cái có thể đòi hỏi một cách hợp lí từ các định chế thuần túy, cụ thể là, với *nhiệm vụ lựa chọn các nhà lãnh đạo tương lai*. Như thế là một sai lầm đi nghĩ rằng sự đối lập giữa lí thuyết về cân bằng và lí thuyết về quyền tối cao tương ứng với sự đối lập giữa thuyết trọng thể chế (*institutionalism*) và thuyết trọng nhân sự (*personalism*). Nguyên lí của Plato về sự lãnh đạo là khác xa một thuyết trọng nhân sự vì nó bao hàm sự hoạt động của các thể chế; và quả thực có thể nói rằng một thuyết trọng nhân sự thuần túy là không thể có được. Nhưng phải nói rằng một thuyết trọng thể chế thuần túy cũng là không thể có được. Không chỉ sự xây dựng các thể chế bao hàm những quyết định nhân sự quan trọng, mà sự hoạt động của ngay cả các thể chế tốt nhất (như kiểm chế và cân bằng dân chủ) sẽ luôn phụ thuộc, ở mức độ đáng kể, vào những con người liên quan. Các định chế giống các pháo đài. Chúng phải được thiết kế và cử người canh tốt.

Sự phân biệt này giữa các yếu tố nhân sự và thể chế trong một tình huống xã hội là một điểm thường bị những người phê phán nền dân chủ bỏ qua. Hầu hết họ không vừa lòng với các thể chế dân chủ vì họ thấy rằng những cái này không nhất thiết ngăn cản một nhà nước hay một chính sách khỏi không đạt được các tiêu chuẩn đạo đức nào đó hay các đòi hỏi chính trị nào đó có thể là cấp bách cũng như đáng ngưỡng mộ. Nhưng những người phê phán này hướng sai các cuộc tấn công của họ; họ không hiểu có thể kì vọng các thể chế dân chủ làm cái gì, và lựa chọn khả dĩ khác đối với các thể chế dân chủ là gì. Dân chủ (dùng nhãn này theo nghĩa được gợi ý ở trên) tạo khung khổ thể chế cho cải cách các thể chế chính trị. Nó làm cho việc cải cách các thể chế có thể được tiến hành mà không dùng bạo lực, và bằng cách ấy sử dụng lí trí trong thiết kế các thể chế mới và điều chỉnh các thể chế cũ. Nó không thể cung cấp lí do.

Vấn đề về tiêu chuẩn trí tuệ và đạo đức của các công dân chủ yếu là một vấn đề cá nhân. (Ý tưởng rằng vấn đề này có thể được giải quyết, lần lượt, bằng một sự kiểm soát ưu sinh thể chế và giáo dục, tội tin, là sai lầm; vài lí do cho niềm tin của tôi sẽ được đưa ra ở dưới đây). Hoàn toàn sai đi đổ lỗi cho nền dân chủ vì các thiếu sót chính trị của một nhà nước dân chủ. Chúng ta đứng hơn phải trách mình, tức là, các công dân của nhà nước dân chủ. Trong một quốc gia không dân chủ, cách duy nhất để đạt các cải cách hợp lí là bằng sự lật đổ dữ dội chính phủ, và đưa ra một khung khổ dân chủ. Những người phê phán dân chủ trên bất kể cơ sở ‘đạo đức’ nào không phân biệt được giữa các vấn đề nhân sự và thể chế. Tùy thuộc vào chúng ta để cải thiện vấn đề. Các thể chế dân chủ không thể cải thiện chính mình. Vấn đề cải thiện chúng luôn là một vấn đề cho *con người* hơn là vấn đề cho các thể chế. Nhưng nếu muốn cải thiện, chúng ta phải làm rõ chúng ta muốn cải thiện *các thể chế* nào.

Có sự phân biệt khác trong lĩnh vực các vấn đề chính trị tương ứng với sự phân biệt giữa con người và các thể chế. Đó là sự phân biệt giữa các vấn đề của ngày hôm nay và các vấn đề của tương lai. Trong khi các vấn đề của ngày hôm nay chủ yếu mang tính cá nhân, xây dựng tương lai nhất thiết phải mang tính thể chế. Nếu vấn đề chính trị được tiếp cận bằng cách hỏi ‘Ai phải cai trị’, và nếu nguyên lí về sự lãnh đạo của Plato được chấp nhận - tức là, nguyên lí cho rằng người tốt nhất phải cai trị - thì vấn đề của tương lai phải có dạng của thiết kế các thể chế cho sự lựa chọn các nhà lãnh đạo tương lai.

Đây là một trong các vấn đề quan trọng nhất trong lí thuyết của Plato về giáo dục. Trong tiếp cận nó tôi không do dự để nói rằng Plato đã hoàn toàn làm hư hỏng và lẫn lộn lí thuyết và thực tiễn về giáo dục bằng cách liên kết nó với lí thuyết về sự lãnh đạo của ông. Thiệt hại gây ra, nếu có thể, thậm chí còn lớn hơn thiệt hại lên đạo đức do sự đồng nhất chủ nghĩa tập thể và chủ nghĩa vị tha gây ra, và thiệt hại lên lí thuyết chính trị do đưa ra nguyên lí về quyền tối cao gây ra. Giả thiết của Plato rằng phải là nhiệm vụ của giáo dục (hay, chính xác hơn, của các định chế giáo dục) đi lựa chọn các nhà lãnh đạo tương lai. Bằng cách lên các định chế này một nhiệm vụ hằn vệt quá phạm vi của bất kể định chế nào, Plato chịu trách nhiệm một phần về tình trạng tệ hại của chúng. Nhưng trước khi đi vào thảo luận chung về quan điểm của ông về nhiệm vụ giáo dục, tôi muốn phát triển, chi tiết hơn, lí thuyết của ông về sự lãnh đạo, sự lãnh đạo của người sáng suốt.

IV

Tôi nghĩ có khả năng nhất là lí thuyết này của Plato có được các yếu tố của nó nhờ ảnh hưởng của Socrates. Một trong những giáo lí cơ bản của Socrates, tôi tin, là thuyết duy lí trí (*intellectualism*) đạo đức của ông. Tôi hiểu điều này là (a) sự đồng nhất tính tốt và sự sáng suốt của ông, lí thuyết của ông cho rằng không ai hành động chống lại sự hiểu biết tốt hơn của mình, và rằng sự thiếu tri thức chịu trách nhiệm về mọi sai lầm đạo đức; (b) lí thuyết của ông cho rằng sự xuất sắc về đạo đức có thể được dạy, và rằng nó không đòi hỏi bất kể năng lực đạo đức đặc biệt nào, ngoài trí thông minh phổ quát của con người.

Socrates là một nhà đạo đức học và một người say mê. Ông là loại người có thể phê phán mọi dạng chính thể vì các thiếu sót của nó (và thực ra, phê phán như vậy là cần thiết và hữu ích cho bất kể chính thể nào, cho dù nó chỉ có thể làm được dưới một nền dân chủ) song ông nhận ra tầm quan trọng của sự trung thành với luật pháp nhà nước. Tình cờ, là ông đã sống hết đời mình chủ yếu dưới hình thức chính thể dân chủ, và với tư cách một nhà dân chủ tốt ông thấy nhiệm vụ của mình là vạch trần sự bất tài và tính ba hoa của một số lãnh đạo dân chủ thời ông. Đồng thời, ông phản đối mọi dạng chuyên chế; và nếu xem xét thái độ dũng cảm của ông dưới Ba mươi Bạo Chúa thì chúng ta không có lí do nào để cho rằng sự phê phán các nhà lãnh đạo dân chủ của ông được gây cảm hứng bởi bất kể gì giống các hiểu biết⁸ chống dân chủ. Rất có thể là ông (giống Plato) đã đòi người tốt nhất phải cai trị, mà, theo cách nhìn của ông, có nghĩa là người sáng suốt nhất, hay những người biết gì đó về công lí. Song chúng ta phải nhớ rằng với ‘công lí’ ông hiểu là công lí bình đẳng chủ nghĩa (như được các đoạn trích từ *Gorgias* ở chương trước biểu lộ), và rằng ông không chỉ là một nhà bình đẳng chủ nghĩa mà cũng là một người cá nhân chủ nghĩa – có lẽ là ông tổ vĩ đại nhất của một đạo đức học cá nhân chủ nghĩa của mọi thời đại. Và chúng ta phải nhận ra rằng, nếu ông đòi những người sáng suốt nhất nên cai trị, ông nhấn mạnh rõ ràng là ông không có ý nói về những người có học; thực ra, ông hoài nghi mọi nghề học giả chuyên nghiệp, bất luận đó là của các triết gia của quá khứ hay của những người hay chữ thuộc thế hệ ông, các Sophist. Sự sáng suốt mà ông muốn nói là một loại khác. Đơn giản là sự thừa nhận: tôi biết ít đến chừng nào! Những người không biết điều này, ông dạy, chẳng biết gì cả. (Đây là tinh thần khoa học thực sự. Một số người vẫn nghĩ, như Plato đã nghĩ khi ông sinh cơ lập nghiệp như một nhà hiền triết⁹ Pythagorean uyên thâm, rằng thái độ bất khả tri của Socrates phải được

giải thích bằng sự thiếu thành công của khoa học thời ông. Nhưng điều này chỉ chứng tỏ rằng họ không hiểu tinh thần này, và rằng họ vẫn bị quan điểm ma thuật tiền-Socratic ám ảnh đối với khoa học và nhà khoa học, người mà họ coi như pháp sư được tôn lên một chút, như thông thái, uyên thâm, được thụ giáo. Họ đánh giá ông ta bằng lượng kiến thức ông ta có được, thay cho coi, như Socrates coi, sự nhận biết của ông ta về cái ông ta chưa biết như một mức đo trình độ khoa học của ông ta cũng như tính trung thực trí tuệ của ông ta).

Quan trọng để thấy rằng thuyết duy lý trí Socratic này dứt khoát là bình đẳng chủ nghĩa. Socrates tin là mọi người có thể được dạy; trong *Meno*, ta thấy ông dạy một nô lệ trẻ một phiên bản¹⁰ của cái bây giờ được gọi là định lý Pythagoras, như một nỗ lực để chứng tỏ rằng bất cứ nô lệ vô học nào đều có năng lực lĩnh hội ngay cả các vấn đề trừu tượng. Và thuyết duy lý trí của ông cũng là chống độc đoán. Một kỹ thuật, thí dụ như thuật hùng biện, theo Socrates có lẽ có thể được dạy một cách giáo điều bởi một chuyên gia; nhưng tri thức thật sự, sự hiểu biết, và cả đức hạnh, chỉ có thể được dạy bằng một phương pháp mà ông mô tả như một dạng bà đỡ. Những người ham học có thể được giúp để tự giải phóng khỏi định kiến của họ; như vậy họ có thể học tự phê bình, và rằng chân lý không dễ đạt được. Nhưng họ có thể cũng học để đi đến quyết định, và dựa vào các quyết định của họ, và vào sự thấu hiểu của họ một cách phê phán. Theo cách nhìn của lời dạy như vậy, là rõ đòi hỏi Socratic (nếu Socrates từng nêu ra đòi hỏi này) rằng người tốt nhất, tức là người trung thực về trí tuệ, phải cai trị, khác đến thế nào với đòi hỏi độc đoán rằng người tốt nhất, tức là cao quý nhất, phải cai trị. (Lòng tin của Socrates rằng ngay cả sự can đảm là sự sáng suốt, tôi nghĩ, có thể được diễn giải như một phê phán trực tiếp của học thuyết quý tộc về anh hùng bẩm sinh cao quý).

Song thuyết duy lý trí này của Socrates là con dao hai lưỡi. Nó có khía cạnh bình đẳng chủ nghĩa và dân chủ, được Antisthenes phát triển muộn hơn. Nhưng nó cũng có một khía cạnh có thể gây ra các xu hướng phản dân chủ mạnh. Nó nhấn mạnh đến nhu cầu khai sáng, giáo dục, có thể dễ dàng bị diễn giải sai như một đòi hỏi cho *chủ nghĩa độc đoán*. Điều này có quan hệ với một vấn đề dường như đã làm Socrates rất bối rối: những người không được giáo dục đủ, và như vậy không đủ thông minh để biết thiếu sót của mình, đúng là những người cần giáo dục nhất. Bản thân sự sẵn sàng để học chứng tỏ sự sở hữu tính khôn, thực ra là tất cả sự tính khôn được Socrates coi là cho mình; vì ông là người sẵn sàng học để biết ông biết ít đến thế nào. Người không được giáo dục như vậy dường như cần đến một người có thẩm quyền để đánh thức anh ta, vì không thể

mong đợi anh ta là tự phê bình. Nhưng yếu tố này của chủ nghĩa độc đoán được cân bằng tuyệt vời trong giáo huấn của Socrates bằng nhấn mạnh rằng người có thẩm quyền không được đòi hỏi nhiều hơn vậy. Thầy giáo đích thực có thể tự chứng tỏ mình chỉ bằng bày tỏ rằng sự tự phê bình là cái người không được giáo dục thiếu. ‘Bất cứ thẩm quyền nào tôi có thể có dựa duy nhất trên sự hiểu biết của tôi về tôi biết ít đến thế nào’: đây là cách theo đó Socrates có thể biện minh cho sứ mệnh của ông đi khuấy động người dân khỏi giấc ngủ giáo điều của họ. Sứ mệnh giáo dục này ông tin cũng là một sứ mệnh chính trị. Ông cảm thấy rằng cách để cải thiện đời sống chính trị của thành phố là đi giáo dục công dân tới sự tự phê bình. Theo nghĩa này ông được cho là ‘nhà chính trị duy nhất của thời ông’¹¹, ngược với những người khác chỉ tăng bóc người dân thay cho đẩy mạnh các lợi ích thực sự của họ.

Sự đồng nhất hoá Socratic này của hoạt động giáo dục và chính trị của ông có thể dễ dàng bị bóp méo thành đòi hỏi Platonic và Aristotlian rằng nhà nước phải chăm lo cho đời sống đạo đức của công dân của nó. Và nó có thể dễ dàng được dùng cho một bằng chứng thuyết phục thật nguy hiểm rằng mọi sự kiểm soát mang tính dân chủ đều xấu. Vì làm sao những người, mà nhiệm vụ của họ là đi giáo dục, lại bị người vô học đánh giá? Làm sao người giỏi hơn lại bị người ít giỏi hơn kiểm soát? Nhưng lí lẽ này, tất nhiên, là hoàn toàn phi-Socratic. Nó giả thiết một thẩm quyền của người thông thái và có học, và đi quá xa ý tưởng khiêm tốn của Socrates về thẩm quyền của thầy giáo dựa duy nhất vào ý thức của ông ta về những hạn chế riêng của ông ta. Thẩm quyền nhà nước trong các vấn đề này, thực ra, hẳn có thể đạt chính xác cái ngược lại với mục tiêu của Socrates. Nó có thể tạo ra sự tự thoả mãn giáo điều và sự tự mãn trí tuệ rất lớn, thay cho sự không hài lòng phê phán và sự say mê cải thiện. Tôi không nghĩ là không cần thiết để nhấn mạnh mối nguy hiểm hiếm khi được nhận ra rõ ràng này. Ngay cả một tác giả như Crossman, người, tôi tin, hiểu tinh thần Socratic thực, lại thống nhất¹² với Plato trong cái ông gọi là phê phán thứ ba về Athens của Plato: ‘*Giáo dục, việc phải là trách nhiệm chủ yếu của Nhà nước, đã bị bỏ cho tính thất thường cá nhân...* Lại lần nữa ở đây một nhiệm vụ phải được giao cho chỉ người có tính trung thực đã được thử thách. Tương lai của bất cứ Nhà nước nào đều phụ thuộc vào thế hệ trẻ, và vì vậy là điên rồ đi cho phép đầu óc của trẻ em bị nhào nặn bởi sở thích cá nhân và hoàn cảnh bắt buộc. Đã tai hại ngang thế là chính sách *laissez faire* của Nhà nước liên quan đến các thầy giáo, các hiệu trưởng và các nhà Sophist thuyết giảng’.¹³ Nhưng chính sách *laissez faire* của nhà nước Athens, bị Crossman và Plato phê phán,

đã có kết quả vô giá cho phép các giảng viên-sophist nào đó được dạy, và đặc biệt là người vĩ đại nhất trong số họ, Socrates. Và khi chính sách này muộn hơn bị bỏ đi, kết quả là cái chết của Socrates. Đây phải là một cảnh báo rằng sự kiểm soát nhà nước trong các vấn đề như vậy là nguy hiểm, và rằng sự kêu gào đòi ‘người có tính trung thực đã được thử thách’ có thể dễ dẫn đến sự đàn áp người giỏi nhất. (Sự đàn áp Bertrand Russel gần đây là một trường hợp như vậy). Nhưng ở chừng mực liên quan đến các nguyên lý cơ bản, ở đây chúng ta có một trường hợp về định kiến đã ăn rất sâu rằng lựa chọn khả dĩ duy nhất đối với *laissez faire* là trách nhiệm hoàn toàn của nhà nước. Tôi tin chắc là trách nhiệm của nhà nước để thấy rằng công dân của mình có một sự giáo dục cho phép họ tham gia vào đời sống cộng đồng, và sử dụng bất cứ cơ hội nào để phát triển các lợi ích đặc biệt và các năng khiếu của họ; và nhà nước chắc chắn cũng phải thấy (như Crossman nhấn mạnh đúng) rằng thiếu ‘năng lực cá nhân để chi trả’ không được ngăn cản anh ta khỏi học tập bậc cao hơn. Điều này, tôi tin, thuộc về chức năng bảo hộ của nhà nước. Tuy vậy, đi nói rằng ‘tương lai của nhà nước phụ thuộc vào thế hệ trẻ, và vì vậy là điên rồ đi cho phép đầu óc của trẻ em bị nhào nặn bởi sở thích cá nhân’, tỏ ra đối với tôi là mở toang cửa cho chủ nghĩa toàn trị. Lợi ích nhà nước không được viển vông một cách hời hợt để bảo vệ các biện pháp có thể gây nguy hiểm cho dạng quý giá nhất của các quyền tự do, cụ thể là, quyền tự do trí tuệ. Và mặc dù tôi không chủ trương ‘*laissez faire* đối với các thầy giáo và các hiệu trưởng’, tôi tin rằng chính sách này là vô cùng ưu việt hơn một chính sách độc đoán, chính sách cho các quan chức nhà nước toàn quyền để nhào nặn đầu óc, và để kiểm soát việc giảng dạy khoa học, bằng cách ấy ủng hộ thẩm quyền đáng ngờ của chuyên gia bằng thẩm quyền nhà nước, huỷ hoại khoa học bằng thói quen thường lệ về thuyết giảng nó như một thuyết độc đoán, và phá huỷ tinh thần tìm tòi khoa học – tinh thần tìm kiếm chân lý, như đối lập với lòng tin vào sự sở hữu nó.

Tôi đã thử để chứng minh rằng thuyết duy lý trí của Socrates về cơ bản mạnh tính bình đẳng chủ nghĩa và cá nhân chủ nghĩa, và rằng yếu tố độc đoán chủ nghĩa mà nó kéo theo được giảm đến mức tối thiểu bởi tính khiêm tốn trí tuệ của Socrates và thái độ khoa học của ông. Thuyết duy lý trí của Plato là rất khác với thuyết này. Còn ‘Socrates’ Platonic của *Republic*¹⁴ là sự hiện thân của một chủ nghĩa độc đoán hoàn toàn. (Thậm chí những nhận xét tự đánh giá thấp của ông không dựa trên nhận thức thấy những hạn chế của mình, mà đúng hơn là một cách mỉa mai về khẳng định tính ưu việt hơn của ông). Mục đích giáo dục của ông không phải là đánh thức sự tự phê bình và tư duy phê phán nói chung. Nó, đúng

hơn, là sự truyền thụ - nhào nặn đầu óc và tâm hồn việc (nhắc lại một trích dẫn từ *Laws*¹⁵) ‘trở thành, bằng thói quen lâu dài, hoàn toàn không có khả năng làm bất kể thứ gì cả một cách độc lập’. Và tư tưởng giải phóng và bình đẳng chủ nghĩa vĩ đại của Socrates rằng có thể dùng lí lẽ với một nô lệ, và rằng có một mối liên lạc trí tuệ giữa người và người, một môi trường hiểu biết chung, cụ thể là, ‘lí trí’, tư tưởng này được thay bằng một đòi hỏi cho một sự độc quyền giáo dục của giai cấp thống trị, gắn với sự kiểm duyệt nghiêm ngặt nhất, thậm chí cả thảo luận miệng.

Socrates đã nhấn mạnh rằng ông không thông thái; rằng ông không sở hữu chân lí, mà là một người tìm kiếm, một người thẩm tra, một người yêu chân lí. Điều này, ông giải thích, được thể hiện bằng từ ‘nhà triết học: philosopher’, tức là người yêu sự sáng suốt, và người tìm kiếm nó, đối lập với ‘Sophist’, tức là nhà thông thái chuyên nghiệp. Nếu ông có bao giờ cho rằng các chính khách phải là các nhà triết học, ông chỉ có thể muốn nói rằng, bị một trách nhiệm quá mức đè nặng, họ phải là những người tìm kiếm chân lí, và biết rõ về những hạn chế của mình.

Plato đã biến đổi học thuyết này thế nào? Thoạt nhìn, có thể có vẻ như ông không hề thay đổi gì cả, khi ông đòi rằng quyền tối cao của nhà nước phải được trao cho các nhà triết học; đặc biệt vì, giống Socrates, ông định nghĩa các triết gia như những người yêu chân lí. Nhưng sự thay đổi do Plato tiến hành quả thực là khổng lồ. Người yêu chân lí của ông không còn là một người tìm kiếm khiêm tốn, mà là người kiêu hãnh sở hữu chân lí. Là một nhà biện chứng được đào tạo, ông ta có tài về trực giác trí tuệ, tức là, về nhìn thấy, và về giao thiệp với các Hình thức hay Ý niệm vĩnh hằng, siêu phàm. Được đặt cao trên tất cả những người bình thường, ông ta ‘như thần, nếu không phải là ... thần thánh’¹⁶, cả ở sự thông thái lẫn ở năng lực của ông ta. Triết gia lí tưởng của Plato gần như thông suốt mọi sự và có quyền năng vô hạn. Ông ta là Vua-Triết gia. Tôi nghĩ, khó để hình dung ra một sự tương phản lớn hơn sự tương phản giữa lí tưởng Socratic và Platonic về một nhà triết học. Đó là sự tương phản giữa hai thế giới – thế giới của một người cá nhân chủ nghĩa duy lí, khiêm tốn và thế giới của một á-thần toàn trị chủ nghĩa.

Đòi hỏi của Plato rằng người sáng suốt phải cai trị - người sở hữu chân lí, ‘triết gia có đầy đủ tư cách’¹⁷ - tất nhiên, gây ra vấn đề chọn lựa và giáo dục các nhà cai trị. Trong một lí thuyết thuần túy trọng nhân sự (đối lập với trọng thể chế), vấn đề này có thể được giải quyết đơn giản bằng tuyên bố rằng người cai trị sáng suốt trong sự thông thái của mình sẽ đủ sáng suốt để chọn người giỏi nhất cho người kế vị mình. Đây, tuy vậy, không phải là một cách tiếp cận thoả mãn lắm đối với vấn đề. Quá nhiều

phụ thuộc vào các hoàn cảnh không kiểm soát được; một tai nạn có thể phá huỷ sự ổn định tương lai của nhà nước. Song nỗ lực kiểm soát hoàn cảnh, để thấy trước cái gì có thể xảy ra và lo liệu cho nó, phải dẫn ở đây, như ở mọi nơi khác, đến sự từ bỏ giải pháp thuần túy trọng nhân sự, và đến sự thay đổi nó bằng một giải pháp trọng thể chế. Như đã nói rõ, nỗ lực để lên kế hoạch cho tương lai phải luôn dẫn đến thuyết trọng thể chế.

V

Định chế, mà theo Plato, phải chăm lo cho các nhà lãnh đạo tương lai có thể được mô tả như bộ giáo dục của nhà nước. Từ quan điểm chính trị thuần túy, đó là định chế quan trọng nhất trong xã hội của Plato. Nó nắm chìa khoá tới quyền lực. Chỉ riêng vì lí do này phải rõ là chỉ ít các bậc học cao hơn phải được các nhà cai trị kiểm soát trực tiếp. Nhưng có thêm một số lí do cho điều này. Quan trọng nhất là chỉ ‘chuyên gia và ... người có tính trung thực đã được thử thách’, như Crossman trình bày, mà theo cách nhìn của Plato có nghĩa chỉ là những người lão luyện rất sáng suốt, tức là, bản thân các nhà cai trị, có thể được giao phó sự kết nạp cuối cùng các hiền nhân tương lai vào những điều huyền bí của sự thông thái. Điều này, trên hết, có hiệu lực cho phép biện chứng, tức là nghệ thuật về trực giác trí tuệ, về hình dung ra các nguyên bản thiêng liêng, các Hình thức hay Ý niệm, về tiết lộ Sự Bí ẩn Vĩ đại đằng sau thế giới thông thường hàng ngày của bề ngoài.

Các đòi hỏi chế định của Plato liên quan đến dạng cao nhất này của giáo dục là gì? Chúng thật đặc biệt. Ông đòi hỏi rằng chỉ những người đã qua tuổi thanh xuân mới được nhận vào. ‘Khi sức lực thể chất của họ bắt đầu yếu đi, và khi họ đã qua tuổi thực hiện nghĩa vụ công và quân sự, và chỉ khi đó, họ mới được phép tùy ý bước vào lĩnh vực thiêng liêng ...’¹⁸ cụ thể là, lĩnh vực nghiên cứu biện chứng cao nhất. Lí do của Plato cho qui tắc gây kinh ngạc này là đủ rõ. Ông sợ quyền lực tư duy. ‘Tất cả các thứ vĩ đại đều nguy hiểm’¹⁹ là nhận xét mà theo đó ông đưa ra lời thú nhận là ông sợ ảnh hưởng mà tư duy triết học có thể có lên đầu óc của những người vẫn chưa sát tuổi già. (Tất cả điều này được ông trình bày qua miệng Socrates, người đã chết vì bảo vệ quyền của ông về thảo luận tự do với thanh niên). Nhưng đây chính xác là cái chúng ta phải kì vọng nếu lưu ý rằng mục đích cơ bản của Plato là ngưng thay đổi chính trị. Khi họ quá già để nghĩ một cách độc lập, họ sẽ trở thành các sinh viên giáo điều để thấm nhuần sự thông thái và thẩm quyền nhằm trở thành các nhà

hiền triết và để chuyển sự thông thái của họ, học thuyết về chủ nghĩa tập thể và chủ nghĩa độc đoán, cho các thế hệ tương lai.

Lí thú là trong một đoạn muộn hơn và trau chuốt hơn cổ đề tô về những người cai trị trong những màu sắc rực rỡ nhất, Plato sửa đổi gợi ý của mình. Bây giờ ²⁰ ông đề cho các nhà hiền triết tương lai bắt đầu sự chuẩn bị nghiên cứu biện chứng của họ ở tuổi ba mươi, tất nhiên nhấn mạnh đến ‘sự cần thiết phải rất thận trọng’ và các mối nguy hiểm về ‘sự không chịu vâng lời .. làm hư hỏng rất nhiều nhà biện chứng’; và ông đòi hỏi rằng ‘những người mà việc sử dụng lí lẽ với họ được cho phép phải có kỉ luật và có bản tính cân bằng’. Sự sửa đổi này chắc chắn giúp làm tươi sáng bức tranh. Nhưng xu hướng chung vẫn như thế. Vì, tiếp trong đoạn này, chúng ta nghe thấy rằng các nhà lãnh đạo tương lai không được nhận vào nghiên cứu triết lí cao hơn – vào sự nhìn xa trông rộng biện chứng về bản chất của Cái Tốt - trước khi họ đạt tuổi năm mươi, sau khi đã trải qua nhiều thử thách và cám dỗ.

Đây là giáo lí của *Republic*. Dường như là đối thoại *Parmenides*²¹ chứa thông điệp tương tự, vì ở đây Socrates được mô tả như một thanh niên tài giỏi, sau khi đã học đòi thành công triết học thuần túy, gặp rắc rối lớn khi được mời trình bày các vấn đề tế nhị hơn của lí thuyết các ý niệm. Ông bị Parmenides già đánh trượt với lời nhắc nhở rằng ông phải rèn luyện mình kĩ lưỡng hơn về nghệ thuật tư duy trừu tượng trước khi đánh bạo lại với lĩnh vực nghiên cứu triết học cao hơn. Cứ như là ở đây chúng ta có (giữa các thứ khác) câu trả lời của Plato – ‘Ngay cả Socrates đã có một thời là quá trẻ đối với môn biện chứng’ – cho các học trò của mình, quấy rầy ông để nhập môn mà ông coi là chưa chín muồi.

Vì sao Plato không muốn các nhà lãnh đạo của ông có tính độc đáo hay sáng kiến? Câu trả lời, tôi nghĩ, là rõ. Ông căm ghét sự thay đổi và không muốn thấy rằng những sự tái điều chỉnh có thể trở nên cần thiết. Nhưng sự giải thích này về thái độ của Plato không đủ sâu. Thực ra, ở đây chúng ta đối mặt với khó khăn cơ bản của nguyên lí lãnh tụ. Chính ý tưởng chọn lựa hay giáo dục các nhà lãnh đạo tương lai là tự mâu thuẫn. Có thể giải quyết vấn đề, có lẽ, ở mức độ nào đó trong lĩnh vực xuất sắc về thể xác. Sự dẫn đầu về thân thể và sự can đảm thể xác có lẽ không khó lắm để biết chắc. Nhưng bí mật của sự xuất sắc trí tuệ là tinh thần tự phê bình; nó là sự độc lập trí tuệ. Và điều này dẫn đến những khó khăn hằn tỏ ra là không thể vượt qua được với bất cứ loại chủ nghĩa độc đoán nào. Người độc đoán nói chung sẽ chọn những người vâng lời, tin, đáp lại ảnh hưởng của ông ta. Nhưng làm như vậy, ông ta nhất thiết chọn những người xoàng. Vì ông ta loại trừ những người nổi loạn, những người nghi

ngờ, những người dám chống lại ảnh hưởng của ông ta. Một người có thẩm quyền chẳng bao giờ có thể thừa nhận rằng sự dũng cảm về trí tuệ, tức là những người dám thách thức quyền lực của ông ta, có thể là loại có giá trị nhất. Tất nhiên, các nhà chức trách sẽ luôn luôn tin vào năng lực của họ để phát hiện ra sáng kiến. Nhưng cái mà họ muốn nói với điều này chỉ là sự linh hoạt nhanh các ý định của họ, và họ sẽ chẳng bao giờ có khả năng thấy sự khác biệt. (Ở đây có lẽ chúng ta có thể hiểu thấu bí mật của khó khăn đặc biệt về chọn các nhà lãnh đạo quân sự có năng lực. Các đòi hỏi của kỉ luật quân sự làm tăng những khó khăn được thảo luận, và các phương pháp thăng cấp quân sự là đến nỗi những người dám nghĩ cho bản thân thường bị loại ra. Chẳng gì ít đúng hơn, ở chừng mực liên quan đến sáng kiến trí tuệ, là ý tưởng rằng những người giỏi vâng lời sẽ cũng là giỏi trong chỉ huy²². Các khó khăn rất giống thế nảy sinh trong các đảng chính trị: ‘Trợ lí Chính’ của lãnh tụ đảng hiếm khi là một người kế vị có khả năng).

Tôi tin, ở đây chúng ta có một kết quả có tầm quan trọng nào đó, và có thể được khái quát hoá. Các thể chế để lựa chọn người xuất sắc hầu như không thể nghĩ ra được. Sự lựa chọn chế định có thể hoạt động khá tốt cho các mục đích như Plato nghĩ đến, cụ thể là cho làm ngưng thay đổi. Nhưng nó chẳng bao giờ hoạt động tốt nếu chúng ta đòi nhiều hơn thế, vì nó sẽ luôn luôn có khuynh hướng loại bỏ sáng kiến và tính độc đáo, và tổng quát hơn, các đặc tính khác thường và bất ngờ. Đây không phải là một phê phán đối với thuyết trọng thể chế chính trị. Nó chỉ tái khẳng định cái đã được nói ở trước, rằng chúng ta luôn phải chuẩn bị cho các nhà lãnh đạo tồi nhất, mặc dù chúng ta, tất nhiên, phải cố có được người giỏi nhất. Nhưng nó là một phê phán đối với khuynh hướng đề nặng các định chế, đặc biệt các định chế giáo dục, với nhiệm vụ không thể thực hiện được về chọn người giỏi nhất. Chẳng bao giờ được coi điều này là nhiệm vụ của chúng. Xu hướng này biến hệ thống giáo dục của chúng ta thành một trường đua (ngựa), và biến một khoá học thành một cuộc chạy vượt rào. Thay cho khuyến khích học sinh hiến thân cho nghiên cứu vì mục đích tìm tòi, thay cho khuyến khích học sinh yêu thực sự môn học của mình và sự tìm tòi²³, nó lại được cổ vũ để học vì mục đích của sự nghiệp cá nhân; dẫn học sinh tới thu chỉ được loại kiến thức có ích để làm cho nó vượt qua rào mà nó phải dọn đi vì mục đích thăng tiến của nó. Nói cách khác, ngay cả trong lĩnh vực khoa học, các phương pháp lựa chọn của chúng ta dựa trên sự kêu gọi khát vọng cá nhân có dạng hơi thô. (Là một phản ứng tự nhiên đối với lời kêu gọi này nếu học sinh háo hức bị bạn đồng học nhìn với sự nghi ngờ). Đòi hỏi không thể thực hiện được

đối với sự lựa chọn chế định của các nhà lãnh đạo trí tuệ gây nguy hiểm cho chính đời sống của không chỉ khoa học, mà của trí tuệ.

Người ta nói, thật quá đúng, rằng Plato là người phát minh ra cả các trường trung học và đại học của chúng ta. Tôi không biết một lí lẽ tốt hơn nào cho cái nhìn lạc quan về loài người, không chứng minh nào tốt hơn cho tình yêu không thể huỷ diệt được đối với chân lí và sự đứng đắn, cho tính độc đáo và tính ngoan cường và sự lành mạnh của họ, hơn là sự thực rằng hệ thống giáo dục tàn phá này đã không huỷ hoại hoàn toàn họ. Bất chấp sự bội bạc của rất nhiều lãnh tụ của họ, có một số khá đông người, già cũng như trẻ, là những người đứng đắn, và thông minh, và hết lòng vì nhiệm vụ của họ. ‘Đôi khi tôi kinh ngạc làm sao mà mỗi nguy hại gây ra lại không có thể cảm nhận thấy rõ hơn’, Samuel Buttler²⁴ nói, ‘và rằng những người đàn ông và đàn bà đã lớn lên khôn ngoan và có duyên như vậy, bất chấp các mưu toan cố ý để bẻ cong và làm còi cọc sự phát triển của họ. Một số không nghi ngờ gì bị thiệt hại, mà họ phải chịu đựng cho đến cuối đời; nhưng nhiều người có vẻ ít hay không hề tồi hơn, và một số hầu như tốt hơn. Lí do dường như là bản năng tự nhiên của lũ trẻ trong hầu hết các trường hợp nổi loạn một cách tuyệt đối đến thế chống lại sự đào tạo của chúng, rằng, dầu các thầy giáo có làm cái gì họ có thể, họ cũng chẳng bao giờ khiến chúng chú ý nghiêm túc đến nó’.

Có thể nói đến ở đây rằng, trong thực tiễn, Plato đã không tỏ ra quá thành công với tư cách là người lựa chọn các lãnh tụ chính trị. Tôi nghĩ không nhiều đến kết quả đầy thất vọng của thí nghiệm của ông với Dionysius Trẻ, bạo chúa xứ Syracuse, mà đúng hơn đến sự tham gia Viện Hàn Lâm của Plato trong cuộc viễn chinh thành công của Dio chống lại Dionysius. Dio, bạn nổi tiếng của Plato, được nhiều thành viên của Viện Hàn Lâm của Plato ủng hộ trong cuộc phiêu lưu này. Một trong số họ là Callippus, người trở thành đồng chí tin cậy nhất của Dio. Sau khi Dio trở thành bạo chúa xứ Syracuse sắp đặt để giết Heraclides, đồng minh (và có lẽ đối thủ) của hắn. Sau đây không lâu bản thân hắn bị Callippus giết và Callippus chiếm quyền chuyên chế, mà hắn bị mất nó sau mười ba tháng. (Đến lượt mình, hắn bị một triết gia Pythagorean [theo phái Pythagoras] là Leptines giết). Nhưng sự kiện này không phải là một sự kiện duy nhất thuộc loại này trong sự nghiệp của Plato như một thầy giáo. Cearchus, một trong những học trò của Plato (và của Isocrates), trở thành bạo chúa xứ Heraclea sau khi đã làm ra vẻ là một nhà lãnh đạo dân chủ. Hắn bị một người bà con của mình, Chion, một thành viên khác của Viện Hàn Lâm của Plato, giết. (Chúng ta không thể biết Chion phát triển ra sao, một số người miêu tả hắn như một người duy tâm, vì chẳng bao lâu hắn

cũng bị giết). Những kinh nghiệm này và vài kinh nghiệm tương tự của Plato²⁵ - người có thể kiêu hãnh về ít nhất chín bạo chúa giữa những người một thời là học trò và cộng sự của mình - rọi ánh sáng lên những khó khăn đặc biệt liên quan đến lựa chọn những người được trao quyền lực tuyệt đối. Khó tìm ra một người mà tính cách không bị làm cho đòi hỏi bởi quyền lực đó. Như Lord Acton nói - mọi quyền lực đều tham nhũng, quyền lực tuyệt đối tham nhũng một cách tuyệt đối.

Tóm tắt. Chương trình chính trị của Plato mang tính chế định hơn nhiều tính trọng nhân sự; ông đã hi vọng làm ngưng thay đổi chính trị bằng sự kiểm soát chế định sự kế vị về lãnh đạo. Sự kiểm soát phải mang tính giáo dục, dựa trên cách nhìn độc đoán về học tập – trên thẩm quyền của chuyên gia hay chữ, và ‘người có tính trung thực đã được thử thách’. Đây là cái Plato chế ra từ đòi hỏi của Socrates rằng một nhà chính trị có trách nhiệm phải là một người yêu chân lí và sự sáng suốt hơn là một chuyên gia, và rằng ông ta sáng suốt chỉ nếu²⁶ biết những hạn chế của mình.

CHƯƠNG 8: VUA TRIẾT GIA

Và nhà nước sẽ dựng các tượng đài ... để tưởng nhớ họ. Và những sự tế lễ sẽ được dâng lên cho họ như các á-thần, ... như những người được ban phước bởi sự ân sủng, và như thần.

PLATO.

Sự tương phản giữa tín điều Platonic và Socratic thậm chí còn lớn hơn tôi đã chứng tỏ cho đến đây. Plato, như đã nói, theo Socrates trong định nghĩa của ông về triết gia. ‘Anh gọi ai là triết gia thật sự? –Những người yêu chân lí’, ta đọc trong *Republic*¹. Nhưng bản thân ông không hoàn toàn chân thực khi đưa ra tuyên bố này. Ông không tin thật sự vào nó, vì ông tuyên bố thẳng thừng ở các chỗ khác rằng một trong các đặc quyền vương giả của quyền tối cao là sử dụng đầy đủ sự nói dối và lừa gạt: ‘Đó là quyền của những người cai trị thành phố, nếu là quyền của bất cứ ai, để nói dối, lừa gạt cả các kẻ thù của mình và các công dân của mình vì lợi ích của thành phố; và không ai khác được đụng đến đặc quyền này’.²

‘Vì lợi ích của thành phố’, Plato nói. Lại lần nữa ta thấy sự cầu khẩn đến nguyên lí về thuyết vị lợi tập thể là cân nhắc đạo đức cuối cùng. Đạo đức toàn trị gạt bỏ mọi thứ, thậm chí cả định nghĩa, Ý niệm, về triết gia. Hầu như không cần phải nói rằng, cũng do cùng nguyên lí về tính thiết thực chính trị, người bị trị buộc phải nói thật. ‘Nếu người cai trị tóm được *bất kể ai khác* nói dối ... thì ông ta sẽ trừng trị người đó vì đưa ra tập quán làm hại và gây nguy hiểm cho thành phố...’³ Chỉ trong ý nghĩa hơi bất ngờ này thì các nhà cai trị Platonic – các vua triết gia- mới là những người yêu sự thật.

I

Plato minh họa sự áp dụng này của nguyên lí của ông về thuyết vị lợi tập thể cho vấn đề của tính chân thực bằng thí dụ của thầy thuốc. Thí dụ được chọn khéo, vì Plato thích hình dung sứ mệnh chính trị của mình như của người chữa bệnh hay vị cứu tinh cho cơ thể xã hội ốm yếu. Ngoài điểm này, vai trò mà ông quy cho y học rọi ánh sáng lên tính chất toàn trị của thành phố của Plato nơi lợi ích nhà nước áp đảo cuộc sống của công dân từ việc giao phối của cha mẹ họ đến phần mộ của họ. Plato diễn giải y học như một dạng của chính trị học, hay như bản thân ông trình bày nó, ông ‘coi Aesculapius, thần y học, như một chính trị gia’⁴. Nghệ thuật y

học, ông giải thích, không được coi sự kéo dài cuộc sống như mục đích của nó, mà chỉ lợi ích của nhà nước. ‘Trong tất cả các cộng đồng được cai trị thích hợp, mỗi người có công việc riêng được phân cho anh ta trong nhà nước. Đây là điều anh ta phải làm, và không ai có thời gian để dùng đời sống của mình vào việc ngã bệnh hay được chữa trị’. Do đó thầy thuốc không ‘có quyền để chăm lo cho một người không thể thực hiện các nghĩa vụ bình thường của mình; vì một người như vậy là vô dụng cho bản thân và cho nhà nước’. Thêm vào điều này là cần nhắc rằng một người như vậy có thể có ‘các con những người có lẽ cũng ốm yếu ngang vậy’, và những người cũng là gánh nặng cho nhà nước. (Lúc già, Plato nhắc tới y học, bất chấp sự căm ghét tăng lên của ông với chủ nghĩa cá nhân, với tâm trạng riêng hơn. Ông than phiền bác sĩ đối xử ngay với các công dân tự do cứ như họ là các nô lệ, ‘đưa ra mệnh lệnh của mình giống như một bạo chúa mà ý chí của hắn là luật pháp, và sau đó vội vã sang bệnh nhân nô lệ tiếp theo’⁵, và ông cầu xin sự dịu dàng và nhẫn nại hơn trong điều trị y học, chí ít cho những người không phải là nô lệ). Liên quan đến sử dụng nói dối và lừa gạt, Plato cổ thuyết phục rằng những điều này là ‘hữu ích chỉ như một thứ thuốc’⁶; nhưng kẻ cai trị nhà nước, Plato khẳng định, phải không được ứng xử giống một số ‘bác sĩ thông thường’ những người không có lòng dũng cảm để phát các loại thuốc mạnh. Vua triết gia, người yêu sự thật như một triết gia, phải, như một vị vua, là ‘một người dũng cảm hơn’, vì ông ta phải quyết tâm ‘để thực hiện rất nhiều việc nói dối và lừa gạt’ – vì lợi ích của những người bị trị, Plato vội nói thêm. Điều đó có nghĩa, như ta đã biết rồi, và như ta lại được biết ở đây từ dẫn chiếu của Plato đến thuốc, ‘vì lợi ích của nhà nước’. (Kant đã nhận xét một lần theo một tinh thần rất khác là câu ‘Tính chân thật là chính sách hay nhất’ có thể quả thực là đáng ngờ, còn câu ‘Tính chân thật là tốt hơn chính sách’ là không thể tranh cãi⁷).

Loại nói dối nào Plato nghĩ đến khi ông hô hào người cai trị của mình dùng thuốc mạnh? Crossman nhấn mạnh đúng rằng Plato muốn nói tới ‘tuyên truyền, kỹ thuật kiểm soát ứng xử của ... đám đông đa số người bị trị’⁸. Chắc chắn, Plato đã nghĩ đầu tiên đến điều này; song khi Crossman gợi ý rằng tuyên truyền nói dối chỉ có ý định dùng cho người bị trị, còn những người cai trị phải là người thông minh được khai sáng hoàn toàn, thì tôi không thể đồng ý. Tôi nghĩ, đúng hơn, sự đoạn tuyệt hoàn toàn với bất kể thứ gì giống thuyết duy lý trí của Socrates không ở đâu hiển nhiên hơn là ở chỗ hai lần ông bày tỏ hi vọng của mình rằng ngay cả *bản thân những người cai trị*, ít nhất sau vài thế hệ, có thể được thuyết phục để tin sự tuyên truyền nói dối hết sức của ông; tôi muốn nói chủ nghĩa chủng

tộc của ông, Huyền thoại về Máu và Đất của ông, được biết đến như Huyền thoại về Kim loại trong con Người và về Người sinh ra từ Đất. Ở đây chúng ta thấy là các nguyên lí vị lợi và toàn trị của Plato áp đảo mọi thứ, ngay cả đặc quyền của nhà cai trị về biết, và về đòi hỏi được cho biết, sự thật. Động cơ của mong muốn của Plato rằng bản thân người cai trị phải tin vào tuyên truyền nói dối là hi vọng của ông về tăng ảnh hưởng lành mạnh của nó, tức là về tăng cường sự thống trị của dòng giống chủ nhân, và cuối cùng, về sự làm ngưng mọi thay đổi chính trị.

II

Plato đưa ra Huyền thoại về Máu và Đất với sự thú nhận thẳng thừng rằng nó là một sự lừa gạt. ‘Thế rồi’, Socrates của *Republic* nói, ‘có lẽ có thể bịa ra một trong những lời nói dối rất tiện mà quả thực chúng ta đã nhắc tới vừa mới đây? Với sự giúp đỡ của một lời nói dối hoa mỹ duy nhất chúng ta có thể, nếu ta may mắn, thuyết phục ngay cả bản thân các nhà cai trị - nhưng dù sao đi nữa phần còn lại của thành phố’.⁹ Lí thú để lưu ý đến việc dùng từ ‘thuyết phục’. Đi thuyết phục ai đó để tin một lời nói dối có nghĩa, chính xác hơn, là đi lừa dối hay đi đánh lừa anh ta; và có thể hợp hơn với sự vô liêm sỉ bộc trực của đoạn này để dịch là ‘chúng ta có thể, nếu ta may mắn, đánh lừa ngay cả bản thân các nhà cai trị’. Nhưng Plato rất thường xuyên dùng từ ‘sự thuyết phục’, và sự xuất hiện của nó ở đây rọi một chút ánh sáng lên các đoạn khác. Có thể coi như một lời cảnh báo rằng trong các đoạn tương tự ông có thể đã nghĩ tới sự tuyên truyền nói dối; đặc biệt hơn nơi ông chủ trương rằng chính khách phải cai trị ‘bằng các phương tiện cả thuyết phục lẫn vũ lực’¹⁰.

Sau khi tuyên bố ‘sự nói dối hoa mỹ’ của mình, Plato, thay cho tiến hành trực tiếp tường thuật về Huyền thoại của ông, đầu tiên ông trình bày một lời nói đầu dài dòng, hơi giống lời nói đầu dài dòng ở trước sự khám phá ra công lí của ông; một chỉ báo, tôi nghĩ, về sự không thoải mái của ông. Dường như ông không mong đợi đề xuất tiếp theo được các bạn đọc của ông ủng hộ mấy. Bản thân Huyền thoại bao gồm hai ý tưởng. Thứ nhất là để tăng cường sự bảo vệ bà mẹ tổ quốc; đó là ý tưởng rằng các chiến binh của thành phố của ông là bản địa, ‘có nguồn gốc từ đất của đất nước họ’, và sẵn sàng bảo vệ tổ quốc họ, mẹ họ. Ý tưởng cổ và nổi tiếng này chắc chắn không là lí do cho sự do dự của Plato (mặc dù cách hành văn đối thoại gợi ý nó một cách khéo léo). Ý tưởng thứ hai ‘phần còn lại của câu chuyện’, tuy vậy, là huyền thoại về chủ nghĩa chủng tộc: ‘Thần ... đã đưa vàng vào những người có khả năng cai trị, bạc vào các phụ tá,

và sắt và đồng vào nông dân và các giai cấp sản xuất khác'.¹¹ Các kim loại này được di truyền, chúng là các đặc trưng chủng tộc. Trong đoạn này, một cách do dự, Plato đầu tiên giới thiệu chủ nghĩa chủng tộc của ông, ông cho phép khả năng trẻ con có thể sinh ra với một hỗn hợp kim loại khác với kim loại của bố mẹ chúng; và phải thừa nhận là ở đây ông tuyên bố quy tắc sau: nếu ở một trong các giai cấp thấp hơn 'trẻ con sinh ra với một hỗn hợp của vàng và bạc, chúng sẽ được chỉ định là những người bảo vệ, và ... các phụ tá'. Nhưng sự nhượng bộ này bị bãi bỏ ở các đoạn muộn hơn của *Republic* (và cả ở *Laws*), đặc biệt trong câu chuyện về sự Suy Sụp của Con Người và của Số¹², được trích một phần ở chương 5 kể trên. Từ đoạn này chúng ta biết rằng, *bất kể* hỗn hợp nào của một trong các kim loại thường, phải bị loại trừ khỏi các giai cấp cao hơn. Khả năng của các hỗn hợp và thay đổi tương ứng về địa vị vì thế chỉ có nghĩa rằng trẻ con bẩm sinh cao quý nhưng tha hoá có thể bị đẩy xuống, chứ không phải *rằng* bất cứ đứa trẻ bẩm sinh không cao quý nào có thể được đẩy lên. Cách theo đó bất kể sự pha trộn kim loại nào phải dẫn tới huỷ diệt được mô tả ở đoạn kết của câu chuyện về sự Suy Sụp của Con Người: 'Sắt sẽ lẫn với bạc và đồng thiếc với vàng, và từ hỗn hợp này sự biến đổi sẽ sinh ra và tính không đều vô lí; và hễ khi các thứ này sinh ra chúng sẽ gây ra tranh đấu và thù địch. Và đây là cách ta phải mô tả tổ tiên và dòng dõi của Mỗi Chia Rẽ, bất cứ ở đâu nó nảy sinh'¹³. Theo ánh sáng này ta phải lưu ý là Huyền thoại về Người sinh ra từ Đất kết thúc với sự bịa đặt trợ trên về một lời sấm của một nhà tiên tri hư cấu 'rằng thành phố phải diệt vong khi được bảo vệ bởi sắt và đồng'¹⁴. Sự miễn cưỡng của Plato để đề xuất chủ nghĩa chủng tộc của mình ngay lập tức ở dạng cực đoan hơn của nó biểu lộ, tôi nghĩ, là ông đã biết nó đối lập đến thế nào với các xu hướng dân chủ và nhân đạo chủ nghĩa của thời ông.

Nếu ta lưu ý đến sự thừa nhận thẳng thừng của Plato rằng Huyền thoại về Máu và Đất của ông là một sự tuyên truyền dối trá, thì thái độ của những người bình luận về Huyền thoại hơi gây bối rối. Thí dụ, Adam viết: 'Không có nó, phác hoạ hiện thời về nhà nước sẽ không đầy đủ. Chúng ta cần đến sự đảm bảo nào đó cho sự vĩnh cửu của thành phố...; và không gì có thể hơn để theo kịp *đạo đức thịnh hành và tinh thần tôn giáo* của giáo dục của ...Plato là ông thấy đảm bảo đó ở *niềm tin hơn là ở lí trí*'.¹⁵ Tôi đồng ý (mặc dù đây không hoàn toàn là cái Adam muốn nói) rằng không gì hơn để theo kịp đạo đức toàn trị của Plato là chủ trương tuyên truyền nói dối của ông. Nhưng tôi không hoàn toàn hiểu làm sao nhà bình luận sùng đạo và duy tâm lại có thể tuyên bố, bằng ẩn ý, rằng tôn giáo và niềm tin lại ở ngang mức của một sự nói dối cơ hội chủ

nghĩa. Thật ra, bình luận của Adam gọi lại thuyết quy ước của Hobbes, quan điểm, mặc dù không đúng, cho rằng các giáo lí của tôn giáo là công cụ chính trị thiết thực nhất và không thể thiếu được. Và sự lưu ý này cho ta thấy Plato, rốt cuộc, là người theo thuyết quy ước hơn là ta có thể nghĩ. Ông thậm chí không chấm dứt đột ngột việc xác lập một niềm tin tôn giáo ‘bằng quy ước’ (chúng ta phải công nhận ông với tính ngay thẳng của sự thừa nhận của ông rằng nó chỉ là sự bịa đặt), trong khi người theo thuyết quy ước nổi tiếng Protagoras chỉ ít tin rằng luật pháp, sản phẩm của chúng ta, được làm ra với sự giúp đỡ của cảm hứng siêu phàm. Khó để hiểu vì sao các nhà bình luận¹⁶ về Plato những người ca ngợi ông vì sự đấu tranh chống lại thuyết quy ước có tính lật đổ của các Sophist, và vì sự xác lập một chủ nghĩa tự nhiên tinh thần rốt cuộc dựa trên tôn giáo, lại không phê bình ông vì đưa ra một quy ước, hay đúng hơn một chuyện bịa, cơ sở nền tảng của tôn giáo. Thực ra, thái độ của Plato đối với tôn giáo như được ‘sự nói dối truyền cảm’ tiết lộ là hầu như đồng nhất với thái độ của Critias, người cậu yêu quý của ông, nhà lãnh đạo tài giỏi của Ba mươi Bạo chúa đã thiết lập một chế độ đầm máu nhục nhã ở Athens sau chiến tranh Peloponnesian. Critias, một nhà thơ, là người đầu tiên ca ngợi tuyên truyền nói dối mà sự bịa đặt ra nó được ông mô tả trong các văn thơ sinh động ca ngợi kẻ uyên thâm và xảo trá đã tạo ra tôn giáo, nhằm ‘thuyết phục’ nhân dân, tức là để đe dọa họ phải phục tùng.¹⁷

‘Rồi, dường như kẻ uyên thâm và xảo trá đến,
Người đầu tiên bịa ra sự sợ hãi chúa bề trên...
Y phịa ra một truyện, một thuyết rất có duyên,
Che dấu sự thật bằng màn che tri thức dối lừa.
Chỉ ra nơi ở của các thần đáng sợ,
Tít trên vòm xoay, nơi sấm gấm vang
Và chớp loé kinh hoàng làm mù cả mắt...
Vây chặt con người bằng đai sợ hãi;
Họ bị các thần chôn hào hoa bao quanh,
Hắn mê hoặc họ bằng những bùa mê, và dọa -
Và hỗn loạn biến thành trật tự và luật pháp’.

Theo quan điểm của Critias, tôn giáo chẳng là gì mà là sự nói dối hoa mỹ của một chính khách lớn và thông minh. Quan điểm của Plato là rất giống, cả trong giới thiệu Huyền thoại ở *Republic* (nơi ông thừa nhận thẳng thừng rằng Huyền thoại là sự nói dối) và ở *Laws* nơi ông nói rằng đặt ra các lễ nghi và các thần là ‘việc cho một nhà tư tưởng lớn’¹⁸. – Song đây là toàn bộ sự thật về thái độ tôn giáo của Plato? Ông chẳng là gì mà

là một người cơ hội trong lĩnh vực này, và tinh thần rất khác của các công trình trước của ông đơn thuần là Socratic? Tất nhiên không có cách nào để quyết định vấn đề này với sự chắc chắn, mặc dù tôi cảm thấy, một cách trực giác, rằng đôi khi có một cảm nhận tôn giáo chân thật hơn ngay cả ở các tác phẩm muộn hơn. Nhưng tôi tin là ở bất cứ đâu Plato xem xét các vấn đề tôn giáo trong quan hệ với chính trị, chủ nghĩa cơ hội chính trị của ông quét sạch mọi cảm nghĩ khác sang bên lề. Như vậy Plato đòi, trong *Laws*, sự trừng phạt nghiêm ngặt nhất thậm chí đối với người dân¹⁹ lương thiện và chính trực nếu ý kiến của họ về các thần khác với ý kiến của nhà nước. Linh hồn của họ được một Hội đồng ban Đêm của các quan toà dị giáo²⁰ xem xét, và nếu họ không công khai rút ý kiến hay nếu họ lặp lại sự vi phạm, thì sự buộc tội nghịch đạo có nghĩa là cái chết. Ông quên rằng Socrates đã là một nạn nhân của chính sự buộc tội ấy?

Rằng lợi ích chủ yếu của nhà nước là cái gây ra các đòi hỏi này, hơn là lợi ích về niềm tin tôn giáo theo nghĩa hẹp của từ, được biểu lộ bởi học thuyết tôn giáo trung tâm của Plato. Các thần, ông dạy trong *Laws*, trừng phạt nghiêm khắc tất cả những người ở phía sai trong xung đột giữa cái tốt và cái xấu, một cuộc xung đột được diễn giải như giữa chủ nghĩa tập thể và chủ nghĩa cá nhân²¹. Và các thần, ông khẳng định, có quan tâm tích cực đến con người, họ không chỉ là các khán giả. Là không thể để làm cho họ nguôi. Cả cầu nguyện lẫn tế lễ chẳng làm họ động lòng để tha trừng phạt²². Lợi ích chính trị đằng sau giáo huấn này là rõ, và nó được làm thậm chí còn rõ hơn bởi đòi hỏi của Plato rằng nhà nước phải cấm mọi nghi ngờ về bất cứ phần nào của giáo điều chính trị-tôn giáo này, và đặc biệt về học thuyết rằng các thần không bao giờ kiêng trừng phạt.

Chủ nghĩa cơ hội và lí thuyết về nói dối của Plato, tất nhiên, gây khó khăn cho diễn giải điều ông nói. Ông tin vào lí thuyết của mình về công lí đến đâu? Ông tin vào sự thật của các học thuyết tôn giáo đến đâu? Có lẽ ông là một người vô thần, bất chấp đòi hỏi của ông về trừng phạt những người khác (ít) vô thần hơn? Dẫu cho ta không thể hi vọng trả lời cho bất cứ trong các câu hỏi này một cách dứt khoát, tôi tin, là khó, và không có căn cứ về phương pháp luận, để không cho Plato chỉ ít lợi ích của sự nghi ngờ. Và đặc biệt sự chân thành cơ bản của lòng tin của ông rằng có một nhu cầu cấp bách để ngưng mọi thay đổi, tôi nghĩ, khó có thể bị nghi ngờ. (Tôi sẽ quay lại điểm này ở chương 10). Mặt khác, ta không thể nghi ngờ là Plato đặt tình yêu Socratic với sự thật dưới nguyên lí cơ bản hơn cho rằng sự cai trị của giai cấp chủ nhân phải được tăng cường.

Lí thú, tuy vậy, để lưu ý rằng lí thuyết của Plato về chân lí là ít cực đoan hơn một chút so với lí thuyết của ông về công lí. Công lí, chúng ta

đã thấy, được xác định, thực tiễn, như công lí phục vụ cho lợi ích của nhà nước toàn trị của ông. Có thể có khả năng, tất nhiên, để định rõ khái niệm về sự thật theo cùng cách vị lợi hay thực dụng. Huyền thoại là đúng, Plato có thể nói, vì bất cứ gì phục vụ cho lợi ích của nhà nước tôi phải được tin và vì thế phải được gọi là ‘đúng’; và không được có tiêu chuẩn nào khác cho sự thật. Về lí thuyết, một bước tương tự thực sự đã được những người nổi nghiệp thực dụng của Hegel tiến hành; trên thực tiễn, nó được bản thân Hegel và những người kế nghiệp cực đoan của ông tiến hành. Song Plato vẫn giữ lại tinh thần Socratic đủ để thật thà thừa nhận là ông nói dối. Bước do trường phái Hegel tiến hành là bước không bao giờ có thể xảy ra, tôi nghĩ, với bất cứ bầu bạn nào của Socrates²³.

III

Ngắn gọn về vai trò do Ý niệm về Chân lí đóng ở nhà nước tốt nhất của Plato. Song ngoài Công lí và Chân lí, chúng ta vẫn phải xét thêm các Ý niệm, như Cái Tốt [Thiện], Cái Đẹp [Mĩ], và Hạnh Phúc, nếu ta muốn loại bỏ các phản đối, nảy sinh ở chương 6, chống lại diễn giải của chúng ta về chương trình chính trị của Plato là thuần túy toàn trị chủ nghĩa, và dựa trên chủ nghĩa lịch sử. Một cách tiếp cận tới thảo luận các Ý niệm này, và cả thảo luận Ý niệm về sự Sáng Suốt, được bàn luận một phần ở chương trước, có thể được làm bằng xem xét kết quả hơi phủ định đạt được bởi bàn luận của chúng ta về Ý niệm Chân lí. Vì kết quả này đưa ra một vấn đề mới: Vì sao Plato đòi rằng các triết gia phải là vua hay vua triết gia, nếu ông định nghĩa triết gia như người yêu chân lí, lại mặt khác, khẳng khái, rằng nhà vua phải ‘dùng cảm hơn’, và dùng lời nói dối?

Trả lời duy nhất cho câu hỏi này, tất nhiên, là Plato đã, thực ra, nghĩ đến cái gì đó rất khác khi ông dùng từ ‘triết gia’. Và quả thực, chúng ta đã thấy ở chương trước rằng triết gia của ông không phải là người tận tâm tìm kiếm sự sáng suốt, mà là người kiêu hãnh sở hữu nó. Ông là một người có học, một hiền nhân. Cái mà Plato đòi, vì thế, là sự cai trị của học vấn uyên bác - là *sophocracy* (*triết trị*), nếu có thể gọi như vậy. Để hiểu đòi hỏi này, chúng ta phải thử tìm ra loại chức năng nào làm cho đáng mong muốn rằng người cai trị nhà nước của Plato phải là một người sở hữu tri thức, một ‘triết gia có đủ tư cách hoàn toàn’, như Plato nói. Các chức năng cần xem xét có thể được chia thành hai nhóm chính, cụ thể là các chức năng liên quan đến *nền tảng* của nhà nước, và những cái liên quan đến *sự duy trì* nó.

IV

Chức năng đầu tiên và quan trọng nhất của vua triết gia là chức năng của nhà sáng lập thành phố và nhà lập pháp. Dễ hiểu vì sao Plato cần một triết gia cho nhiệm vụ này. Nếu nhà nước muốn ổn định, thì nó phải là một bản sao chính xác của Hình thức hay Ý niệm thiêng liêng của Nhà nước. Song chỉ có một triết gia người hoàn toàn thành thạo về các khoa học cao nhất, về phép biện chứng, mới có khả năng nhận ra, và sao, Bản gốc siêu phàm. Điểm này được nhấn mạnh nhiều ở phần của *Republic* nơi Plato phát triển các lí lẽ của mình cho quyền tối cao của triết gia²⁴. Các triết gia ‘thích hiểu rõ sự thật’, và người yêu đích thực luôn luôn thích nhìn thấy cái toàn thể, không chỉ các phần. Như thế ông không thích, như người dân thường, các thứ có thể cảm nhận được và ‘âm thanh, màu sắc và hình thù đẹp đẽ’ của chúng, mà ông muốn ‘nhìn thấy, và chiêm ngưỡng bản chất thực của cái đẹp’- Hình thức hay Ý niệm của Cái Đẹp. *Bằng cách này, Plato cho từ triết gia một ý nghĩa mới, ý nghĩa của một người yêu và một người thấy thế giới siêu phàm của các Hình thức hay Ý niệm.* Với tư cách đó, triết gia là người có thể trở thành nhà sáng lập của một thành phố có đạo đức²⁵: ‘Triết gia, người hoà đồng với thần thánh’ có thể bị ‘choáng ngợp bởi sự thôi thúc để nhận ra ...tầm nhìn siêu phàm của mình’, về thành phố lí tưởng và về các công dân lí tưởng của nó. Ông giống một người phác hoạ hay hoạ sĩ có ‘thần thánh như người mẫu [model] của mình’. Chỉ các nhà triết học đích thực mới có thể ‘phác hoạ ra sơ đồ mặt bằng của thành phố’, chỉ duy nhất họ có thể thấy bản gốc, và có thể sao chép nó, bằng cách ‘để cho mắt họ liếc đi liếc lại, từ model sang bức tranh, và lộn lại từ bức tranh sang model’.

Như ‘một hoạ sĩ của các hiến pháp’²⁶, triết gia phải được ánh sáng của tính tốt và sự sáng suốt giúp đỡ. Vài nhận xét sẽ được đưa thêm liên quan đến hai ý tưởng này, và tầm quan trọng của chúng cho triết gia trong chức năng của mình như nhà sáng lập thành phố.

Ý niệm về Cái Tốt của Plato là cao nhất trong thứ bậc các Hình thức. Nó là mặt trời của thần giới của các Hình thức hay Ý niệm, không chỉ chiếu ánh sáng lên mọi thành viên khác, mà là nguồn tồn tại của chúng²⁷. Nó cũng là nguồn hay nguyên nhân của mọi tri thức và mọi sự thật²⁸. Năng lực về trông thấy, về nhận thức, về biết Cái Tốt, như vậy là không thể thiếu được²⁹ với nhà biện chứng. Vì là mặt trời và nguồn sáng trong thế giới các Hình thức, nó làm cho triết gia-hoạ sĩ có thể thấy rõ các đối tượng của mình. Chức năng của nó vì thế có tầm quan trọng lớn nhất cho nhà sáng lập thành phố. Nhưng thông tin hình thức thuần túy này là tất cả

cái ta có được. Ý niệm của Plato về Cái Tốt không ở đâu đóng một vai trò đạo đức hay chính trị trực tiếp hơn; không bao giờ ta nghe việc làm nào là tốt, hay tạo ra cái tốt, ngoài quy tắc đạo đức tập thể chủ nghĩa nổi tiếng mà các giáo huấn của nó được đưa ra mà không viện dẫn đến Ý niệm về Cái Tốt. Các nhận xét rằng Cái Tốt là mục đích, đáng được mọi người³⁰ mong mỏi, không làm giàu thêm thông tin của chúng ta. Chủ nghĩa hình thức trống rỗng này còn rõ rệt hơn ở *Philebus*, nơi Cái Tốt được đồng nhất³¹ với Ý niệm về ‘mức độ’ hay ‘trung dung’. Và khi tôi đọc tường thuật rằng Plato, trong bài giảng ‘Về Cái Tốt’ nổi tiếng của ông, làm thất vọng người nghe vô học bằng định nghĩa Cái Tốt như ‘lớp của cái xác định được hình dung như một cái thống nhất’, thì sự đồng cảm của tôi là với thánh giả. Trong *Republic*, Plato nói thẳng thắn³² là ông không thể giải thích ông hiểu ‘Cái Tốt’ là gì. Gọi ý duy nhất mà ta từng có được là gọi ý được nhắc tới ở đầu chương 4 - rằng tốt là mọi thứ duy trì lâu dài và xấu là tất cả mọi thứ dẫn tới thối nát hay suy đồi. (‘Tốt’, tuy vậy, ở đây dường như không là Ý niệm của Cái Tốt, mà đúng hơn là một tính chất của các thứ làm cho chúng giống các ý niệm). Cái Tốt, do đó, là một trạng thái không thay đổi, bị ngưng lại của các sự vật; nó là trạng thái của các thứ đứng yên.

Điều này có vẻ không đưa chúng ta đi rất xa chủ nghĩa toàn trị chính trị của Plato; và phân tích *Ý niệm về Sáng Suốt* của Plato dẫn đến các kết quả thất vọng ngang vậy. Sáng Suốt, như ta đã thấy, với Plato không có nghĩa là sự thấu hiểu Socratic về các hạn chế của riêng mình; nó cũng không có nghĩa là cái mà hầu hết chúng ta chờ đợi, một sự quan tâm nồng hậu đến, và một sự hiểu biết có ích về, lòng nhân đạo và các vấn đề con người. Người sáng suốt của Plato, quá bận rộn với các vấn đề của thế giới cao hơn, ‘không có thời gian để nhìn xuống các vấn đề con người...; họ nhìn lên, và bám chặt lấy, cái ngăn nắp và chùng mực’. Chính loại học tập đúng, là cái làm cho một người thông thái: ‘Bản chất triết học là những người yêu loại học tập, tiết lộ cho họ thực tại tồn tại mãi mãi và không bị sự sinh ra và suy đồi khuấy rầy’. Có vẻ nghiên cứu của Plato về sáng suốt không thể đưa chúng ta vượt quá lí tưởng về ngưng thay đổi.

V

Mặc dù phân tích các chức năng của nhà sáng lập thành phố không tiết lộ bất cứ yếu tố đạo đức mới nào trong học thuyết của Plato, nó chứng tỏ rằng có một lí do rõ ràng vì sao nhà sáng lập thành phố phải là một triết gia. Song điều này không hoàn toàn biện minh cho đòi hỏi về quyền tối

cao vĩnh viễn của triết gia. Nó chỉ giải thích vì sao triết gia phải là nhà lập pháp đầu tiên, song không giải thích vì sao ông cần là nhà cai trị vĩnh viễn, đặc biệt vì chẳng ai trong các nhà cai trị muộn hơn phải đưa ra bất cứ thay đổi nào. Để cho một biện minh đầy đủ về đòi hỏi rằng các triết gia phải cai trị, vì thế chúng ta phải tiếp tục phân tích nhiệm vụ gắn với việc duy trì thành phố.

Chúng ta biết từ các lí thuyết xã hội học của Plato rằng nhà nước, một khi đã được thiết lập, sẽ tiếp tục ổn định chừng nào không có sự chia rẽ sự thống nhất của giai cấp chủ. Nuôi dưỡng giai cấp này, vì thế, là chức năng duy trì lớn của quyền tối cao, và là một chức năng phải tiếp tục chừng nào nhà nước còn tồn tại. Nó biện minh đến đâu cho đòi hỏi rằng một triết gia phải cai trị? Để trả lời câu hỏi này, chúng ta lại phân biệt, trong phạm vi chức năng này, hai hoạt động khác nhau: giám sát giáo dục, và giám sát sự gây giống ưu sinh.

Vì sao giám đốc giáo dục phải là một triết gia? Vì sao không đủ, một khi nhà nước và hệ thống giáo dục của nó đã được thiết lập, để cử một tướng có kinh nghiệm, một quân vương phụ trách việc ấy? Câu trả lời rằng hệ thống giáo dục phải cung cấp không chỉ binh lính mà cả các triết gia, và vì thế cần các triết gia cũng như các quân nhân như người giám sát, hiển nhiên là không thỏa mãn; vì nếu giả như không cần triết gia nào với tư cách là giám đốc giáo dục và nhà cai trị vĩnh cửu, thì sẽ không cần hệ thống giáo dục tạo ra những người mới. Các đòi hỏi của hệ thống giáo dục với tư cách như vậy không thể biện minh cho nhu cầu đối với các triết gia trong nhà nước của Plato, hay cho yêu cầu rằng các nhà cai trị phải là các triết gia. Điều này sẽ khác, tất nhiên, nếu giả như giáo dục của Plato có một mục đích cá nhân chủ nghĩa, ngoài mục đích để phục vụ lợi ích của nhà nước; thí dụ, mục đích để phát triển các năng khiếu triết học vì lợi ích tự thân. Nhưng khi ta thấy, như đã thấy ở chương trước, Plato đã hoảng sợ đến thế nào về cho phép bất cứ thứ gì giống tư duy độc lập³³; và khi bây giờ ta thấy rằng mục đích lí thuyết cuối cùng của sự giáo dục triết học này thuần túy là ‘Hiểu biết về Ý niệm của Cái Tốt’ mà nó không cho một khả năng giải thích rõ ràng về Ý niệm này, thì chúng ta bắt đầu nhận ra rằng đây không thể là sự giải thích. Và cảm tưởng này được tăng cường nếu chúng ta nhớ lại chương 4, nơi chúng ta đã thấy Plato cũng đòi những hạn chế trong giáo dục ‘âm nhạc’ ở Athens. Tầm quan trọng to lớn mà Plato gán cho giáo dục triết học của các nhà cai trị phải được giải thích bằng các lí do khác- bằng các lí do hẳn chỉ là chính trị.

Lí do chính tôi có thể thấy là nhu cầu làm tăng tốt bậc quyền lực của các nhà cai trị. Nếu giáo dục các phụ tá hoạt động một cách thích đáng,

sẽ có nhiều binh lính tốt. Năng lực quân sự xuất sắc vì thế có thể là không đủ để xác lập một quyền lực không bị thách thức và không thể bắt bẻ. Điều này phải dựa vào các đòi hỏi cao hơn. Plato dựa vào các đòi hỏi về các năng lực siêu nhiên, thần bí mà ông phát triển trong các nhà lãnh đạo của mình. Họ không giống những người khác. Họ thuộc về một thế giới khác, họ giao tiếp với thần thánh. Như thế vua triết gia dường như, một phần, là bản sao của một vua-thầy tu bộ lạc, một thể chế mà chúng ta đã nhắc tới trong quan hệ với Heraclitus. (Thể chế về các vua-thầy tu bộ lạc hay các thầy mo hay các thầy phù thủy dường như cũng đã ảnh hưởng tới giáo phái Pythagorean cổ xưa, với các cấm kỵ bộ lạc đáng sợ hãi của họ. Hình như, hầu hết các điều này đã bị bỏ đi ngay cả trước Plato. Nhưng đòi hỏi của các Pythagorean về một cơ sở siêu nhiên của uy quyền của họ vẫn còn). Như thế giáo dục triết học của Plato có một chức năng chính trị rõ ràng. *Nó đặt một dấu lên các nhà cai trị, và thiết lập một hàng rào giữa các nhà cai trị và những người bị trị.* (Điều này vẫn còn là một chức năng chính của giáo dục ‘bậc cao’ cho đến thời đại chúng ta). Sự sáng suốt Platonic đạt được phần lớn vì mục đích thiết lập một sự thống trị giai cấp chính trị vĩnh viễn. Nó có thể được mô tả như một ‘yêu thuật’ chính trị, ban quyền năng thần bí cho những người sở hữu nó, các thầy mo.³⁴

Nhưng đây không thể là trả lời đầy đủ cho câu hỏi của chúng ta về các chức năng của triết gia trong nhà nước. Nó có nghĩa, đúng hơn, là câu hỏi vì sao cần đến triết gia chỉ được dịch chuyển, và rằng bây giờ chúng ta phải nêu ra câu hỏi tương tự về các chức năng chính trị thực tiễn của thầy mo hay thầy phù thủy. Plato phải có mục đích xác định nào đó khi ông nghĩ ra việc đào tạo triết học đặc biệt của ông. Chúng ta phải tìm một chức năng lâu dài của người cai trị, tương tự như chức năng tạm thời của nhà lập pháp. Hi vọng duy nhất của sự phát hiện ra một chức năng như vậy có vẻ là ở lĩnh vực gây giống dòng dõi chủ nhân.

VI

Cách tốt nhất để tìm ra vì sao cần đến triết gia như người cai trị vĩnh viễn là đặt ra câu hỏi: Cái gì xảy ra, theo Plato, đối với nhà nước nếu nó không được một triết gia cai trị vĩnh viễn? Plato đã cho câu hỏi này một câu trả lời rõ ràng. Nếu những người bảo vệ của nhà nước, ngay cả người rất hoàn hảo, mà không biết về học vấn Pythagorean và về Số Platonic, thì dòng giống những người bảo vệ, và với nó là nhà nước, phải suy đồi.

Chủ nghĩa chủng tộc như thế chiếm một phần trung tâm hơn ta có thể mong đợi lúc đầu ở chương trình chính trị của Plato. Hệt như Số chủng tộc hay hôn phối Platonic tạo khung cảnh cho xã hội học mô tả của ông, ‘khung cảnh trong đó Triết học về Lịch sử của Plato được trình bày’ (như Adam diễn đạt), nó cũng tạo khung cảnh của đòi hỏi của Plato cho quyền tối cao của các triết gia. Sau cái được nói ở chương 4 về hậu trường các nhà nuôi gia súc hay nuôi ngựa của nhà nước của Plato, có lẽ chúng ta không hoàn toàn không sẵn sàng để thấy rằng *vua* của ông là một vua gây giống. Nhưng nó vẫn có thể làm một số người ngạc nhiên rằng *triết gia* của ông hoá ra là một người gây giống triết học. Nhu cầu về sự gây giống một cách khoa học, biện chứng-toán học và triết học không phải là cái ít nhất trong các lí lẽ đứng ở sau đòi hỏi cho quyền tối cao của các triết gia.

Chương 4 cho thấy vấn đề kiểm được giống thuần chủng của chó người được nhấn mạnh và trau chuốt ra sao trong các phần trước của *Republic*. Nhưng cho đến nay chúng ta không gặp bất cứ lí do có vẻ hợp lí vì sao chỉ một triết gia đích thực và đầy đủ tư cách phải là một người gây giống chính trị thành thạo và thành công. Còn nữa, như mọi người gây giống chó hay ngựa hay chim đều biết, sự gây giống hợp lí là không thể làm được mà không có một khuôn mẫu, một mục đích để hướng dẫn ông ta trong các nỗ lực của mình, một mẫu người lí tưởng mà ông ta có thể thử tiếp cận bằng các phương pháp giao phối và chọn lựa. Không có một tiêu chuẩn như vậy ông ta chẳng bao giờ có thể quyết định đứa con nào là ‘đủ tốt’; ông ta chẳng bao giờ có thể nói về sự khác biệt giữa ‘con tốt’ và ‘con xấu’. Nhưng tiêu chuẩn này tương ứng chính xác với Ý niệm Platonic về chủng tộc mà ông định gây giống.

Hệt như chỉ triết gia đích thực, nhà biện chứng, có thể thấy, theo Plato, nguyên bản siêu phàm của thành phố, nên chỉ nhà biện chứng là người có thể thấy nguyên bản siêu phàm khác – Hình thức hay Ý niệm Con Người. Chỉ có ông ta mới có khả năng sao chép hình mẫu này, gọi nó từ trên Trời xuống Đất³⁵, và thực hiện nó ở đây. Nó là một Ý niệm vương giả, Ý niệm Người. Nó không, như một số người nghĩ, đại diện cho cái là chung cho tất cả mọi người; nó không là khái niệm ‘người’ vạn năng. Nó, đúng hơn, là bản gốc giống thân của con người, một siêu nhân không thay đổi; nó là một siêu nhân Hy Lạp, và một siêu chủ nhân. Triết gia phải cố thực hiện trên trái đất cái mà Plato mô tả như chủng tộc của ‘những người bất biến nhất, sung sức nhất, và trong giới hạn khả năng, đẹp nhất ..; nhân cách bẩm sinh cao quý, và gây kinh hoàng’³⁶. Nó phải là chủng tộc của những người đàn ông và đàn bà những người ‘giống như thần nếu không

phải là thần thánh .. được chạm trổ trong sắc đẹp hoàn mĩ³⁷ - một chủng tộc quý phái, được tự nhiên dành cho vương quyền và quyền làm chủ.

Chúng ta thấy rằng hai chức năng cơ bản của vua triết gia là tương tự: ông phải sao chép nguyên bản siêu phàm của thành phố, và phải sao chép nguyên bản siêu phàm của con người. Ông là người duy nhất có khả năng, và là người có sự thôi thúc, ‘để thực hiện, trong cá nhân cũng như trong thành phố, tầm nhìn siêu phàm của mình’³⁸.

Bây giờ chúng ta có thể hiểu vì sao Plato nói lời bóng gió đầu tiên của mình rằng cần nhiều hơn sự xuất sắc thông thường trong những người cai trị của ông ở cùng chỗ nơi ông đầu tiên đưa ra đòi hỏi rằng phải áp dụng các nguyên lí gây giống động vật cho loài người. Ông nói, chúng ta rất thận trọng trong gây giống động vật. ‘Nếu không gây giống chúng theo cách này, anh không nghĩ là giống chim, giống chó của mình sẽ nhanh chóng thoái hoá?’ Khi suy ra từ điều này rằng con người phải được gây giống thận trọng theo cùng cách, ‘Socrates’ la lên: ‘Trời ơi! .. Chúng ta sẽ phải đòi hỏi từ những người cai trị của mình sự xuất sắc trội hơn thế nào, nếu cùng các nguyên lí được áp dụng cho loài người!’³⁹ Lời cảm thán này là quan trọng; nó là một trong các lời ám chỉ đầu tiên rằng những người cai trị có thể tạo thành một giai cấp ‘ưu tú vượt trội’ với địa vị và sự đào tạo riêng của họ; và như thế chuẩn bị chúng ta cho đòi hỏi rằng họ phải là các triết gia. Nhưng đoạn này thậm chí còn quan trọng hơn ở chừng mực mà nó dẫn trực tiếp đến đòi hỏi của Plato rằng phải là nghĩa vụ của những người cai trị, với tư cách là các bác sĩ của loài người, để nói dối và lừa gạt. Nói dối là cần thiết, Plato khẳng định, ‘nếu bầy đàn muốn đạt sự hoàn thiện cao nhất’; cho nhu cầu này ‘những dàn xếp phải được giữ bí mật đối với tất cả mọi người trừ các nhà cai trị, nếu chúng ta muốn giữ bầy những người bảo vệ thực sự không bị chia rẽ’. Quả thực, lời kêu gọi (được trích ở trên) đối với các nhà cai trị hãy có nhiều can đảm hơn trong thực hiện nói dối như một thứ thuốc được đưa ra trong mối quan hệ này; nó chuẩn bị bạn đọc cho đòi hỏi tiếp theo, được Plato coi là đặc biệt quan trọng. Ông ra lệnh⁴⁰ rằng các nhà cai trị phải vẽ ra, cho mục đích phối giống các phụ tá trẻ, ‘một hệ thống bỏ phiếu khéo léo, sao cho những người bị thất vọng .. có thể đổ lỗi cho vận rủi của họ, chứ không phải cho các nhà cai trị’, những người sắp đặt việc bỏ phiếu một cách bí mật. Và ngay lập tức sau lời khuyên đề tiện này để thoát thác việc nhận trách nhiệm (bằng cách để cho Socrates nói điều này, Plato bôi nhọ người thầy vĩ đại của mình), ‘Socrates’ đưa ra gợi ý⁴¹ mau chóng được Glaucon bàn đến và trau chuốt và vì thế chúng ta có thể gọi là *Chỉ dụ Glauconic*. Tôi muốn nói đến luật tàn bạo⁴² áp đặt lên mọi người thuộc

cả hai giới, trong thời gian chiến tranh, nghĩa vụ phục tùng lòng thêm muốn của người dũng cảm: ‘Chừng nào chiến tranh còn kéo dài, .. không ai có thể nói “Không” đối với anh ta. Cho nên, nếu một người lính muốn làm tình với bất cứ ai, đàn ông hay đàn bà, luật này làm cho anh ta háo hức hơn để đạt được cái giá của lòng dũng cảm’. Nhà nước, được chỉ ra một cách cẩn thận, do đó sẽ nhận được hai lợi ích rõ rệt - nhiều anh hùng hơn, nhờ sự khuyến khích, và lại nhiều anh hùng hơn, nhờ số trẻ con từ các anh hùng tăng lên. (Điều lợi sau, như một trong những quan điểm quan trọng nhất của một chính sách chủng tộc dài hạn, được để cho ‘Socrates’ nói ra).

VII

Không cần đến sự đào tạo triết học đặc biệt nào cho sự gây giống thuộc loại này. Gây giống triết học, tuy vậy, góp phần chính của nó để chống lại các mối nguy hiểm về tha hoá. Đề đấu tranh với các mối nguy hiểm này, cần đến một triết gia hoàn toàn đủ tư cách, tức là người được đào tạo về toán học thuần tuý (bao gồm hình học không gian), thiên văn học thuần tuý, hoà âm học thuần tuý, và thành tựu tốt cùng của tất cả, về phép biện chứng. Chỉ có người biết bí mật của ưu sinh học toán học, của Số Platonian, mới có thể mang trả lại, và duy trì cho con người, hạnh phúc đã được hưởng trước Suy Suy⁴³. Phải nhớ tất cả điều này, sau việc công bố Chỉ dụ Glauconian (và sau một đoạn chuyển tiếp đề cập đến sự phân biệt tự nhiên giữa những người Hy Lạp và những người Man Rợ, theo Plato, tương ứng với sự phân biệt giữa các chủ nhân và nô lệ), khi học thuyết được đề ra mà Plato cẩn thận bày tỏ như đòi hỏi chính trị trung tâm và ấn tượng nhất của ông – quyền tối cao của vua triết gia. Chỉ riêng đòi hỏi này, ông dạy, có thể chấm dứt những cái xấu của đời sống xã hội; cái xấu tràn lan ở các nhà nước, tức là *sự bất ổn định chính trị*, cũng như nguyên nhân bị che dấu của nó, cái xấu tràn lan trong các thành viên của loài người, tức là, *sự tha hoá chủng tộc*. Đây là đoạn văn.⁴⁴

‘Nào’, Socrates nói, ‘bây giờ tôi sắp đi sâu vào đề tài mà tôi đã so sánh trước đây với con sóng lớn nhất. Thế mà tôi phải nói, dù là tôi thấy trước rằng điều này sẽ làm cho tôi bị cười tới tấp. Quả thực, tôi có thể thấy bây giờ, chính con sóng này, vỗ bên trên đầu mình thành sự âm ỉ của tiếng cười và sự phỉ báng..’ – ‘Nói thẳng chuyện ra đi!’ Glaucon nói. ‘Trừ phi’, Socrates nói, ‘trừ phi, trong các thành phố của họ, các triết gia được ban cho sức mạnh của vua, hoặc những người bây giờ được gọi là vua và đầu sỏ trở thành các triết gia chính công và có đầy đủ tư cách; và trừ phi hai

thứ này, sức mạnh chính trị và triết học, được hợp nhất lại (còn nhiều người hiện chạy theo thiên hướng tự nhiên của họ vì chỉ một trong hai thứ này phải bị đàn áp bằng vũ lực), trừ phi điều này xảy ra, Glaucon thân mến, không thể có sự yên tĩnh nào; và cái xấu sẽ không ngưng tràn lan trong các thành phố- mà cũng không, tôi tin, trong chủng tộc người'. (Với điều này Kant trả lời một cách uyên thâm: 'Rằng các vua đó phải trở thành các triết gia, hay các vua triết gia, không chắc xảy ra; nó cũng chẳng đáng mong muốn, vì sự chiếm hữu quyền lực luôn luôn làm mất phẩm chất sự phán xét tự do về lí trí. Tuy vậy, rất cần thiết là một vị vua – hay một người vương giả, tức là tự-cai trị - *không được cấm* các triết gia mà phải để cho họ có quyền phát biểu công khai'⁴⁵.)

Đoạn văn Platonic quan trọng này được coi rất đúng là chìa khoá cho toàn bộ tác phẩm. Các từ cuối cùng của nó, 'mà cũng không, tôi tin, trong chủng tộc người', tôi nghĩ, là ý sau mới thêm vào có tầm quan trọng tương đối nhỏ ở chỗ này. Tuy vậy, cần bình luận chúng, vì thói quen lí tưởng hoá Plato đã dẫn đến diễn giải⁴⁶ rằng Plato nói ở đây về 'nhân loại', mở rộng lời hứa của ông về cứu rỗi cơ hội của các thành phố sang cơ hội của 'loài người như một tổng thể'. Phải nói là, về mối quan hệ này, phạm trù đạo đức của 'nhân loại' như cái gì đó vượt quá sự phân biệt các dân tộc, chủng tộc, và giai cấp, là hoàn toàn xa lạ với Plato. Thực ra, ta có đủ bằng chứng về sự thù địch của Plato đối với tín điều bình đẳng chủ nghĩa, một sự thù địch dường như về thái độ của ông đối với Antisthenes⁴⁷, một học trò già và bạn của Socrates. Antisthenes cũng thuộc về trường phái Gorgias, giống Alcidamas và Lycophron, mà các lí thuyết bình đẳng chủ nghĩa của họ có vẻ được mở rộng thành học thuyết về tình anh em của tất cả mọi người, và của toàn bộ để chế con người⁴⁸. Tín điều này bị tấn công trong *Republic* bằng cách tương quan sự bất bình đẳng tự nhiên của những người Hy Lạp và người Man Rợ với sự bất bình đẳng tự nhiên của các chủ nhân và nô lệ; và tình cờ là sự tấn công này được tung ra⁴⁹ ngay trước đoạn văn chủ chốt mà ta xem xét ở đây. Vì các lí do này và các lí do khác⁵⁰, có vẻ tin cậy để cho rằng Plato, khi nói về cái xấu tràn lan trong chủng tộc người, đã ám chỉ đến một lí thuyết mà các bạn đọc của ông có thể đủ quen thuộc ở chỗ này, cụ thể là, đến lí thuyết của ông cho rằng sự thịnh vượng của nhà nước phụ thuộc, rất cuộc, vào 'bản chất' của các thành viên riêng biệt của giai cấp thống trị; và rằng bản chất của họ, và bản chất của dòng giống, hay con cái, họ, đến lượt chúng, bị đe dọa bởi sự xấu xa của sự giáo dục mang tính cá nhân chủ nghĩa, và, còn quan trọng hơn, bởi sự tha hoá chủng tộc. Nhận xét của Plato, với sự ám chỉ rõ đến sự đối lập giữa sự đứng yên tuyệt diệu

với sự xấu xa của thay đổi và suy tàn, báo trước câu chuyện về Số và Suy Sụp của Con Người⁵¹. Rất thích đáng là Plato ám chỉ đến chủ nghĩa chủng tộc của mình trong đoạn văn then chốt này trong đó ông phát biểu đòi hỏi chính trị quan trọng nhất của mình. Vì không có ‘các triết gia chính công và có đầy đủ tư cách’, được đào tạo về tất cả các khoa học là điều kiện tiên quyết cho ưu sinh học, thì nhà nước không còn nữa. Trong câu chuyện về Số và Suy Sụp của Con Người của mình, Plato nói với chúng ta rằng một trong các tội lỗi đầu tiên và tai hoạ của sự chênh lệch do những người bảo vệ bị tha hoá phạm phải là sự mất quan tâm đến ưu sinh học, đến theo dõi và kiểm tra sự thuần khiết của chủng tộc: ‘Kể từ đây các nhà cai trị sẽ định đoạt ai là hoàn toàn không phù hợp cho nhiệm vụ của họ như những người bảo vệ; cụ thể là, để theo dõi, và kiểm tra, các kim loại trong các chủng tộc (là các chủng tộc của Hesiod cũng như của các anh), vàng và bạc và đồng thiếc và sắt’.⁵²

Chính sự không biết Số hôn phối thần bí là cái dẫn đến tất cả điều đó. Nhưng Số rõ ràng là sự bịa đặt riêng của Plato. (Nó giả định trước hoà âm học thuần túy, môn, đến lượt nó, lại giả định trước hình học không gian, một môn khoa học mới vào thời *Republic* được viết). Như thế ta thấy là không ai ngoài bản thân Plato biết bí mật về, và nắm chìa khoá đối với, sự bảo vệ đích thực. Nhưng điều này có thể có nghĩa là một thứ duy nhất. Vua triết gia là bản thân Plato, và *Republic* là đòi hỏi riêng của Plato về quyền lực vương giả - quyền lực mà ông nghĩ mình được hưởng, hợp lại trong bản thân ông, như ông đã làm, cả đòi hỏi về triết gia và về người thừa kế, hậu duệ hợp pháp của Codrus người tử vì đạo, vị vua cuối cùng của Athens, theo Plato, người đã hi sinh bản thân mình ‘nhằm duy trì vương triều cho con cháu ông’.

VIII

Một khi kết luận này được rút ra, nhiều thứ mà khác đi thì vẫn không có liên quan trở nên mạch lạc và rõ ràng. Hầu như không thể nghi ngờ, thí dụ, rằng tác phẩm của Plato, đầy rẫy các lời ám chỉ cứ như đến các vấn đề và đặc điểm đương thời, mà tác giả của nó không muốn nói ngay cả đến một chuyên luận lí thuyết, mà như một tuyên ngôn chính trị mang tính thời sự. ‘Chúng ta hiểu lầm nghiêm trọng Plato’, A. E. Taylor nói, ‘nếu quên rằng *Republic* không chỉ đơn thuần là một sưu tập các thảo luận lí thuyết về chính quyền .. mà là một đề án hệ trọng về cải cách mang tính thực tiễn do một người Athenian đề xuất .., làm bốc cháy, như Shelley, với một “niềm say mê cải cách thế giới”’.⁵³ Điều này rõ ràng

đúng, và ta có thể kết luận từ riêng căn cứ này rằng, trong mô tả các vua triết gia của mình, Plato hẳn phải nghĩ về một vài triết gia đương thời. Nhưng trong những ngày *Republic* được viết, ở Athens chỉ có ba người xuất sắc có thể được cho là triết gia: Antisthenes, Isocrates, và bản thân Plato. Nếu tiếp cận *Republic* với điều này trong đầu, chúng ta thấy ngay rằng, trong thảo luận các đặc điểm của các vua triết gia, có một đoạn dài do Plato vạch ra một cách rõ ràng như hàm chứa các ám chỉ cá nhân. Nó bắt đầu⁵⁴ với một ám chỉ không thể nhầm lẫn đến một nhân vật nổi tiếng, cụ thể là Alcibiades, và kết thúc bằng công khai nhắc đến một cái tên (của Theages), và một dẫn chiếu của ‘Socrates’ đến chính mình⁵⁵. Kết luận của nó là chỉ có rất ít người có thể được coi là triết gia thật sự, đủ tư cách cho chức vị vua triết gia. Alcibiades bẩm sinh cao quý, người đứng loại, là triết gia bị ruồng bỏ, bất chấp các nỗ lực của Socrates để cứu vớt ông. Triết gia bị bỏ rơi, không có khả năng tự vệ được những người theo đuổi không xứng đáng yêu cầu. Rốt cuộc, ‘chỉ còn một nhóm người xứng đáng gắn với triết học’. Từ quan điểm mà ta đã đạt tới, ta có thể chờ đợi rằng ‘những người theo đuổi không xứng đáng’ là Antisthenes và Isocrates và trường phái của họ (và rằng họ cũng là những người mà Plato đòi ‘đàn áp bằng vũ lực’, như ông nói trong đoạn văn then chốt về vua triết gia). Và, quả thực, có bằng chứng độc lập nào đó chứng thực cho sự chờ đợi này⁵⁶. Tương tự, chúng ta chờ đợi rằng ‘nhóm người xứng đáng’ bao gồm Plato và, có lẽ, vài bạn của ông (có lẽ Dio); và, thật vậy, tiếp tục của đoạn này để lại ít nghi ngờ rằng ở đây Plato nói về chính mình: ‘Ông người thuộc về toán nhỏ này .. có thể thấy sự điên rồ của nhiều người, và sự thối nát chung của mọi việc công. Triết gia .. giống như một người trong chuồng thú. Ông sẽ không chia sẻ sự bất công của nhiều người, nhưng quyền lực của ông không đủ để tiếp tục cuộc chiến của ông một mình, cứ như thể bị một thế giới của những kẻ man rợ bao vây. Ông có thể bị giết trước khi có thể làm bất cứ việc tốt nào, cho thành phố hay cho bạn bè của ông .. Sau khi xem xét thích đáng tất cả các điểm này, ông sẽ giữ mồm giữ miệng, và giới hạn các nỗ lực của ông cho công việc của riêng mình ..’⁵⁷. Sự oán giận nặng nề được bộc lộ ở những lời chưa chất và rất phi-Socratic⁵⁸ này biểu hiện chúng một cách rõ ràng như của riêng Plato. Để có một sự đánh giá đầy đủ sự thú nhận cá nhân này, tuy vậy, nó phải được so sánh với các câu sau: ‘Không phù hợp với tự nhiên là hoa tiêu lành nghề phải cầu xin các thủy thủ không thành thạo chấp nhận sự chỉ huy của ông; cũng không rằng người thông thái phải đợi ở cửa của người giàu... Mà thủ tục đúng đắn và tự nhiên là người ốm yếu, bất luận giàu hay nghèo, phải vội vã đến cửa nhà bác sĩ. Cũng như thế

những người cần bị trị phải xúm quanh cửa nhà ông người có thể cai trị; và không bao giờ một nhà cai trị phải cần xin họ chấp nhận sự cai trị của mình, nếu ông có giỏi một chút nào'. Ai có thể không thấy giọng kiêu căng cá nhân ghê gớm ở đoạn văn này? Ta đây, Plato nói, kẻ cai trị tự nhiên của các người, vua triết gia người biết cai trị ra sao. Nếu các người muốn ta, các người phải đến với ta, nếu các người cố nài, ta có thể trở thành nhà cai trị của các người. Song ta sẽ không đến cầu xin các người.

Ông có tin là họ sẽ đến? Giống nhiều tác phẩm văn học lớn, *Republic* để lộ các dấu vết rằng tác giả của nó đã trải qua những hi vọng phần chân và ngông cuồng về thành công⁵⁹, xen kẽ với các giai đoạn tuyệt vọng. Đôi khi, ít nhất, Plato hi vọng rằng họ sẽ đến; rằng thành công của tác phẩm của ông, danh tiếng về sự thông thái của ông, sẽ mang họ theo. Rồi lần nữa, ông cảm thấy rằng họ sẽ chỉ bị kích động cho các cuộc tấn công hung dữ; rằng tất cả cái ông có thể gây ra cho mình là 'sự âm ỉ của tiếng cười và sự phỉ báng' – có thể thậm chí là cái chết.

Ông có nhiều tham vọng? Ông với lấy các vì sao - sự như thần thánh. Tôi đôi khi tự hỏi liệu phần nhiệt thành đối với Plato không phải là do sự thực rằng ông biểu lộ nhiều giấc mơ thầm kín.⁶⁰ Ngay cả ở nơi ông lập luận chống lại tham vọng, chúng ta không thể nghĩ khác là nó truyền cảm hứng cho ông. Triết gia, ông đảm bảo với chúng ta⁶¹, là không có tham vọng; mặc dù 'đã được định trước để cai trị, ông ta chẳng hề háo hức cho việc ấy'. Nhưng lí do được nêu ra - là địa vị của ông ta quá cao. Ông ta người giao thiệp với thần có thể hạ cổ từ tầm cao của mình xuống với con người ở dưới, hi sinh mình vì lợi ích của nhà nước. Ông ta không háo hức; nhưng với tư cách là nhà cai trị tự nhiên và vị cứu tinh, ông ta sẵn sàng xuống. Con người tội nghiệp cần đến ông ta. Không có ông ta nhà nước hẳn tiêu vong, vì mình ông ta biết bí mật làm sao duy trì nó – bí mật về làm ngưng sự tha hoá...

Tôi nghĩ chúng ta phải đối mặt với sự thực rằng đứng đằng sau quyền tối cao của vua triết gia là sự truy lùng quyền lực. Bức chân dung đẹp đẽ về quyền tối cao là bức chân dung tự hoạ. Khi chúng ta đã tỉnh lại từ cú sốc của sự phát hiện này, chúng ta có thể nhìn lại một lần nữa bức chân dung gây kinh hoàng này; và nếu chúng ta có thể củng cố mình bằng một liều nhỏ sự châm biếm của Socrates thì chúng ta có thể thôi không thấy nó gây kinh hãi đến vậy. Chúng ta có thể bắt đầu thấy rõ các điểm đặc trưng mang tính người, quả thực, rất người của nó. Thậm chí chúng ta bắt đầu cảm thấy một chút thương hại đối với Plato, người phải thoả mãn với việc thiết lập chức giáo sư đầu tiên, thay cho vương quyền đầu tiên, về triết học; người chẳng bao giờ có thể thực hiện được ước mơ của mình, Ý

niệm vương giả mà ông tạo ra theo hình ảnh riêng của ông. Được củng cố bằng liều lượng châm biếm của mình, chúng ta thậm chí thấy, trong câu chuyện của Plato, một nỗi u sầu giống như tác phẩm trào phúng nhỏ vô hại và vô tình về chủ nghĩa Plato, câu chuyện về *Chó Chồn Xấu Xí (Ugly Dachshund)*, của Tono, người Đan Mạch vĩ đại, người tạo ra Ý niệm vương giả về ‘Con Chó Vĩ đại’ phỏng theo hình ảnh riêng của ông (nhưng vui vẻ thấy ở cuối rằng bản thân ông là Con Chó Vĩ đại)⁶².

Ý tưởng này về vua triết gia là một tượng đài về sự nhỏ nhen con người biết bao. Một sự tương phản biết bao giữa nó và tính đơn giản và tính người của Socrates, người cảnh báo các chính khách chống lại nguy cơ bị loá mắt bởi quyền lực, sự xuất sắc, và sự sáng suốt riêng của mình, và là người cố gắng dạy ông ta cái quan trọng nhất - rằng tất cả chúng ta đều là những con người mỏng manh. Sa sút biết bao từ thế giới này của sự trớ trêu và lí trí và tính chân thật xuống vương quốc hiền nhân của Plato mà các quyền năng thần diệu của hiền nhân đưa ông ta lên cao trên những người bình thường; mặc dù không thật đủ cao để bỏ việc dùng lời nói dối, hay để quên nghề hồ thẹn của mỗi thầy mo –bán các bùa mê, các thần chú gây giống, để đổi lấy quyền lực trên đồng bào mình.

CHƯƠNG 9: TÍNH THÂM MỸ, CHỦ NGHĨA CẦU TOÀN, CHỦ NGHĨA KHÔNG TƯƠNG

‘Mọi thứ phải bị đập tan để bắt đầu. Toàn bộ nền văn minh đáng nguyên rủa của chúng ta phải tiêu tan, trước khi chúng ta có thể mang lại bất cứ sự đứng đắn nào cho thế giới.’

‘Mourlan’, trong *Les (Nhà) Thibaults* của DU GARD.

Trong chương trình của Plato vốn có một cách tiếp cận nào đó tới chính trị học mà, tôi tin, là rất nguy hiểm. Phân tích nó có tầm quan trọng thực tiễn lớn lao nhìn từ quan điểm của kỹ thuật (cải biến) xã hội [*social engineering*] duy lý. Cách tiếp cận Platonic mà tôi nghĩ đến có thể được coi như cách tiếp cận của kỹ thuật Không tương [*Utopian engineering*], đối lập với loại kỹ thuật xã hội khác mà tôi cho là hợp lý duy nhất, và có thể được mô tả với cái tên kỹ thuật từng phần [*piecemeal engineering*]. Cách tiếp cận Không tương là nguy hiểm hơn như nó có vẻ là lựa chọn khả dĩ hiển nhiên đối với chủ nghĩa lịch sử hoàn toàn - cách tiếp cận lịch sử chủ nghĩa cực đoan hàm ý rằng chúng ta không thể thay đổi diễn tiến lịch sử; đồng thời, nó tỏ ra là một sự bổ sung thiết yếu cho chủ nghĩa lịch sử ít cực đoan hơn, giống của Plato, cho phép sự can thiệp của con người.

Cách tiếp cận Không tương có thể được mô tả như sau. Bất cứ hành động duy lý nào đều phải có một mục đích nào đó. Có lý cùng mức độ khi theo đuổi mục đích của nó một cách có chủ ý và nhất quán, và khi xác định các công cụ của nó phù hợp với mục đích này. Chọn mục đích vì thế là việc đầu tiên phải làm nếu ta muốn hành động một cách hợp lý; và chúng ta phải cẩn thận để xác định các mục đích thực hay cuối cùng của mình, từ đó phải phân biệt rõ ràng các mục đích trung gian hay từng phần những cái trên thực tế chỉ là các phương tiện, hay các bước trên con đường, tới mục đích cuối cùng. Nếu không chú ý đến sự phân biệt này, thì cũng phải sao nhãng câu hỏi liệu các mục tiêu từng phần này chắc có thúc đẩy mục đích cuối cùng hay không, và do đó, chúng ta hẳn không hoạt động một cách hợp lý. Các nguyên lý này, nếu áp dụng cho lĩnh vực hoạt động chính trị, đòi hỏi rằng chúng ta phải xác định mục đích chính trị, hay Nhà nước Lí tưởng, của mình trước khi tiến hành bất kể hành động thực tiễn nào. Chỉ khi mục đích cuối cùng này được xác định, chỉ ít trong phác thảo, chỉ khi chúng ta có cái gì đó như một bản thiết kế của xã hội mà chúng ta hướng tới, chỉ khi đó chúng ta mới có thể bắt đầu xem xét những cách và công cụ tốt nhất để thực hiện nó, và vạch ra một kế hoạch cho hoạt động thực tiễn. Đây là các bước ban đầu cần thiết của bất

cứ nước đi chính trị thực tiễn nào có thể được gọi là hợp lí, và đặc biệt của kĩ thuật (cải biến) xã hội.

Đây, ngắn gọn, là cách tiếp cận phương pháp luận mà tôi gọi là kĩ thuật Không tưởng¹. Nó có sức thuyết phục và quyến rũ. Thực ra, nó đúng là cách tiếp cận phương pháp luận để thu hút tất cả những người hoặc không bị các định kiến lịch sử chủ nghĩa ảnh hưởng hoặc phản ứng chống lại chúng. Điều này làm cho nó nguy hiểm hơn, và việc phê phán nó là càng cấp bách hơn.

Trước khi tiếp tục phê phán chi tiết kĩ thuật xã hội Không tưởng, tôi muốn phác hoạ một cách tiếp cận khác đến kĩ thuật xã hội, cụ thể là, kĩ thuật xã hội từng phần. Đó là một cách tiếp cận mà tôi nghĩ là đúng đắn về phương pháp luận. Chính trị gia chấp nhận phương pháp này có thể có hay có thể không có một bản thiết kế xã hội trước trong đầu, có thể hay có thể không hi vọng rằng loài người sẽ thực hiện một nhà nước lí tưởng một ngày nào đó, và đạt hạnh phúc và sự tuyệt mỹ trên trái đất. Nhưng ông ta sẽ ý thức được rằng sự tuyệt mỹ là rất xa, nếu nói chung có thể đạt được, và rằng mỗi thể hệ con người, và vì thế cuộc sống cũng, đều có đòi hỏi; có lẽ không phải là đòi hỏi được làm cho hạnh phúc, vì không có các phương tiện chế định nào về làm cho con người hạnh phúc, mà là một đòi hỏi không bị làm cho bất hạnh, ở nơi nó có thể tránh được. Họ đòi hỏi có được mọi sự giúp đỡ khả dĩ, nếu họ bị đau khổ. Kĩ sư từng phần sẽ, do đó, chấp nhận phương pháp tìm kiếm, và đấu tranh chống lại, các tệ nạn xã hội nghiêm trọng nhất và cấp bách nhất, hơn là tìm kiếm, và đấu tranh cho, cái tốt cuối cùng của nó.² Sự khác biệt này còn xa mới là lời nói đơn thuần. Thực ra, là quan trọng nhất. Nó là sự khác biệt giữa một phương pháp phải chăng về cải thiện số phận con người, và một phương pháp mà, nếu thử thật sự, có thể dễ dàng dẫn đến sự gia tăng không thể chịu nổi về sự đau khổ của con người. Nó là sự khác biệt giữa một phương pháp có thể được áp dụng bất cứ lúc nào, và một phương pháp mà việc chủ trương nó có thể dễ dàng trở thành phương tiện để liên tục trì hoãn hành động cho đến một thời gian muộn hơn, khi hoàn cảnh thuận lợi hơn. Và nó cũng là sự khác biệt giữa phương pháp duy nhất về cải thiện vấn đề cho đến nay đã thực sự thành công, bất cứ lúc nào, và ở bất cứ đâu (kể cả Nga, như sẽ thấy), và một phương pháp mà, ở bất cứ đâu nó được thử, đã chỉ dẫn đến sử dụng bạo lực thay cho lí trí, và nếu không dẫn đến sự từ bỏ chính nó, thì dù sao đi nữa đến từ bỏ bản thiết kế ban đầu của nó.

Để ủng hộ phương pháp của mình, kĩ sư từng phần có thể cho rằng một cuộc đấu tranh có hệ thống chống lại sự đau khổ và bất công và chiến tranh chắc có khả năng được ủng hộ bởi sự tán thành và đồng ý của rất

đồng người hơn là cuộc đấu tranh để thiết lập một lí tưởng nào đó. Sự tồn tại các tệ nạn xã hội, tức là, các điều kiện xã hội mà dưới đó nhiều người đau khổ, có thể xác định tương đối rõ. Những người chịu đựng có thể đánh giá cho chính mình, và những người khác khó có thể từ chối rằng họ không muốn thay đổi chỗ. Vô cùng khó hơn để suy luận về một xã hội lí tưởng. Đời sống xã hội phức tạp đến mức ít người, hay chẳng ai, có thể đánh giá một thiết kế cho kĩ thuật cải biến xã hội trên quy mô lớn; liệu nó có khả thi hay không; liệu nó có thể mang lại cải thiện thật sự hay không; loại đau khổ nào nó có thể kéo theo; và cái gì có thể là phương tiện để thực hiện nó. Trái với điều này, các thiết kế cho kĩ thuật từng phần là tương đối đơn giản. Chúng là các kế hoạch cho chỉ từng định chế một, cho bảo hiểm y tế và thất nghiệp, thí dụ, hay các toà án trọng tài, hay dự thảo ngân sách chống suy thoái³, hay cải cách giáo dục. Nếu chúng sai, thiệt hại không phải lớn lắm, và một sự điều chỉnh lại không phải khó lắm. Chúng ít rủi ro hơn, và vì chính lí do này ít gây tranh cãi hơn. Nhưng nếu dễ để đạt một thoả thuận hợp lí về các tệ nạn hiện tồn và phương tiện để đấu tranh với chúng hơn là về một cái tốt lí tưởng và phương tiện để thực hiện nó, thì cũng có nhiều hi vọng hơn rằng bằng sử dụng phương pháp từng phần chúng ta có thể khắc phục được chính khó khăn thực tiễn lớn nhất của mọi cải cách chính trị hợp lí, cụ thể là, dùng lí trí, thay cho dùng nhiệt tình và bạo lực, trong thực hiện chương trình cải cách. Sẽ có khả năng đạt được một thoả hiệp hợp lí và vì thế đạt được sự cải thiện bằng các phương pháp dân chủ. ('Thoả hiệp' là một từ khó chịu, nhưng quan trọng với chúng ta để học cách dùng đúng của nó. *Các định chế* không thể tránh khỏi là kết quả của một thoả hiệp với hoàn cảnh, các quyền lợi, v.v, mặc dù với tư cách *các cá nhân* chúng ta phải chống lại các ảnh hưởng thuộc loại này).

Trái với điều đó, nhà Không tưởng cố thực hiện một nhà nước lí tưởng, dùng một bản thiết kế của xã hội như một tổng thể, là người đòi một sự cai trị tập trung mạnh mẽ của ít người, và vì thế có thể dẫn đến một chế độ độc tài⁴. Đây tôi coi là một phê phán đối với cách tiếp cận Không tưởng; vì tôi đã cố chứng tỏ, trong chương Nguyên lí về Sự Lãnh đạo, rằng một sự cai trị độc đoán là dạng chính quyền đáng chê trách nhất. Một số điểm chưa đả động đến ở chương đó cho chúng ta thậm chí các lí lẽ trực tiếp hơn chống lại cách tiếp cận Không tưởng. Một trong các khó khăn đối mặt với một nhà độc tài nhân từ là nhận thấy liệu các tác động của các biện pháp của ông có hợp với các ý định tốt của ông hay không (như Tocqueville đã thấy rõ ràng hơn một trăm năm trước⁵). Khó khăn này sinh từ sự thực rằng chủ nghĩa độc đoán hẳn ngăn cản sự phê phán;

do đó, nhà độc tài nhân từ sẽ không dễ nghe về các than phiền liên quan đến các biện pháp ông đã thực hiện. Nhưng không có sự kiểm tra như vậy, ông ta khó có thể nhận ra liệu các biện pháp của ông có đạt mục đích nhân từ mơ ước hay không. Tình hình này hẳn còn tồi hơn đối với kĩ sư Không tưởng. Xây dựng lại xã hội là một công việc lớn hẳn gây ra phiền phức đáng kể cho nhiều người, và cho một khoảng thời gian dài. Do đó, kĩ sư Không tưởng sẽ phải làm thình đối với nhiều lời than phiền; thực ra, sẽ là một phần công việc của ông ta để chặn những sự bất bình vô lí. (Ông ta sẽ nói, giống như Lenin, ‘Anh không thể làm món trứng tráng mà không đập vỡ quả trứng.’) Nhưng với nó, ông ta hẳn cũng chặn luôn sự phê bình hợp lí. Một khó khăn khác của kĩ thuật Không tưởng liên quan đến *vấn đề về người kế vị nhà độc tài*. Trong chương 7 tôi đã nhắc tới các khía cạnh nào đó của vấn đề này. Kĩ thuật Không tưởng gây ra một khó khăn tương tự như, song thậm chí nghiêm trọng hơn, khó khăn đối mặt với nhà độc tài nhân từ người cố tìm một người kế vị cũng nhân từ ngang mình (xem chú thích 25 của chương 7). Tầm to lớn của sự đảm đương công việc Không tưởng làm cho nó không chắc sẽ thực hiện được các mục đích của mình trong cả cuộc đời của một, hay của một nhóm, kĩ sư xã hội. Và nếu những người kế vị không theo đuổi cùng lí tưởng, thì tất cả sự chịu đựng của nhân dân vì lí tưởng có thể là vô ích.

Khái quát hoá lí lẽ này dẫn đến một phê phán nữa đối với cách tiếp cận Không tưởng. Cách tiếp cận này, rõ ràng, có thể có giá trị thực tiễn chỉ nếu chúng ta giả sử rằng bản thiết kế gốc, có lẽ với những hiệu chỉnh nào đó, vẫn là cơ sở cho công việc cho đến khi nó hoàn thành. Nhưng điều đó tốn một số thời gian. Sẽ là một thời kì cách mạng, cả chính trị và tinh thần, và thời kì của các thí nghiệm mới và kinh nghiệm trong lĩnh vực chính trị. Vì thế có thể trông đợi là các tư tưởng và lí tưởng sẽ thay đổi. Cái tỏ ra là một nhà nước lí tưởng đối với những người lập ra bản kế hoạch gốc, có thể không tỏ ra như vậy đối với những người kế vị. Nếu cứ cho là như vậy, thì toàn bộ cách tiếp cận sụp đổ. Phương pháp xác lập một mục đích chính trị cuối cùng rồi sau đó mới bắt đầu tiến đến nó là vô ích nếu chúng ta thừa nhận rằng mục đích có thể thay đổi đáng kể trong quá trình thực hiện nó. Tại bất cứ thời điểm nào có thể hoá ra là các bước đã được tiến hành đến nay thực sự lại đi xa khỏi việc thực hiện mục tiêu mới. Và nếu chúng ta thay đổi hướng, phù hợp với mục tiêu mới, thì chúng ta lại bị cùng rủi ro như thế. Bất chấp mọi sự đau khổ đã chịu đựng, có thể chúng ta chẳng đi đến đâu cả. Những người thích một bước tiến đến một lí tưởng xa để thực hiện một sự thoả hiệp từng phần phải luôn nhớ rằng nếu lí tưởng là rất xa, thậm chí trở nên khó để nói liệu

bước vừa tiến hành dẫn tới nó hay đi xa khỏi nó. Điều này đặc biệt là như vậy nếu tiến trình phải trải qua các bước ngoằn ngoèo, *zigzag*, hay, dùng biệt ngữ của Hegel, ‘một cách biện chứng’, hoặc nếu nó không hề được lập kế hoạch gì cả. (Điều này có liên quan tới vấn đề cổ xưa và hơi trẻ con về mục đích có thể biện minh cho phương tiện đến đâu. Ngoài đòi hỏi rằng không mục đích nào từng có thể biện minh cho mọi phương tiện, tôi nghĩ rằng một mục đích khá cụ thể và khả thi có thể biện minh tạm thời cho các biện pháp mà một lí tưởng xa hơn chẳng bao giờ có thể⁶).

Bây giờ chúng ta thấy rằng cách tiếp cận Không tương có thể được cứu vãn chỉ bởi lòng tin Platonic vào một lí tưởng tuyệt đối và không thay đổi, cùng với hai giả thiết thêm nữa, cụ thể là (a) rằng có các phương pháp duy lí để xác định một lần và mãi mãi lí tưởng này là cái gì, và (b) các phương tiện tốt nhất để thực hiện nó là gì. Chỉ có các giả thiết sâu rộng như vậy mới có thể ngăn chúng ta khỏi tuyên bố phương pháp luận Không tương là hoàn toàn vô ích. Nhưng ngay cả bản thân Plato và các nhà Platonist nhiệt tình nhất sẽ phải thừa nhận rằng (a) chắc chắn không đúng; rằng không có phương pháp duy lí nào để xác định mục đích cuối cùng, mà, có lẽ, chỉ là loại trực giác nào đó. Bất cứ sự khác biệt ý kiến nào giữa các kĩ sư Không tương vì thế hẳn phải dẫn, do thiếu các phương pháp duy lí, đến việc sử dụng quyền lực thay cho lí trí, tức là đến bạo lực. Nếu nói chung có bất cứ sự tiến bộ nào trong bất cứ chiều hướng xác định nào, thì nó đạt được bất chấp phương pháp được chấp nhận, chứ không phải do phương pháp ấy. Thành công có thể là nhờ vào, thí dụ, sự xuất sắc của các nhà lãnh đạo; nhưng chúng ta chẳng bao giờ được quên rằng các nhà lãnh đạo xuất sắc không thể được tạo ra bằng các phương pháp duy lí, mà chỉ bằng vận may.

Thật quan trọng để hiểu đúng phê phán này; tôi không phê phán lí tưởng bằng cách cho rằng một lí tưởng không bao giờ có thể được thực hiện, rằng nó phải luôn luôn vẫn là một điều Không tương. Đây không phải là một phê phán hợp lệ, vì nhiều thứ đã được thực hiện mà một thời đã được tuyên bố một cách giáo điều là không thể thực hiện được, thí dụ, thiết lập các định chế để đảm bảo sự yên bình dân sự, tức là để ngăn ngừa tội phạm *trong phạm vi* quốc gia; và tôi nghĩ rằng, thí dụ, thiết lập các định chế tương ứng để ngăn chặn tội phạm quốc tế, tức là sự xâm lược vũ trang hay sự hăm dọa, mặc dù thường được quy là Không tương, thậm chí không phải là vấn đề rất khó⁷. Cái mà tôi phê phán dưới tên kĩ thuật Không tương kiến nghị xây dựng lại xã hội như một tổng thể, tức là những thay đổi rất bao quát mà khó để tính đến các hậu quả thực tiễn của nó, do kinh nghiệm hạn chế của chúng ta. Nó đòi hỏi lên kế hoạch một

cách duy lí cho toàn bộ xã hội, mặc dù chúng ta không có cái gì giống như tri thức thực sự, cần thiết để thực hiện một đòi hỏi tham vọng như vậy. Chúng ta không có tri thức như vậy vì chúng ta có không đủ kinh nghiệm thực tiễn về loại kế hoạch hoá này, và tri thức về các sự thực phải dựa trên kinh nghiệm. Hiện tại, tri thức xã hội cần thiết cho kĩ thuật cải biến xã hội quy mô lớn đơn giản không tồn tại.

Xét về phê phán này, kĩ sư Không tưởng chắc sẽ công nhận sự cần thiết của kinh nghiệm thực tế, và của một công nghệ xã hội dựa trên kinh nghiệm thực tiễn. Nhưng anh ta sẽ lập luận rằng ta sẽ không bao giờ biết nhiều hơn về các vấn đề này nếu chúng ta chùn bước tiến hành các thí nghiệm xã hội mà chỉ riêng chúng có thể cung cấp cho chúng ta những kinh nghiệm thực tiễn cần thiết. Và anh ta có thể nói thêm rằng kĩ thuật Không tưởng chẳng là gì khác mà là sự áp dụng phương pháp thí nghiệm đối với xã hội. Không thể tiến hành các thí nghiệm mà không kéo theo những thay đổi sâu rộng. Chúng phải có một quy mô lớn, vì đặc tính riêng biệt của xã hội hiện đại với một số rất lớn người dân. Một thí nghiệm về xã hội chủ nghĩa, thí dụ, nếu bị giới hạn ở một nhà máy, hay một làng, hay thậm chí ở một huyện, sẽ không bao giờ cho chúng ta loại thông tin hiện thực mà chúng ta cần đến rất cấp bách.

Các lí lẽ như vậy ủng hộ kĩ thuật Không tưởng biểu lộ một định kiến cũng có ảnh hưởng rộng như là nó không đứng vững được, cụ thể là, định kiến rằng các thí nghiệm xã hội phải trên một 'quy mô lớn', rằng chúng phải dính dáng đến toàn bộ xã hội nếu chúng muốn được thực hiện dưới các điều kiện thực tế. Nhưng các thí nghiệm xã hội từng phần có thể được thực hiện dưới các điều kiện thực tế, ở giữa xã hội, bất chấp là trên 'quy mô nhỏ', tức là, không cách mạng hoá toàn bộ xã hội. Thực ra, chúng ta lúc nào cũng tiến hành các thí nghiệm như vậy. Đưa ra một loại bảo hiểm nhân thọ mới, một loại thuế mới, một cải cách hình phạt mới, tất cả đều là các thí nghiệm xã hội có ảnh hưởng đến toàn bộ xã hội mà không tổ chức lại xã hội như một tổng thể. Ngay cả một người mở một cửa hiệu mới, hay người đặt vé xem hát, đều tiến hành một loại thí nghiệm xã hội trên quy mô nhỏ; và tất cả tri thức của chúng ta về điều kiện xã hội đều dựa trên kinh nghiệm thu được bằng thực hiện các thí nghiệm thuộc loại này. Kĩ sư Không tưởng, mà chúng ta phản đối, là đúng khi nhấn mạnh rằng một thí nghiệm về chủ nghĩa xã hội sẽ có ít giá trị nếu được tiến hành dưới các điều kiện phòng thí nghiệm, thí dụ, trong một làng được cô lập, vì cái chúng ta muốn biết là các thứ hoạt động ra sao trong xã hội dưới các điều kiện xã hội bình thường. Nhưng chính thí dụ này chỉ ra định kiến của kĩ sư Không tưởng nằm ở đâu. Anh ta tin

chắc rằng chúng ta phải đúc lại toàn bộ cấu trúc xã hội, khi chúng ta thí nghiệm với nó; và vì thế anh ta có thể nghĩ ra một thí nghiệm *khiêm tốn* hơn chỉ như thí nghiệm đúc lại toàn bộ cấu trúc của một xã hội *nhỏ*. Song loại thí nghiệm từ đó chúng ta có thể học được nhiều nhất là mỗi lần sửa đổi một định chế xã hội. Vì chỉ theo cách này chúng ta mới có thể học làm sao để khớp các định chế vào khung khổ của các định chế khác, và làm thế nào để điều chỉnh chúng sao cho chúng hoạt động phù hợp với ý định của chúng ta. Và chỉ theo cách này chúng ta có thể gây ra các sai lầm, và học từ những sai lầm của mình, mà không có cơ phải chịu các hệ quả nghiêm trọng hẳn gây nguy hiểm cho quyết tâm đối với các cải cách tương lai. Hơn nữa, phương pháp Không tưởng phải dẫn đến một sự gắn kèm giáo điều nguy hiểm vào bản thiết kế mà vì nó đã có vô số sự hi sinh. Các nhóm quyền lợi hùng mạnh phải trở nên gắn kết với thành công của thí nghiệm. Tất cả điều này không đóng góp cho tính duy lý, hay cho giá trị khoa học, của thí nghiệm. Nhưng phương pháp từng phần cho phép các thí nghiệm lặp lại và những tái điều chỉnh liên tục. Thực ra, nó có thể dẫn đến trạng thái may mắn nơi các chính trị gia bắt đầu tìm kiếm các sai lầm riêng của họ thay cho cố thanh minh và chúng tỏ rằng họ đã luôn luôn đúng. Điều này - chứ không phải kế hoạch hoá Không tưởng hay lời tiên tri lịch sử - có nghĩa là đưa phương pháp khoa học vào hoạt động chính trị, vì toàn bộ bí mật của phương pháp khoa học là sự sẵn sàng để học từ các sai lầm⁸.

Các cách nhìn này có thể được củng cố, tôi tin, bằng so sánh kỹ thuật xã hội, thí dụ, với kỹ thuật cơ khí. Kỹ sư Không tưởng tất nhiên sẽ cho rằng các kỹ sư cơ khí đôi khi thậm chí lên kế hoạch cho máy móc rất phức tạp như một tổng thể, và rằng bản thiết kế của họ có thể bao gồm, và lên kế hoạch từ trước, không chỉ cho một loại máy nào đó, mà thậm chí cho cả toàn bộ nhà máy sản xuất ra máy móc này. Câu trả lời của tôi là kỹ sư cơ khí có thể làm tất cả điều này bởi vì anh ta đã có đủ kinh nghiệm sẵn có để dùng, tức là các lý thuyết được phát triển bằng thử và sai. Nhưng điều này có nghĩa là anh ta có thể lên kế hoạch bởi vì anh ta đã vấp phải đủ loại sai lầm rồi; hay nói cách khác, bởi vì anh ta dựa vào kinh nghiệm mà anh ta thu được bằng áp dụng các phương pháp từng phần. Máy móc mới của anh ta là kết quả của rất nhiều cải thiện nhỏ. Thường đầu tiên anh ta có một mô hình, và chỉ sau rất nhiều hiệu chỉnh từng phần đối với những phần khác nhau của nó anh ta mới tiến đến giai đoạn khi anh ta có thể thảo ra các kế hoạch cuối cùng của mình cho sản xuất. Tương tự, kế hoạch cho sản xuất máy móc của anh ta bao hàm rất nhiều kinh nghiệm, cụ thể là, những cải thiện từng phần đã được tiến hành ở các nhà máy cũ.

Phương pháp tổng thể hay quy mô lớn hoạt động chỉ ở nơi phương pháp từng phần đã cung cấp cho chúng ta trước tiên rất nhiều kinh nghiệm chi tiết, và ngay cả khi đó chỉ trong phạm vi lĩnh vực của những kinh nghiệm này. Ít nhà sản xuất có thể sẵn sàng tiến hành sản xuất một động cơ mới trên cơ sở của riêng một bản thiết kế, dù cho nó được soạn thảo bởi chuyên gia giỏi nhất, mà đầu tiên không làm một mô hình và ‘phát triển’ nó bằng các hiệu chỉnh nhỏ ở chừng mực có thể.

Có lẽ hữu ích để tương phản phê phán này về Chủ nghĩa Duy tâm Platonic trong chính trị học với phê phán của Marx về cái mà ông gọi là ‘Chủ nghĩa Không tưởng’. Cái là chung cho phê phán của Marx và của tôi là, cả hai đòi hỏi nhiều chủ nghĩa hiện thực hơn. Cả hai chúng tôi đều tin rằng các kế hoạch Không tưởng sẽ chẳng bao giờ được thực hiện theo cách chúng được nghĩ ra, bởi vì hầu như không có hành động xã hội nào từng tạo ra kết quả chính xác như mong đợi. (Điều này, theo tôi, không làm cho cách tiếp cận từng phần mất hiệu lực, bởi vì ở đây chúng ta có thể học – hay đúng hơn, chúng ta phải học – và thay đổi quan điểm của mình, trong khi chúng ta hành động). Nhưng có nhiều khác biệt. Lập luận chống Chủ nghĩa Không tưởng, Marx thực ra lên án *mọi* kỹ thuật xã hội – một điểm hiếm khi được hiểu. Ông tuyên bố niềm tin vào lập kế hoạch duy lý các định chế xã hội là hoàn toàn phi hiện thực, vì xã hội phải phát triển phù hợp với qui luật lịch sử chứ không theo các kế hoạch duy lý của chúng ta. Tất cả cái chúng ta có thể làm, ông khẳng định, là làm nhẹ bớt cơn đau đẻ của các quá trình lịch sử. Nói cách khác, ông chấp nhận một thái độ lịch sử chủ nghĩa triệt để, phản đối mọi kỹ thuật cải biến xã hội. Nhưng có một yếu tố trong khuôn khổ chủ nghĩa Không tưởng, yếu tố đặc biệt đặc trưng cho cách tiếp cận của Plato, mà Marx không phản đối, mặc dù nó có lẽ là quan trọng nhất trong các yếu tố mà tôi đã công kích là phi-hiện thực. Đó là tầm của chủ nghĩa Không tưởng, nỗ lực của nó để đối phó với xã hội như một tổng thể, để không hòn đá nào không bị lật lên. Đó là niềm tin chắc chắn rằng phải đi đến chính gốc rễ của tệ nạn xã hội, rằng hầu như là một sự trừu tượng hoàn toàn hệ thống xã hội phạm tội sẽ là thích hợp nếu ta muốn ‘mang lại bất cứ sự đứng đắn nào cho thế giới’ (như Du Gard nói). Nói tóm lại, đó là *chủ nghĩa cấp tiến* không thoả hiệp của nó. (Độc giả sẽ để ý rằng tôi dùng từ này theo nghĩa gốc và nghĩa đen của nó – chứ không theo nghĩa thông thường bây giờ về một ‘chủ nghĩa tiến bộ tự do’, mà để đặc trưng cho thái độ ‘đi đến gốc rễ của vấn đề’). Cả Plato và Marx đều mơ tưởng về cuộc cách mạng khai huyền sẽ làm rạn vỡ toàn bộ thế giới xã hội một cách triệt để.

Tầm tác động này, chủ nghĩa cấp tiến cực đoan này của cách tiếp cận Platonic (cũng như của Marx), tôi tin, có quan hệ với tính thẩm mỹ của nó, tức là với mong muốn xây dựng một thế giới không chỉ một chút tốt hơn và hợp lý hơn so với của chúng ta, mà thoát khỏi mọi sự xấu xí của nó: không phải một chiếc chăn đụp, một mảnh vải vá vúi tồi tàn, mà là một cái áo hoàn toàn mới, một thế giới thật sự đẹp⁹. Tính thẩm mỹ này là một thái độ rất có thể hiểu được; thực ra, tôi tin hầu hết chúng ta đều bị một chút từ những mơ ước về sự hoàn mỹ như vậy. (Vài lí do vì sao chúng ta lại như vậy, tôi hi vọng, sẽ rõ ra ở chương tiếp). Nhưng sự nhiệt tình thẩm mỹ này trở nên có giá trị chỉ nếu nó được kiềm chế bởi lí trí, bởi cảm nhận về trách nhiệm, và bởi sự thôi thúc nhân đạo chủ nghĩa để giúp đỡ. Khác đi thì nó là một nhiệt tình nguy hiểm, có thể tiền triển thành một dạng loạn thần kinh chức năng hay chứng *hysteria*.

Không ở đâu chúng ta thấy tính thẩm mỹ này được biểu lộ mạnh mẽ hơn ở Plato. Plato là một nghệ sĩ; và giống nhiều nghệ sĩ giỏi nhất, ông thử hình dung một hình mẫu, ‘bản gốc siêu phàm’ của tác phẩm của ông, và ‘sao chép’ nó một cách trung thành. Khá nhiều trích dẫn đưa ra ở chương trước minh hoạ điểm này. Cái mà Plato mô tả như phép biện chứng, chủ yếu, là trực giác trí tuệ về thế giới của cái đẹp thuần khiết. Các triết gia được đào tạo của ông là những người ‘đã thấy sự thật của cái là đẹp và công bằng, và tốt’¹⁰, và có thể mang nó từ trên trời xuống dưới đất. Chính trị học, đối với Plato, là Nghệ thuật Vương giả. Nó là một nghệ thuật – không theo nghĩa ẩn dụ theo đó ta có thể nói về nghệ thuật dùng người, hay nghệ thuật khiến công việc được làm, mà theo nghĩa đen hơn của từ. Nó là nghệ thuật sáng tác, giống như nhạc, hội hoạ, hay kiến trúc. Chính trị gia Platonic sáng tác các thành phố, vì cái đẹp.

Nhưng ở đây tôi phải phản đối. Tôi không tin là cuộc sống con người có thể biến thành phương tiện để thoả mãn mong muốn tự thể hiện của một nghệ sĩ. Ta phải đòi hỏi, đúng hơn, rằng mỗi người phải được trao cho, nếu anh ta muốn, quyền để tự bản thân làm mẫu cuộc sống của mình, trong chừng mực điều này không quấy rầy quá nhiều đến người khác. Mặc dù tôi có thể thông cảm với sự thôi thúc thẩm mỹ, tôi đề nghị rằng nghệ sĩ có thể tìm cách thể hiện bằng vật liệu khác. Chính trị, tôi đòi hỏi, phải giữ vững các nguyên tắc bình đẳng chủ nghĩa và cá nhân chủ nghĩa; các ước mơ về cái đẹp phải phục tùng sự cần thiết của việc giúp đỡ những người đau khổ, và những người chịu bất công; và sự cần thiết của việc xây dựng các định chế để phục vụ các mục đích như vậy¹¹.

Lí thú để quan sát quan hệ mật thiết giữa chủ nghĩa cấp tiến hoàn toàn của Plato, đòi hỏi các biện pháp bao quát, và tính thẩm mỹ của ông. Các

đoạn trích sau là đặc trưng nhất. Plato, nói về ‘triết gia người giao thiệp với thần’, nhắc tới đầu tiên rằng ông ta sẽ ‘bị choáng ngợp bởi sự thôi thúc .. để thực hiện tầm nhìn tuyệt trần của mình trong các cá nhân cũng như trong thành phố’, - một thành phố ‘sẽ không bao giờ biết niềm hạnh phúc trừ phi những người phác hoạ là các nghệ sĩ có thần là người mẫu của mình’. Được hỏi về chi tiết của tài phác hoạ của họ, ‘Socrates’ của Plato đưa ra câu trả lời gây ngạc nhiên sau: ‘Họ sẽ coi một thành phố và các tính cách con người như bức vải để vẽ của mình, và họ sẽ, trước tiên, *làm cho miếng vải của mình sạch*^{*} - một việc không hề dễ. Nhưng đây đúng là điểm, anh biết đấy, nơi họ sẽ khác tất cả những người khác. Họ không bắt đầu làm việc trên một thành phố cũng không trên một cá nhân (họ cũng không thảo ra luật) trừ phi họ được giao một miếng vải sạch, hoặc tự họ làm sạch nó’.¹²

Loại việc Plato nghĩ khi ông nói về làm sạch bức vải được giải thích muộn hơn một chút. ‘Việc đó được làm ra sao?’ Glaucon hỏi. ‘Tất cả công dân trên mười tuổi’, Socrates trả lời, ‘phải bị đuổi khỏi thành phố và lưu đày ở đâu đó trong nước; và trẻ con những người bây giờ thoát khỏi ảnh hưởng của cách cư xử và thói quen của cha mẹ chúng phải được tiếp quản. Chúng phải được giáo dục theo phương pháp [của triết học đích thực], và phù hợp với luật pháp, mà chúng ta đã mô tả’. (Các triết gia, tất nhiên, không phải là giữa những công dân phải bị trục xuất: họ còn lại như các nhà giáo dục, và cũng thế, có lẽ, những người không là công dân những người phải giữ chúng hoạt động). Plato nói với cùng tinh thần ở *Statesman* về các nhà cai trị hoàng gia những người cai trị phù hợp với Khoa học Hoàng gia về Tài của Chính khách: ‘Dù họ tình cờ cai trị theo luật hay không có luật, các thần dân vui lòng hay không vui lòng; ... và dù họ có thanh lọc nhà nước cho điều tốt của nó, bằng cách giết hay lưu đày [hay ‘trục xuất’] một số công dân ...- miễn là họ tiến hành phù hợp với khoa học và công lí, và bảo vệ ... nhà nước và làm cho nó tốt hơn trước, hình thức này của chính quyền phải được tuyên bố là dạng duy nhất đúng’.

Đây là cách mà chính trị gia-nghệ sĩ phải tiến hành. Đây là cái việc làm sạch bức vải muốn nói. Ông ta phải trừ tiệt các định chế và các truyền thống hiện tồn. Ông ta phải làm thanh khiết, thanh lọc, đuổi, trục xuất, và giết. (‘Thanh toán’ là thuật ngữ hiện đại khủng khiếp cho việc đó). Tuyên

^{*} Bạn đọc chắc không quên lời của Mao đại ý biến xã hội Trung quốc thành một tờ giấy trắng, trên đó ông có thể vẽ dễ dàng; cũng như những việc làm sạch bức vẽ một cách cực đoan của Khrushchev và nhiều hành động tương tự ở những nơi khác.

bố của Plato quả thực là một sự mô tả đích thực về thái độ không thoả hiệp của mọi loại chủ nghĩa cấp tiến triệt để - về sự từ chối thoả hiệp của nhà thẩm mỹ học. Quan điểm rằng xã hội phải đẹp như một tác phẩm nghệ thuật chỉ dẫn quá dễ dàng đến các biện pháp bạo lực. Nhưng tất cả chủ nghĩa cấp tiến và bạo lực này đều là phi hiện thực và vô ích. (Điều này được chứng tỏ bởi thí dụ về sự phát triển của Nga. Sau sự sụp đổ kinh tế mà việc làm sạch bức vải tranh vẽ của cái gọi là ‘chủ nghĩa cộng sản thời chiến’ mang lại, Lenin đưa ra ‘Chính sách Kinh tế Mới’ của mình, thực ra là một loại kĩ thuật từng phần, mặc dù không có sự trình bày có ý thức về các nguyên lí hay công nghệ của nó. Ông bắt đầu bằng khôi phục lại hầu hết các đặc điểm của bức tranh đã bị trừ tiệt với biết bao đau khổ của con người. Tiền, các thị trường, sự phân biệt thu nhập, và tài sản cá nhân – trong một thời gian thậm chí cả doanh nghiệp tư nhân về sản xuất – đã được khôi phục, và chỉ sau khi cơ sở này được tái thiết lập thì mới bắt đầu một giai đoạn cải cách mới¹³).

Để phê phán nền tảng của chủ nghĩa cấp tiến thẩm mỹ của Plato, chúng ta có thể phân biệt hai điểm khác nhau.

Điểm thứ nhất là thế này. Cái, mà một số người nói về ‘hệ thống xã hội’ của chúng ta, và về nhu cầu thay nó bằng một ‘hệ thống’ khác, nghĩ đến, là rất giống một bức tranh đã được vẽ lên vải cần phải được làm sạch trước khi có thể vẽ bức tranh mới. Nhưng có một số khác biệt lớn. Một trong số đó là hoạ sĩ và những người hợp tác với ông ta cũng như các định chế những thứ làm cho cuộc sống của họ là có thể, các mơ ước và kế hoạch của ông ta cho một thế giới tốt đẹp hơn, và các tiêu chuẩn của ông ta về sự đứng đắn và đạo đức, tất cả đều là thành phần của một hệ thống xã hội, tức là của bức tranh phải được quét sạch đi. Nếu thực sự họ làm sạch bức vải, họ phải phá huỷ chính mình, và các kế hoạch Không tưởng của mình. (Và cái kế theo sau đó sẽ có lẽ không là một bản sao đẹp đẽ của một lí tưởng Platonian mà là sự hỗn loạn). Chính trị gia nghệ sĩ la hét, giống Archimedes, đòi một chỗ ngoài thế giới xã hội trên đó ông ta có thể đặt điểm tựa của mình, để bẫy nó khỏi những bối rối của nó. Song một chỗ như vậy không tồn tại; và thế giới xã hội phải tiếp tục hoạt động trong thời gian của bất cứ sự tái xây dựng nào. Đây là lí do đơn giản vì sao chúng ta phải cải cách các định chế của nó từng ít một, cho đến khi chúng ta có nhiều kinh nghiệm hơn về kĩ thuật cải biến xã hội.

Điều này dẫn chúng ta tới điểm thứ hai quan trọng hơn, đến thuyết phi lí cố hữu trong chủ nghĩa cấp tiến. Trong mọi vấn đề, chúng ta chỉ có thể học bằng thử và sai, bằng phạm sai lầm và tiến hành cải thiện; chúng ta không bao giờ có thể dựa vào cảm hứng, mặc dù cảm hứng có thể là có

giá trị nhất chừng nào nó có thể được kinh nghiệm kiểm tra. Do đó, *không hợp lí để giả thiết rằng một sự xây dựng lại hoàn toàn thế giới xã hội của chúng ta sẽ dẫn ngay đến một hệ thống có thể hoạt động được.* Đúng hơn chúng ta phải kì vọng rằng, do thiếu kinh nghiệm, sẽ phạm phải nhiều sai lầm mà chúng có thể được loại trừ chỉ bằng một quá trình lâu dài và gian khổ của những điều chỉnh nhỏ; nói cách khác, bằng phương pháp duy lí của kĩ thuật cải biến từng phần mà việc áp dụng nó được chúng ta chủ trương. Nhưng những người không thích phương pháp này coi là không đủ triệt để sẽ lại quét sạch xã hội vừa mới được xây dựng lại, để khởi động lại với một bức vải sạch; và vì cái mới bắt đầu, vì cùng lí do, sẽ cũng không dẫn tới sự hoàn mỹ, họ phải lặp lại quá trình này mà không bao giờ tới đâu cả. Những người thừa nhận điều này và sẵn sàng chấp nhận phương pháp khiêm tốn hơn về những cải thiện từng phần của chúng ta, hầu như không thể thoát khỏi sự phê phán rằng các biện pháp bao quát và dữ dội của họ là hoàn toàn không cần thiết.

Tính thẩm mĩ và chủ nghĩa cấp tiến phải dẫn chúng ta đến vứt bỏ lí trí và thay nó bằng một hi vọng kinh khủng vào các phép màu chính trị. Thái độ phi lí này, xuất phát từ sự say sưa với các mơ ước về một thế giới đẹp đẽ, là cái tôi gọi là Chủ nghĩa Lãng mạn¹⁴. Nó có thể tìm kiếm thành phố thiên đường của nó trong quá khứ hay trong tương lai; nó có thể thuyết giảng ‘quay lại với tự nhiên’ hay ‘tiến tới một thế giới yêu thương và đẹp đẽ’; nhưng sự quyến rũ của nó luôn luôn là với xúc cảm của chúng ta chứ không với lí trí. Ngay cả với chủ ý hay nhất về tạo ra thiên đường trên mặt đất nó chỉ thành công tạo ra một địa ngục - một địa ngục mà riêng con người sửa soạn cho đồng bào mình.

CHÚ THÍCH*

CÁC NHẬN XÉT CHUNG. Văn bản của cuốn sách là độc lập và có thể đọc mà không có các Chú thích này. Tuy vậy, có thể thấy ở đây nhiều tư liệu chắc là lí thú với tất cả các bạn đọc của cuốn sách, cũng như có vài dẫn chiếu và tranh luận có thể không là mối quan tâm chung. Các bạn đọc muốn tham khảo các chú thích vì mục đích tư liệu này có thể thấy thuận tiện để đầu tiên đọc hết văn bản của một chương, và sau đó quay sang các Chú thích.

Tôi muốn xin lỗi về sự dẫn chiếu chéo có lẽ quá nhiều được đưa vào để giúp các bạn đọc những người quan tâm đặc biệt đến mặt này hay mặt khác của các vấn đề được đề cập đến (như những quan tâm của Plato đến chủ nghĩa chủng tộc, hay Vấn đề Socratic). Biết rằng hoàn cảnh chiến tranh làm cho bất khả đối với tôi để đọc bản in thử, nên tôi quyết định không dẫn chiếu theo trang mà theo số chú thích. Do đó, dẫn chiếu đến văn bản được thể hiện như: ‘xem văn bản gắn với chú thích 24 ở chương 3’, v.v. Hoàn cảnh chiến tranh cũng hạn chế thuận lợi về thư viện, làm cho bất khả thi đối với tôi để có được một loạt sách, một số mới và một số không mới, có thể tham khảo được trong hoàn cảnh bình thường.

Các chú thích có sử dụng các tư liệu không sẵn có đối với tôi khi viết bản thảo cho lần xuất bản đầu tiên của cuốn sách này (và các chú thích khác mà tôi muốn biểu thị rằng đã được đưa thêm vào cuốn sách kể từ 1943) được đánh dấu bằng dấu sao; tuy vậy không phải tất cả các chú thích mới đưa thêm đều được đánh dấu như vậy.

CHÚ THÍCH CHO DẪN NHẬP

Về đề từ của Kant, xem chú thích [ct.] 41 của chương [ch.] 24, và văn bản.

Thuật ngữ ‘*xã hội mở*’ và ‘*xã hội đóng*’, theo tôi biết, được Henri Bergson dùng lần đầu tiên, trong *Two Sources of Morality and Religion* [*Hai Nguồn của Đạo đức và Tôn giáo*] (Engl. ed., 1935). Bất chấp một sự khác biệt đáng kể (do cách tiếp cận khác cơ bản về gần như mọi vấn đề triết học) giữa cách dùng từ của Bergson và của tôi, cũng có sự giống nhau nào đó, mà tôi muốn thừa nhận. (So mô tả đặc trưng của Bergson về xã hội đóng, *op. cit.*, p. 229, như ‘*xã hội loài người vừa mới khỏi tay của tự nhiên*’). Tuy vậy, sự khác biệt chính là thế này. Từ của tôi, có thể nói, biểu lộ một *sự phân biệt duy lý*; xã hội đóng được đặc trưng bởi lòng tin vào các cấm kỵ ma thuật, còn xã hội mở là xã hội trong đó con người đã học được để ở mức độ nào đó có tính phê phán đối với các cấm kỵ, và để đặt cơ sở cho những quyết định trên căn cứ hiểu biết riêng của họ (sau khi thảo luận). Bergson, mặt khác, lại nghĩ đến một loại *phân biệt tôn giáo*. Điều này giải thích vì sao ông có thể coi xã hội mở của ông như sản phẩm của một trực giác thần bí, còn tôi gợi ý (ở chương 10 và chương 24) rằng chủ nghĩa thần bí có thể được diễn giải như một sự biểu lộ về niềm khát khao đối với sự thống nhất đã mất của xã hội đóng, và vì thế như một phản ứng chống lại chủ nghĩa duy lý của xã hội mở. Từ cách dùng từ ‘*Xã hội Mở*’ của tôi ở chương 10, có thể thấy rằng có sự giống nhau nào đó với thuật ngữ

* Một số viết tắt trong phần chú thích: ct. = chú thích; ch. = chương; tên các tác phẩm mà người dịch không chắc có bản tiếng Việt được để nguyên để tiện tra cứu; các chữ viết tắt thông dụng tiếng latin được để nguyên.

‘Xã hội Vĩ đại’ của Graham Wallace; nhưng thuật ngữ của tôi phủ cả một ‘xã hội nhỏ’, có thể nói như vậy, như xã hội Athens thời Pericles, trong khi có lẽ có thể hình dung một ‘Xã hội Lớn’ có thể bị ngưng lại và vì thế là đóng. Có lẽ cũng có một sự giống nhau tương tự giữa ‘xã hội mở’ của tôi và thuật ngữ do Walter Lippmann dùng như tiêu đề của cuốn sách được hâm mộ nhất của ông, *The Good Society [Xã hội Tốt]* (1937). Xem cả các ct. 59 (2) ở chương 10 và các ct. 29, 32, và 38 của chương 24, và văn bản.

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 1

Về đề từ của Pericles, xem ct. 31 của chương 10, và văn bản. Đề từ của Plato được thảo luận khá chi tiết ở các ct. 33 và 34 của chương 6, và văn bản.

¹ Tôi dùng từ ‘chủ nghĩa tập thể’ chỉ cho một học thuyết nhấn mạnh tầm quan trọng của tập thể hay nhóm nào đó, thí dụ, ‘nhà nước’ (hay một nhà nước; hay một quốc gia; hay một giai cấp nào đó) đối lập với tầm quan trọng của cá nhân. Vấn đề của chủ nghĩa tập thể đối lại chủ nghĩa cá nhân được giải thích đầy đủ hơn ở chương 6; đặc biệt xem các ct. 26 đến 28 của chương đó, và văn bản. Về ‘chủ nghĩa bộ lạc’, xem chương 10, và đặc biệt ct. 38 của chương đó (danh mục các cấm kỵ bộ lạc theo kiểu Pythagoras).

² Điều này có nghĩa là diễn giải không mang bất cứ thông tin kinh nghiệm nào, như được chỉ ra trong *The Logic of Scientific Discovery* của tôi.

³ Một trong các đặc điểm mà các thuyết về dân được chọn, chủng tộc được chọn, và giai cấp được chọn có chung là chúng bắt nguồn, và trở nên quan trọng, như các phản ứng lại loại đàn áp nào đó. Thuyết dân được chọn trở nên quan trọng ở thời kì thành lập nhà thờ Do Thái, tức là thời kì đầy ải [người Do Thái] sang Babylon; Lí thuyết của Bá tước Gobineau về chủng tộc chủ nhân Aryan là một phản ứng của người di cư quý tộc đối với luận điệu rằng Cách mạng Pháp đã trục xuất thành công các chủ nhân Teutonic. Lời tiên tri của Marx về chiến thắng của giai cấp vô sản là đáp lại của ông đối với một trong các thời kì đàn áp và bóc lột độc ác nhất trong lịch sử cận đại. Với những vấn đề này so chương 10, đặc biệt ct. 39, và chương 17, đặc biệt các ct. 13-15, và văn bản.

*Một trong những tóm tắt ngắn nhất và tốt nhất về tín điều lịch sử chủ nghĩa có thể thấy trong *pamphlet* lịch sử chủ nghĩa triết để được trích dẫn đầy đủ hơn ở cuối ct. 12 của chương 9, có tiêu đề *Christians in the Class Struggle*, của Gilbert Cope, với lời nói đầu của Giám mục xứ Bradford. (‘Magnificat’, Publication No. 1, do Council of Clergy and Ministers for Common Ownership xuất bản, 1942, 28, Maypole Lane, Birmingham 14). Chúng ta đọc ở đây, p. 5-6: ‘Chúng cho tất cả các quan điểm này là đặc tính nào đó về “tính không thể tránh được cộng với quyền tự do”. Tiến hoá sinh học, xung đột giai cấp kế tiếp nhau, tác động của Chúa Thánh thần - cả ba thứ đều được đặc trưng bởi một chuyển động xác định đến một mục đích. Rằng chuyển động có thể bị hành động cố ý của con người gây cản trở hay làm trệch đi, song đà tích tụ của nó không thể bị tiêu tan, và mặc dù giai đoạn cuối cùng chỉ được cảm thấy lơ mờ, .. là có thể để biết đủ về quá trình để giúp đẩy mạnh hay trì hoãn dòng chảy không thể tránh khỏi. Nói cách khác, các qui luật tự nhiên về cái chúng ta coi là “tiền bộ” ... đã được con người hiểu đủ sao cho họ có thể .. hoặc.. đưa ra các nỗ lực để làm ngưng hay làm trệch dòng chảy chính – các nỗ lực có vẻ như thành công một lúc, nhưng thực ra đã bị định sẵn là thất bại’.*

⁴ Hegel nói, trong *Logic* của mình, rằng ông đã bảo tồn toàn bộ giáo huấn của Heraclitus. Ông cũng nói rằng ông nhận là mọi thứ là do Plato. *Có thể đáng nói đến là Ferdinand von Lassalle, một trong những người sáng lập của phong trào xã hội dân chủ Đức (và, giống Marx, là một người theo Hegel), đã viết hai tập về Heraclitus.*

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 2

¹ Câu hỏi ‘Thế giới được làm bằng gì?’ ít nhiều được chấp nhận nói chung như vấn đề cơ bản của các triết gia Ionian ban đầu. Ta giả sử rằng họ coi thế giới như một dinh thự, vấn đề về sơ đồ mặt bằng của thế giới sẽ bổ sung cho vấn đề về vật liệu xây dựng của nó. Và quả thực, chúng ta nghe thấy rằng Thales đã không chỉ quan tâm đến vật liệu của thế giới làm bằng gì, mà cả đến thiên văn học và địa lí học mô tả, và rằng Anaximander đã là người đầu tiên vẽ ra một sơ đồ mặt bằng, tức là một bản đồ thế giới. Vài nhận xét thêm về trường phái Ionian (và đặc biệt Anaximander như tiền bối của Heraclitus) sẽ được thấy ở chương 10; so các ct. 38-40 của chương đó, đặc biệt ct. 39.

* Theo R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, p. 693, cảm nhận của Homer về số phận (‘moira’) có thể truy nguyên về chủ nghĩa bí ẩn chiêm tinh phương đông thối nát thời gian, không gian, và số phận. Cũng theo tác giả đó (*Revue de Synthèse Historique*, 41, app., p. 16 f.), Bô Hesiod quê ở Tiểu Á, và nguồn ý tưởng của ông về Thời Hoàng Kim, và các kim loại trong con người, mang tính đồng phương. (So về vấn đề này với nghiên cứu về Plato của Eisler được công bố sau khi ông chết, Oxford 1950). Eisler cũng chứng tỏ (*Jesus Basileus*, vol. II, 618 f.) rằng ý tưởng về thế giới như một tổng thể các thứ (‘cosmos’) truy nguyên về lí thuyết chính trị Babylonian. Ý tưởng về thế giới như một dinh thự (nhà hay lâu) được đề cập trong *Weltenmantel* của ông*

² Xem Diels, *Die Vorsokratiker*, 5th edition, 1934 (từ đây được viết tắt là ‘D⁵’), đoạn 124; so cả D⁵, vol. II, p. 423, các dòng 21 f. (sự phủ định nội suy đối với tôi có vẻ không đúng về phương pháp luận cũng như nỗ lực của các tác giả nào đó không tin toàn bộ đoạn này; ngoài điểm này ra, tôi theo bản sửa lỗi của Rüstow). Về hai trích dẫn khác ở đoạn văn này, xem Plato, *Cratylus*, 401d, 402a/b.

Diễn giải của tôi về giáo huấn của Heraclitus có lẽ khác với diễn giải thông thường được cho là đúng hiện nay, thí dụ của Burnet. Những người, có thể cảm thấy nghi ngờ liệu nói chung có thể đứng vững không, được dẫn chiếu đến các chú thích của tôi, đặc biệt đến chú thích này và các ct. 6, 7, và 11, trong đó tôi đề cập đến triết học tự nhiên của Heraclitus, giới hạn văn bản của tôi cho trình bày khía cạnh lịch sử chủ nghĩa của giáo huấn của Heraclitus và triết học xã hội của ông. Tôi cũng chỉ dẫn họ thêm đến bằng chứng của các chương 4 đến 9, và đặc biệt của chương 10, mà theo ánh sáng của nó triết học của Heraclitus, như tôi thấy, tỏ ra là phản ứng điển hình với cách mạng xã hội mà ông đã là nhân chứng. So cả các ct. 39 và 59 của chương đó (và văn bản), và phê phán chung đối với các phương pháp của Burnet và Taylor ở ct. 56.

Như biểu lộ ở văn bản, tôi (cùng nhiều người khác, thí dụ, Zeller và Grote) cho rằng thuyết về dòng chảy [*flux*] phổ quát là thuyết trung tâm của Heraclitus. Ngược với điều này, Burnet cho rằng đây ‘khó mà là điểm trung tâm trong hệ thống’ Heraclitus (so *Early Greek Philosophy*, 2nd ed., 163). Song xét kĩ các lí lẽ của ông (158 f.) không hoàn toàn thuyết phục được tôi là khám phá cơ bản của Heraclitus là thuyết siêu hình trừu tượng ‘sự sáng suốt không phải là tri thức về nhiều thứ, mà là tri giác về sự thống nhất cơ bản của các sự đối lập xung khắc nhau’, như Burnet trình bày. Sự thống nhất của các đối lập chắc chắn là phần quan trọng của giáo huấn của Heraclitus, song nó có thể được dẫn ra (ở chừng mực các thứ như vậy có thể được dẫn ra; so ct. 11 của chương này, và văn bản tương ứng) từ lí thuyết về dòng chảy cụ thể hơn và có thể hiểu một cách trực giác; và có thể nói cũng thế về thuyết về lửa của Heraclitus (so ct. 7 của chương này).

Những người, cùng Burnet, gợi ý rằng thuyết về dòng chảy phổ quát là không mới, mà được những người Ionian ban đầu thấy trước, tôi cảm thấy, là nhân chứng vô tình cho tính độc đáo của Heraclitus; vì bây giờ, sau 2400 năm, họ vẫn không hiểu điểm chính của ông. Họ không thấy sự khác biệt giữa một dòng chảy hay luân chuyển *bên trong* một mạch hay dinh thự hay khung khổ vũ trụ, tức là, *bên trong một tổng thể của mọi thứ* (phần của lí thuyết Heraclitus quả thực có thể được hiểu theo cách này, nhưng chỉ phần đó là phần không mấy độc đáo; xem dưới đây), và dòng chảy phổ quát bao hàm mọi thứ, ngay cả bản thân mạch, và khung khổ (so Lucian trong D⁵ I, p. 190) và là cái được, sự từ chối tồn tại của bất cứ thứ gì cố định của Heraclitus, mô tả. (theo một cách, Anaximander đã tạo ra một khởi đầu bằng làm tan rã khung khổ, nhưng vẫn còn xa từ đây đến lí thuyết về dòng chảy phổ quát. So cả ct. 15 (4) của chương 3).

Thuyết về dòng chảy phổ quát buộc Heraclitus thử giải thích *sự ổn định bề ngoài* của các thứ ở thế giới này, và của các sự đều đặn điển hình khác. Nỗ lực này dẫn ông đến phát triển các lí thuyết phụ khác, đặc biệt đến thuyết của ông về lửa (so ct. 7 của chương này) và về các qui luật tự nhiên (so ct. 6). Chính trong sự giải thích này về sự ổn định bề ngoài của thế giới mà ông sử dụng nhiều lí thuyết của các tiền bối của ông bằng phát triển lí thuyết của họ về làm loãng khí và ngưng tụ, cùng với thuyết của họ về sự xoay vòng của trời, thành một lí thuyết chung về luân chuyển vật chất và về tính tuần hoàn. Nhưng phần này của giáo huấn của ông, tôi cho là, không phải là trung tâm mà là phụ. Có thể nói, là biện giải, vì nó cố dung hoà thuyết mới và cách mạng về dòng chảy với kinh nghiệm chung cũng như với giáo huấn của các tiền bối của ông. Tôi tin, vì thế, rằng ông không phải là một nhà duy vật cơ học người dạy cái gì đó giống như bảo toàn và luân chuyển vật chất và năng lượng; đối với tôi cách nhìn này dường như bị loại trừ bởi thái độ thần diệu của ông đối với luật cũng như bởi lí thuyết của ông về sự thống nhất của các đối lập, lí thuyết nhấn mạnh chủ nghĩa huyền bí của ông.

Luận điểm của tôi rằng dòng chảy phổ quát là lí thuyết trung tâm của Heraclitus, tôi tin, được Plato làm vững thêm. Tuyệt đại đa số các dẫn chiếu dứt khoát của ông đến Heraclitus (*Crat.*, 401d, 402a/b, 411. 437ff., 440; *Theaet.*, 153c/d, 160d, 177c, 179d f., 182a ff., 183a ff., so cả *Symp.*, 207d, *Phil.*, 43a; so cả *Metaphysics* của Aristotle, 897a33, 1010a13, 1078b13) làm chứng cho ấn tượng ghê gớm mà thuyết trung tâm này gây trên các nhà tư tưởng thời kì đó. Các chứng cứ dễ hiểu và rõ ràng này là mạnh hơn nhiều đoạn phải thừa nhận là lí thú không nhắc đến tên Heraclitus (*Saph.*, 242d f., được Ueberweg và Zeller trích dẫn rồi, liên quan đến Heraclitus), mà dựa vào nó Burnet cố đặt cơ sở cho diễn giải của ông. (Về đánh giá hơi ngập ngừng của Burnet liên quan đến giá trị của đoạn này, so ct. 56 (7) của chương 10). Sự khám phá của Heraclitus rằng thế giới không phải là tổng thể của *các thứ* mà là của các sự kiện hay *các sự thực* không hề tầm thường; điều này có lẽ có thể được đánh giá bằng sự thực rằng Wittgenstein đã thấy cần phải khẳng định lại nó mới gần đây: ‘Thế giới là tổng thể của các sự thực, *không phải của các vật*’. (So *Tractus Logico-Philosophicus*, 1921/22, câu 1.1; tôi nhấn mạnh).

Tóm lại. Tôi coi thuyết về dòng chảy phổ quát là cơ bản, và nổi lên từ lĩnh vực kinh nghiệm xã hội của Heraclitus. Tất cả các thuyết khác của ông theo một cách đều là phụ so với nó. Thuyết về lửa (so *Metaphysics* của Aristotle, 984a7, 1067a2; cả 989a2, 996a9, 1001a15; *Physics*, 205a3) tôi coi là thuyết trung tâm của ông trong lĩnh vực triết học tự nhiên; nó là một nỗ lực để dung hoà thuyết về dòng chảy với kinh nghiệm của chúng ta về các thứ ổn định, một liên kết với các lí thuyết cũ hơn về lưu thông, và nó dẫn đến một lí thuyết về luật. Và thuyết về sự thống nhất của các đối lập tôi coi như cái gì đó ít trung tâm hơn và trừu tượng hơn, như người báo trước của một lí thuyết logic

hay phương pháp luận (như nó tạo hứng cho Aristotle để trình bày qui luật của ông về mâu thuẫn), và như gắn với chủ nghĩa thần bí của ông.

³ W. Nestle, *Die Vorsokratiker* (1905). 35.

⁴ Để thuận tiện cho nhận diện các đoạn được trích dẫn, tôi cho các số của lần xuất bản của Bywater (được Burnet chấp nhận, trong bản dịch tiếng Anh của ông về các đoạn, ở *Early Greek Philosophy*), và cả các số của lần xuất bản thứ 5 của Diels.

Trong tám đoạn được trích ở đoạn văn này, (1) và (2) là từ các đoạn B 114 (= Bywater, và Burnet), D⁵ 121 (= Diels lần xuất bản thứ 5). Các đoạn khác là từ: (3) B 111, D⁵ 29; so *Republic* của Plato, 586a/b... (4): B 111, D⁵ 104 ... (5): B 112, D⁵ 39 (so D⁵, vol. I, p. 65, Bias, 1) ... (6): B 5, D⁵ 17 ... (7): B 110, D⁵ 33 ... (8): B 100, D⁵ 44.

⁵ Ba đoạn trích ở đoạn văn này là từ các đoạn: (1) và (2): so B 41, D⁵ 91; cho (1) so cả ct. 2 của chương này. (3): D⁵ 74.

⁶ Hai đoạn là B 12, D⁵ 31; và B 22, D⁵ 90.

⁷ Về các ‘mức độ’ (hay qui luật, hay chu kì) của Heraclitus, xem B 20, 21, 23, 29; D⁵ 30, 31, 94. (D⁵ 31 nhóm ‘mức độ’ và ‘qui luật’ (*logos*) lại với nhau).

Năm đoạn được trích muộn hơn ở đoạn văn này là từ các đoạn: (1): D⁵, vol. I, p. 141, dòng 10. (So *Diog. Laert.*, IX, 7.) ... (2): B 29, D⁵ 94 (so ct. 2 chương 5) ... (3): B 34, D⁵ 100 ... (4): B 20, D⁵ 30 ... (5): B 26, D⁵ 66.

(1) Ý tưởng về qui luật là *tương quan* với ý tưởng về thay đổi hay dòng chảy, vì chỉ các qui luật hay sự đều đặn bên trong dòng chảy có thể giải thích sự ổn định bề ngoài của thế giới. Các sự đều đặn diễn hình bên trong thế giới thay đổi được con người biết đến là các chu kì tự nhiên: ngày, tháng âm lịch, và năm (các mùa). Lí thuyết về qui luật của Heraclitus, tôi tin, là trung gian về mặt logic giữa quan niệm tương đối hiện đại về ‘các qui luật nhân quả’ (do Leucippus và đặc biệt Democritus nắm giữ) và các quyền lực đen tối của số phận của Anaximander. Các qui luật của Heraclitus vẫn mang tính ‘ma thuật’, tức là ông vẫn chưa phân biệt giữa các sự đều đặn nhân quả trừu tượng và các luật, như các cấm kị, được thực thi bởi sự trừng phạt (với điều này, so chương 5, ct. 2). Hình như lí thuyết của ông về số phận có liên hệ với lí thuyết về một ‘Năm Lớn’ hay ‘Chu trình Lớn’ bằng 18.000 hay 36.000 năm bình thường. (So, thí dụ, *Republic of Plato* do J. Adam biên tập, vol. II, 303). Tôi chắc chắn không nghĩ rằng lí thuyết này là một biểu lộ rằng Heraclitus thực sự không tin vào một dòng chảy phổ quát, mà chỉ vào những lưu thông khác nhau luôn tái lập sự ổn định của khung khổ; mà tôi nghĩ là có thể rằng ông đã có khó khăn trong hình dung một qui luật về sự thay đổi, và ngay cả về số phận, khác với qui luật dính đến một lượng chu kì nào đó. (So cả ct. 6 của chương 3).

(2) Lửa đóng vai trò trung tâm trong triết học tự nhiên của Heraclitus. (Có thể có ảnh hưởng Persian nào đó ở đây). Lửa là biểu tượng hiển nhiên của một dòng chảy hay *quá trình hiện ra ở nhiều khía cạnh như một sự vật*. Như vậy nó giải thích kinh nghiệm về các sự vật ổn định, và dung hoà kinh nghiệm này với thuyết về dòng chảy. Ý tưởng này có thể dễ được mở rộng ra cho các thân thể sống, chúng giống như lửa, chỉ cháy chậm hơn. Heraclitus dạy rằng *tất cả* các sự vật đều trong dòng chảy, *tất cả* đều giống lửa; dòng chảy của chúng chỉ có các ‘mức độ’ hay qui luật chuyển động khác nhau. ‘Cái bát’ hay ‘cái máng’ trong đó lửa cháy sẽ ở trong dòng chảy chậm hơn lửa nhiều, nhưng tuy nhiên nó vẫn trong dòng chảy. Nó thay đổi, nó có số phận và qui luật của mình, nó phải bị lửa làm mòn dần, và bị thiêu cho dù cần thời gian dài hơn trước khi số phận của nó hoàn thành. Như thế, ‘đi trước nó, lửa sẽ phán xử và kết án mọi thứ’ (B 26, D⁵ 66).

Do đó, lửa là biểu tượng và sự giải thích về sự yên bề ngoài của các sự vật bất chấp trạng thái thực của chúng trong dòng chảy. Song nó cũng là biểu tượng về sự chuyển

hoá vật chất từ một chặng (nhiên liệu) sang chặng khác. Như thế nó cung cấp kết nối giữa lí thuyết trực giác của Heraclitus về tự nhiên và các lí thuyết về loãng khí và ngưng tụ, v.v. của các tiền bối của ông. Nhưng sự loé lên và lịm đi của nó, hợp với mức cung cấp nhiên liệu, cũng là một thí dụ của một qui luật. Nếu điều này được kết hợp với dạng nào đó về chu kì, thì có thể dùng nó để giải thích các sự đều đặn của các chu kì tự nhiên, như ngày hay năm. (Xu hướng tư duy này làm cho không chắc là Burnet đúng trong hoài nghi các báo cáo truyền thống về lòng tin của Heraclitus vào một đám cháy lớn có chu kì, có lẽ liên hệ đến Năm Lớn của ông; so Aristotle, *Physics*, 205a3 với D⁵ 66).

⁸ Mười ba đoạn trích ở đây là: (1): B 10, D⁵ 123 ... (2): B 11, D⁵ 93 ... (3): B 16, D⁵ 40 ... (4): B 94, D⁵ 73 ... (5): B 95, D⁵ 89 ... so (4) và (5) với *Republic* của Plato, 476c f., và 520c ... (6): B 6, D⁵ 19 ... (7): B 3, D⁵ 34 ... (8): B 19, D⁵ 41 ... (9): B 92, D⁵ 2 ... (10): B 91a, D⁵ 113 ... (11): B 59, D⁵ 10 ... (12): B 65, D⁵ 32 ... (13): B 28, D⁵ 64.

⁹ Nhất quán hơn hầu hết các nhà lịch sử chủ nghĩa đạo đức, Heraclitus cũng là một nhà thực chứng đạo đức và pháp lí (về thuật ngữ này, so chương 5): ‘Tất cả mọi thứ, đối với các thần, là phải và tốt và đúng; tuy vậy con người đã coi một số thứ là sai, và một số là đúng’. (D⁵ 102, B 61; xem đoạn (8) trong ct. 11). Rằng ông là nhà thực chứng đầu tiên được Plato chứng thực (*Theaet.*, 177c/d). Về chủ nghĩa thực chứng đạo đức và pháp lí nói chung, xem chương 5 (văn bản với các ct. 14-18) và chương 22.

¹⁰ Hai đoạn trích ở đoạn văn này là: (1): B 44, D⁵ 53 ... (2): B 62, D⁵ 80.

¹¹ Chín đoạn trích ở đoạn văn này là: (1): B 39, D⁵ 126 ... (2): B 104, D⁵ 111 ... (3): B 78, D⁵ 88 ... (4): B 45, D⁵ 51 ... (5): D⁵ 8 ... (6) B 69, D⁵ 60 ... (7): B 50, D⁵ 59 ... (8): B 61, D⁵ 102 (so ct. 9) ... (9): B 57, D⁵ 58. (So Aristotle, *Physics*, 185b20).

Dòng chảy hay thay đổi phải là quá độ từ một giai đoạn hay đặc tính hay vị trí này sang cái khác. Trong chừng mực mà dòng chảy giả thiết trước cái gì đó thay đổi, cái gì đó này phải vẫn hệt như nhau, cho dù nó mang một giai đoạn hay đặc tính hay vị trí đối lập. Điều này liên kết lí thuyết về dòng chảy với lí thuyết về sự thống nhất của các sự đối lập (so Aristotle, *Metaphysics*, 1005b25, 1024a24 và 34, 1062a32, 1063a25) cũng như thuyết về tính duy nhất của mọi thứ; chúng tất cả đều là các pha hay diện mạo khác nhau của một thứ thay đổi (của lửa).

Liệu ‘con đường dẫn lên’ và ‘con đường dẫn xuống’ ban đầu được hình dung như một con đường bình thường đầu tiên dẫn lên núi, rồi muộn hơn lại quay xuống (hay có lẽ: dẫn lên từ cái nhìn của người ở dưới, và dẫn xuống từ cái nhìn của người ở trên), và liệu ẩn dụ này chỉ muộn hơn mới được áp dụng cho quá trình lưu thông, cho con đường dẫn từ đất qua nước (có lẽ qua nhiên liệu lỏng trong một cái bát?) lên lửa, và lại quay từ lửa qua nước (mưa?) xuống đất; hay liệu đường lên và xuống của Heraclitus ban đầu được ông áp dụng cho sự lưu thông này của vật chất hay không; tất cả việc này tất nhiên không thể được phân xử. (Nhưng tôi nghĩ rằng khả năng đầu tiên có nhiều khả năng hơn xét đến rất nhiều các ý tưởng tương tự trong các đoạn của Heraclitus: so với văn bản).

¹² Bốn đoạn là: (1): B 102, D⁵ 24 ... (2): B 101, D⁵ 25 (một phiên bản sát hơn ít nhiều giữ được lối chơi chữ của Heraclitus là: ‘Cái chết lớn hơn có được số phận lớn hơn’. So cả *Laws* của Plato, 903 d/e; tương phản với *Republic* 617 d/e) ... (3): B 111, D⁵ 29 (phần tiếp tục được trích ở trên; xem đoạn (3) ở ct. 4) ... (4): B 113, D⁵ 49.

¹³ Có vẻ rất có thể (so *Gesch. d. Altertums* của Meyer, đặc biệt vol. I) là các giáo huấn đặc trưng như vậy như về dân được chọn khởi đầu ở thời kì này, cái tạo ra một vài tôn giáo cứu rỗi khác bên cạnh Do Thái giáo.

¹⁴ Comte, người ở Pháp đã phát triển một triết học lịch sử chủ nghĩa không khác lắm với phiên bản Phổ của Hegel, đã thử, giống Hegel, chặn trào lưu cách mạng. (So, F. A.

von Hayek, *The Counter-Revolution of Science, Economica*, N. S. vol. VIII, 1941, pp. 119 ff, 281 ff.). Về sự quan tâm của Lassalle đến Heraclitus, xem ct. 4 của chương 1. – Lí thú để lưu ý, trong mỗi quan hệ này, đến sự song song giữa lịch sử của các ý tưởng lịch sử chủ nghĩa và tiến hoá. Chúng bắt đầu ở Hy Lạp với Empedocles nửa-Heraclitean (về phiên bản của Plato, xem ct. 1 của chương 11), và chúng được tái sinh, ở Anh cũng như ở Pháp, trong thời Cách mạng Pháp.

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 3

¹ Với giải thích này về thuật ngữ đầu sỏ, so cả cuối của các ct. 44 và 57 của chương 8.

² So đặc biệt chú thích 48 của chương 10.

³ So cuối chương 7, đặc biệt ct. 25, và chương 10, đặc biệt ct. 69.

⁴ So *Diogenes Laert.*, III, 1. - Về các mối quan hệ gia đình của Plato, và đặc biệt dòng dõi được cho là của gia đình bố ông từ vua Codrus, ‘và thậm chí từ Thần Poseidon’, xem G. Grote, *Plato and other Companions of Socrates* (ed. 1875), vol. I, 114. (Tuy vậy, xem nhận xét tương tự về gia đình Critias, tức gia đình mẹ Plato, trong E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, vol. V, 1922, p. 66). Plato nói về Codrus trong *Symposium* (208d): ‘Anh có cho rằng Alcestis, ... hay Achilles, ... hay Codrus của riêng anh có thể tìm đến cái chết - nhằm cứu vương triều cho các con của ông - giả như họ không kì vọng có được sự tưởng nhớ bất tử về đức hạnh của họ mà trong đó thực ra chúng ta nhớ tới họ?’ Plato ca ngợi gia đình Critias (tức gia đình mẹ ông) sớm trong *Charmides* (157e ff.) và muộn hơn trong *Timaeus* (20e), nơi gia đình truy nguyên về nhà cai trị (*archōn*) Athens là Dropides, bạn của Solon.

⁵ Hai trích dẫn có tính tự truyện tiếp theo là từ *Seventh Letter [Lá Thư thứ Bảy]* (325). Quyền tác giả của Plato với các *Lá thư* bị một số học giả lỗi lạc nghi ngờ (có lẽ không có đủ căn cứ; tôi nghĩ cách giải quyết vấn đề này của Field rất thuyết phục; so ct. 57 của chương 10; mặt khác, ngay cả *Seventh Letter* có vẻ đối với tôi hơi đáng ngờ - nó lặp lại quá nhiều cái chúng ta biết từ *Apology*, và nói quá nhiều cái mà cơ hội đòi hỏi). Vì vậy tôi thận trọng đặt cơ sở cho diễn giải của tôi về chủ nghĩa Plato chủ yếu trên một số đối thoại nổi tiếng nhất; tuy nhiên, nhìn chung thống nhất với *Letters*. Để thuận tiện cho bạn đọc, một danh mục các đối thoại Platonic thường xuyên được nhắc đến trong văn bản có thể được liệt kê ở đây, theo thứ tự lịch sử có lẽ của chúng; so ct. 56 (8) của chương 10. *Crito* – *Apology* – *Eutyphro*; *Protagoras* – *Meno* – *Gorgias*; *Cratylus* – *Menexenus* – *Phaedo*; *Republic*; *Parmenides* – *Theaetetus*; *Sophist* – *Statesman* (hay *Politicus*) – *Philebus*; *Timaeus* – *Critias*; *Laws*.

⁶ (1) Rằng các diễn tiến *lịch sử* có thể có đặc tính chu kì không ở đâu được Plato phát biểu rất rõ ràng. Nó, tuy vậy, được ám chỉ ít nhất trong bốn đối thoại, cụ thể là trong *Phaedo*, trong *Republic*, trong *Statesman* (hay *Politicus*), và trong *Laws*. Ở tất cả các chỗ này, lí thuyết của Plato có lẽ có thể ám chỉ đến Năm Lớn của Heraclitus (so ct. 6 của chương 2). Có thể, tuy vậy, là sự ám chỉ không trực tiếp đến Heraclitus, mà đúng hơn đến Empedocles, mà lí thuyết của ông (so cả Aristotle, *Met.*, 1000a25 f.) được Plato coi chỉ là một phiên bản ‘ôn hoà hơn’ của lí thuyết Heraclitean về sự thống nhất của mọi dòng chảy. Ông bày tỏ điều này ở một đoạn nổi tiếng của *Sophist* (242e f.). Theo đoạn này, và theo Aristotle (*De Gen. Corr.*, B, 6., 334a6), có một chu kì lịch sử bao gồm một giai đoạn ở đó tình yêu ngự trị, và một giai đoạn trong đó xung đột của Heraclitus ngự trị; và Aristotle nói với chúng ta rằng, theo Empedocles, giai đoạn hiện thời ‘bây giờ là giai đoạn chế ngự của Xung đột, như trước đó là sự chế ngự của Tình yêu’. Sự khẳng

định này rằng dòng chảy của thời kì vũ trụ riêng của chúng ta là một loại xung đột, và vì thế là xấu, là phù hợp sát cả với các lí thuyết của Plato lẫn với các kinh nghiệm của ông.

Độ dài của Năm Lớn, có lẽ, là chu kì thời gian sau đó *tất cả* các thiên thể trở lại cùng vị trí tương đối với nhau như chúng đã chiếm ở thời điểm mà từ đó chu kì được tính. (Điều này làm cho nó là bội số chung nhỏ nhất của các chu kì của ‘bảy hành tinh’).

(2) Đoạn trong *Phaedo* được nhắc tới ở (1) ám chỉ đầu tiên đến lí thuyết Heraclitean về thay đổi dẫn từ một trạng thái đến trạng thái đối lập của nó, hay từ một đối lập sang đối lập khác: ‘rằng cái trở thành nhỏ hơn một thời phải là lớn hơn ..’ (70e/71a). Rồi nó tiếp tục biểu lộ một qui luật tuần hoàn về phát triển: ‘Không phải có hai quá trình luôn diễn ra, từ một thái cực sang cái đối lập của nó, và lại quay lại ..?’ (*loc. cit.*). Và muộn hơn một chút (72a/b) lí lẽ được trình bày thế này: ‘Nếu giả như sự phát triển chỉ theo đường thẳng, và không có sự bù hay tuần hoàn trong tự nhiên, .. thì, cuối cùng, mọi sự vật sẽ có cùng tính chất .. và sẽ không có phát triển thêm nào’. Hình như xu hướng chung của *Phaedo* là lạc quan (và chứng tỏ sự tin tưởng hơn vào con người và lí trí con người) hơn xu hướng chung của các đối thoại muộn hơn, nhưng không có dẫn chiếu trực tiếp nào đến sự phát triển lịch sử.

(3) Các dẫn chiếu như vậy, tuy nhiên, được đưa ra trong *Republic* nơi, ở Quyển VIII và IX, ta thấy một mô tả chi tiết về sự suy đồi lịch sử được xem xét ở đây trong chương 4. Mô tả này được giới thiệu bởi Câu Chuyện của Plato về Sự Suy đồi của Con Người và của Số, sẽ được thảo luận đầy đủ hơn ở đây trong các chương 5 và 8. Trong lần xuất bản *The Republic of Plato* của mình (1902, 1921), J. Adam đã gọi đúng câu chuyện này là ‘khung cảnh trong đó “Triết học về Lịch sử” của Plato được trình bày’ (vol. II, 210). Câu chuyện này không chứa bất cứ khẳng định rõ ràng nào về tính chất tuần hoàn của lịch sử, nhưng nó có vài lời ám chỉ khá bí ẩn mà, theo diễn giải lí thú nhưng không chắc chắn của Aristotle (và của Adam), có lẽ là các ám chỉ đến Năm Lớn Heraclitean, tức là đến sự phát triển có chu kì. (So ct. 6 của chương 2, và Adam, *op. cit.*, vol. II, 303; nhận xét về Empedocles đưa ra ở đây, 303 f., cần sửa chữa; xem (1) ở ct. này, ở trên).

(4) Hơn nữa, có thần thoại trong *Statesman* (268e-274e). Theo thần thoại này, bản thân Chúa Trời lái thế giới trong một nửa chu kì của chu kì thế giới lớn. Khi ông buông ra, thì thế giới, cho đến lúc này vẫn tiến lên, bắt đầu lần trở lại. Như thế chúng ta có hai nửa chu kì trong một chu kì đầy đủ, một chuyển động lên phía trước do Chúa Trời lái tạo thành giai đoạn tốt không có chiến tranh hay xung đột, và một chuyển động lùi khi Chúa Trời bỏ thế giới, đó là thời kì hỗn độn và xung đột tăng lên. Nó, tất nhiên, là thời kì mà chúng ta sống. Cuối cùng, sự vật trở nên tồi tệ đến mức Chúa Trời sẽ lại cầm lấy tay lái, và đảo ngược chuyển động, nhằm cứu thế giới khỏi sự phá huỷ hoàn toàn.

Thần thoại này rất giống với thần thoại của Empedocles được nhắc đến ở (1) trên đây, và có lẽ cả với Năm Lớn của Heraclitus. – Adam (*op. cit.*, vol. II, 296 f.) cũng chỉ ra sự giống nhau với chuyện của Hesiod. *Một trong các điểm ám chỉ đến Hesiod là sự dẫn chiếu đến một Thời đại Hoàng kim của Cronos; và quan trọng để lưu ý rằng con người của thời đại này là những người sinh ra từ đất. Điều này xác lập một điểm giao tiếp với Thần thoại về Người Sinh ra từ Đất, và về các kim loại trong con người, cái đóng một vai trò trong *Republic* (414b ff. và 546e f.); vai trò này được thảo luận ở dưới trong chương 8. Thần thoại về Người Sinh ra từ Đất cũng được ám chỉ tới trong *Symposium* (191b); có lẽ là sự ám chỉ đến việc cho rằng những người Athens là ‘giống những con châu chấu’ – bản địa (so các ct. 32 (1)e của chương 4 và 11 (2) của chương 8).*

Tuy vậy, muộn hơn trong *Statesman* (302b ff.) khi sáu dạng chính thể bắt hoàn hảo được xếp thứ tự theo mức độ không hoàn hảo của chúng, không còn thấy có dấu hiệu

nào về lí thuyết tuần hoàn của lịch sử. Đúng hơn, sáu dạng, tất cả đều là các bản sao tha hoá của nhà nước hoàn hảo và tốt nhất (*Statesman*; 293d/e; 297c; 303b), hiện ra hết thảy như các bước trong quá trình tha hoá; tức là cả ở đây và trong *Republic*, khi đến các vấn đề lịch sử cụ thể hơn, Plato giới hạn mình vào phần của chu kì dẫn tới suy đồi.

* (5) Các nhận xét tương tự có giá trị cho *Laws*. Cái gì đó giống một lí thuyết tuần hoàn được phác hoạ ở Quyển III, 676b/c-677b, nơi Plato quay sang một phân tích chi tiết hơn về sự khởi đầu của một trong các chu kì; và ở 678e và 679c, sự khởi đầu này hoá ra là một Thời kì Hoàng kim, cho nên câu chuyện tiếp lại trở thành chuyện về sa đọa. – Có thể nhắc đến là thuyết của Plato rằng các hành tinh là các thần, cùng với thuyết rằng các thần ảnh hưởng đến cuộc sống con người (và với lòng tin của ông rằng các lực vũ trụ hoạt động trong lịch sử), đóng một phần quan trọng trong suy xét chiêm tinh học của các nhà tân-Platonist. Cả ba thuyết đều có thể thấy trong *Laws* (xem, thí dụ, 821b-d và 899b; 899d-905d; 677a ff.). Chiêm tinh học, phải hiểu rõ, chia sẻ với chủ nghĩa lịch sử lòng tin vào một số phạm xác định có thể tiên đoán được; và nó chia sẻ với vài phiên bản quan trọng của chủ nghĩa lịch sử (đặc biệt với chủ nghĩa Plato và chủ nghĩa Marx) lòng tin rằng, bất kể khả năng tiên đoán tương lai, chúng ta có ảnh hưởng nào đó lên nó, đặc biệt nếu chúng ta thật sự biết cái gì đang đến.*

(6) Ngoài các ám chỉ ít ỏi này ra, hầu như không có bất cứ gì để biểu lộ rằng Plato coi chu kì lên hay tiến tới là nghiêm túc. Song có nhiều nhận xét, ngoài mô tả chi tiết trong *Republic* và cái được trích ở (5), chứng tỏ rằng ông tin rất nghiêm túc vào chuyển động đi xuống, vào sự suy đồi của lịch sử. Chúng ta phải xét, đặc biệt, đến *Timaeus*, và *Laws*.

(7) Trong *Timaeus* (42b f., 90e ff., và đặc biệt 91d f.; so cả *Phaedrus*, 248d f.), Plato mô tả cái có thể được gọi là nguồn gốc của các loài do tha hoá (so văn bản cho ct. 4 của chương 4, và ct. 11 của chương 11): Đàn ông tha hoá thành đàn bà, và muợn hơn thành các động vật thấp hơn.

(8) Trong *Laws* Quyển III (so cả Quyển IV, 713a ff.; xem tuy vậy ám chỉ ngắn đến chu kì được nhắc ở trên) ta có một lí thuyết khá tỉ mỉ về sự suy đồi lịch sử, phần lớn giống lí thuyết ở *Republic*. Xem cả chương tiếp, đặc biệt các ct. 3, 6, 7, 27, 31, và 44.

⁷ Một ý kiến tương tự về các mục đích chính trị của Plato được G. C. Field bày tỏ trong *Plato and His Contemporaries* (1930), p. 91: ‘Các mục đích chính của triết học của Plato có thể coi như nỗ lực để tái thiết lập các tiêu chuẩn của tư duy và tư cách cho một nền văn minh dường như trên bờ tan rã’. Xem cả ct. 3 của chương 6, và văn bản.

⁸ Tôi theo đa số những người cổ hơn và số đông những người đương thời có uy tín (như, G. C. Field, F. M. Cornford, A. K. Rogers) có lòng tin ngược với John Burnet và A. E. Taylor, rằng lí thuyết về các Hình thức hay Ý niệm là gần như hoàn toàn của Plato, chứ không phải của Socrates, bất chấp sự thực là Plato đặt nó vào miệng Socrates như người phát ngôn chính của ông. Mặc dù các đối thoại của Plato là nguồn loại một duy nhất của chúng ta về giáo huấn của Socrates, tôi tin, có thể phân biệt trong chúng giữa các đặc tính ‘Socratic’, tức là đúng về lịch sử, và các đặc tính ‘Platonic’ của người phát ngôn của Plato là ‘Socrates’. Cái gọi là *Vấn đề Socratic* được thảo luận ở các chương 6, 7, 8, và 10; so đặc biệt ct. 56 của chương 10.

⁹ Thuật ngữ ‘kĩ thuật xã hội’ được Roscoe Pound dùng đầu tiên, trong *Introduction to the Philosophy of Law* (1922, p. 99; *Bryan Magee nói với tôi bây giờ là ông bà Webb đã dùng nó chắc chắn trước 1922.*). Ông dùng nó với ý nghĩa ‘từng phần’. Nó được M. Eastman dùng theo nghĩa khác ở *Marxism: is it Science?* (1940). Tôi đọc sách của Eastman sau khi văn bản của cuốn sách này đã được viết; thuật ngữ ‘kĩ thuật xã hội’ của tôi, do đó, được dùng mà không có bất cứ ý ám chỉ nào đến thuật ngữ của Eastman. Ở

chừng mực tôi có thể thấy, ông chủ trương cách tiếp cận mà tôi phê phán ở chương 9 dưới cái tên ‘kĩ thuật xã hội Không tương’; so ct. 1 ở chương đó. – Xem cả ct. 18 (3) ở chương 5. Có thể coi nhà quy hoạch thành phố Hippodamus xứ Miletus như kĩ sư xã hội đầu tiên. (So *Politics* của Aristotle 1276b22, và R. Eisler, *Jesus Basileus*, II, p. 754).

Từ ‘kĩ thuật xã hội’ được C. G. F. Simkin gợi ý cho tôi. – Tôi muốn làm rõ là trong thảo luận các vấn đề về phương pháp, nhấn mạnh chủ yếu của tôi là về thu được kinh nghiệm chế định thực tiễn. So chương 9, đặc biệt văn bản cho ct. 8 ở chương đó. Về phân tích chi tiết hơn về các vấn đề phương pháp liên quan đến kĩ thuật xã hội và công nghệ xã hội, xem *Sự khôn cùng của Chủ nghĩa lịch sử* (2nd ed., 1960) của tôi, phần III.

¹⁰ Đoạn trích là từ *Sự khôn cùng của Chủ nghĩa lịch sử* của tôi, p. 65. ‘Các kết quả không dự kiến của hoạt động con người’ được thảo luận đầy đủ hơn dưới đây, ở chương 14, xem đặc biệt ct. 11 và văn bản.

¹¹ Tôi tin vào một thuyết nhị nguyên của các sự thực và các quyết định hay đòi hỏi (hay của ‘là’ và ‘nên’); nói cách khác, tôi tin vào tính không thể quy các quyết định hay đòi hỏi về các sự thực, dẫu cho chúng có thể, tất nhiên, được coi như các sự thực. Nhiều hơn về điểm này sẽ được nói ở các chương 5 (văn bản cho ct. 4-5), 22, và 24.

¹² Bằng chứng ủng hộ diễn giải này về lí thuyết của Plato về nhà nước tốt nhất sẽ được đưa ra trong ba chương tiếp; giữa chừng, tôi có thể dẫn chiếu đến *Statesman*, 293d/e; 297c; *Laws*, 713b/c; 739d/e; *Timaeus*, 22d ff., đặc biệt 25e và 26d.

¹³ So tường thuật nổi tiếng của Aristotle, được trích một phần ở chương này (xem đặc biệt ct. 25 của chương này và văn bản).

¹⁴ Điều này được chứng tỏ trong *Plato* của Grote, vol. III, chú thích u ở p. 267 f.

¹⁵ Các trích dẫn là từ *Timaeus*, 50c/d và 51e-52b. Sự ví von mô tả các Hình thức hay Ý niệm như bố, và Không gian như mẹ, của các thứ cảm nhận được, là quan trọng và có các mối liên hệ sâu xa. So cả các ct. 17 và 19 ở chương này, và ct. 10 ở chương 10.

(1) Nó giống *thần thoại về hỗn độn* của Hesiod, lỗ toác (không gian; chỗ chứa) tương ứng với mẹ, và Thần Eros tương ứng với cha hay Ý niệm. Hỗn độn (*chaos*) là căn nguyên, và vấn đề giải thích nhân quả (chaos = nguyên nhân) một thời gian dài vẫn là nguyên nhân của khởi đầu (*archē*) hay sinh đẻ hay phát sinh ra.

(2) Mẹ hay không gian tương ứng với vô hạn hay bao la của Anaximander và các Pythagorean. Ý niệm, là giống đực, vì thế phải tương ứng với xác định (hay có giới hạn) của các Pythagorean. Vì có giới hạn, trái với vô hạn, đàn ông, trái với đàn bà, sáng, trái với tối, tốt, trái với xấu, tất cả đều thuộc về cùng bên của *bảng Pythagorean về các đối lập*. (So *Metaphysics* của Aristotle. 986a22 f.). Vì thế chúng ta cũng có thể kì vọng để thấy các Ý niệm liên kết với ánh sáng và điều thiện (So cuối ct. 32 ở chương 8)

(3) Các Ý niệm là các ranh giới hay giới hạn, chúng là xác định, trái với Không gian vô hạn, và đóng hay in (so ct. 17 (2) ở chương này) bản thân chúng, giống như các con dấu cao su, hoặc hay hơn, giống các khuôn, lên Không gian (cái không chỉ là không gian mà đồng thời là vật liệu chưa có hình thù của Anaximander - chất liệu chưa có đặc tính), như thế tạo ra các thứ cảm nhận được. *J. D. Mabbott đã vui lòng lưu ý tôi về sự thực là các Hình thức hay Ý niệm, theo Plato, không đóng hay in bản thân chúng lên Không gian mà, đúng hơn, được Demiurge đóng hay in lên nó. Các dấu vết của lí thuyết rằng các Hình thức là ‘căn nguyên cả của sự tồn tại và của sự sinh ra (hay của sự đến)’ đã có thể thấy rồi trong *Phaedo* (100d), như Aristotle chỉ ra (ở *Metaphysics* 1080a2).*

(4) Do hệ quả của hành động sinh, Không gian, tức chỗ chứa, bắt đầu đau đẽ, để đưa mọi thứ vào chuyển động, trong một dòng chảy Heraclitean hay Empedoclean cái thực sự là phổ quát tới chừng mực mà chuyển động hay dòng chảy mở rộng ra thậm chí cho

cả khung khổ, tức là bản thân không gian (vô hạn) nữa. (Về ý tưởng Heraclitean muộn về chỗ chứa, so *Cratylus*, 412d.).

(5) Mô tả này cũng gọi lại ‘Con đường Ý kiến Hảo huyền’ của Parmenides, trong đó thế giới kinh nghiệm và thay đổi do sự pha trộn của hai đối lập tạo ra, sáng (hay nóng hay lửa) và tối (hay lạnh hay đất). Rõ là các Hình thức hay Ý niệm của Plato sẽ tương ứng với cái trước, và không gian hay cái vô hạn với cái sau; đặc biệt nếu chúng ta lưu ý đến không gian thuần túy của Plato khá thân thuộc với vật chất bất định.

(6) Sự đối lập giữa xác định và bất định có vẻ cũng tương ứng, đặc biệt sau khám phá ra tính vô tỉ của căn bậc hai của 2, với sự đối lập của có lí [hữu tỉ] và phi lí [vô tỉ]. Song vì Parmenides đồng nhất có lí với sự tồn tại, điều này có thể dẫn tới một diễn giải không gian hay phi lí như không-tồn tại. Nói cách khác, bằng các đối lập Pythagorean phải được mở rộng để bao trùm tính có lí, trái với tính phi lí, và tồn tại, trái với không tồn tại. (Điều này thống nhất với *Metaphysics*, 1004b27, nơi Aristotle nói là ‘mọi trái ngược có thể quy về tồn tại hay không tồn tại’; 1072a31, nơi một bên của bảng –bên tồn tại- được mô tả như đối tượng của tư duy (hợp lí); và 1093b13, nơi lũy thừa của các số nào đó – có lẽ đối lập với căn của chúng - được đưa vào bên này. Điều này giải thích thêm nhận xét của Aristotle ở *Metaphysics*, 986b27; và nó có lẽ không cần có, như F. M. Cornford đã làm trong bài báo xuất sắc “Parmenides’ Two Ways” *Class. Quart.*, XVII, 1933, p. 108 của ông, rằng Parmenides, đoạn 8, 53/54, ‘đã bị Aristotle và Theophrastus diễn giải lầm’; vì nếu mở rộng bảng các đối lập theo cách này, thì diễn giải rất thuyết phục của Cornford về đoạn mâu chốt của đoạn 8 trở nên tương hợp với nhận xét của Aristotle).

(7) Cornford đã giải thích (*op. cit.*, 100) là có ba con đường ở Parmenides, con đường Chân lí, con đường Không-tồn tại, và con đường Ra vẻ (hay, nếu tôi có thể gọi nó như vậy, ý kiến hảo huyền). Ông cho thấy (101) là chúng tương ứng với ba lĩnh vực được thảo luận ở *Republic*, thế giới thực tế và duy lí hoàn hảo của các Ý niệm, thế giới hoàn toàn hư ảo, và thế giới ý kiến (dựa trên cảm nhận của các thứ thay đổi). Ông cũng chứng tỏ (102) rằng trong *Sophist*, Plato sửa đổi lập trường của mình. Đối với điều này có thể đưa thêm vài lời bình từ quan điểm của các đoạn trong *Timaeus* mà ct. này gắn vào.

(8) Sự khác biệt chính giữa các Hình thức hay Ý niệm của *Republic* và của *Timaeus* là ở cái trước, các Hình thức (và cả Thần; so *Rep.*, 380d) được hoá đá, ấy là nói vậy, còn ở tác phẩm sau, chúng được phong thần. Ở tác phẩm trước, chúng giống với Cái Một Parmenidean (so chú thích của Adam cho *Rep.*, 380d8, 31) hơn nhiều so với tác phẩm sau. Sự phát triển này dẫn đến *Laws*, nơi các Ý niệm phần lớn được thay bằng các linh hồn. Sự khác biệt quyết định là các Ý niệm ngày càng trở nên các khởi điểm của chuyển động và căn nguyên của sinh thành, hay như *Timaeus* diễn đạt, thành cha của các thứ chuyển động. Sự tương phản lớn nhất có lẽ là giữa *Phaedo*, 79e: ‘Linh hồn giống vô hạn với không thay đổi; ngay cả kẻ ngu nhất không phủ nhận điều đó’ (so cả *Rep.*, 585c, 609b f.), và *Laws*, 895e/896a (so *Phaedrus*, 245 ff.): ‘Cái gì là định nghĩa của cái có tên là “linh hồn”? Ta có thể hình dung định nghĩa nào khác với .. “Sự chuyển động chuyển dịch bản thân nó”?’ Sự quá độ giữa hai lập trường này, có lẽ, được tạo ra bởi *Sophist* (đưa ra Hình thức hay Ý niệm về bản thân chuyển động) và bởi *Timaeus*, 35a, tác phẩm mô tả các Hình thức ‘siêu phàm và không thay đổi’ và các thể xác thay đổi và đổi bại. Điều này dường như giải thích vì sao, ở *Laws* (so 894d/e), chuyển động của linh hồn được nói là ‘*thứ nhất về nguồn gốc và năng lực*’ và vì sao linh hồn được mô tả (966e) như ‘cái cổ và siêu phàm nhất của các thứ mà chuyển động của chúng là một nguồn luôn tuôn chảy của sự tồn tại thực’. (Vì, theo Plato, *tất cả các thứ sống* đều có linh hồn, có thể cho rằng ông thừa nhận sự hiện diện của một nguyên lí chí ít một phần hình thức

trong các thứ; một quan điểm rất gần với chủ nghĩa Aristotle, đặc biệt trong sự hiện diện của lòng tin thô sơ và rộng rãi rằng tất cả mọi thứ đều sống). (So cả ct. 7 ở chương 4).

(9) Trong sự phát triển này về tư duy của Plato, một sự phát triển mà động lực của nó là để giải thích thế giới thay đổi với sự giúp đỡ của các Ý niệm, tức là làm cho sự gián đoạn giữa thế giới lí trí và thế giới ý kiến chỉ ít có thể hiểu được, dù cho nó không được khắc phục, *Sophist* có vẻ đóng một vai trò quyết định. Ngoài việc tạo chỗ, như Cornford nói đến (*op. cit.*, 102), cho đa số Ý niệm, nó trình bày chúng, theo một lí lẽ chống lại lập trường riêng trước kia của Plato (248a ff.): (a) như các nguyên nhân tích cực, có thể tương tác, thí dụ, với tâm trí; (b) như không thay đổi bất chấp rằng, mặc dù bây giờ là một Ý niệm về chuyển động trong đó tất cả các thứ chuyển động tham gia vào và không nghỉ; (c) như có khả năng hoà trộn với nhau. Nó đưa ra thêm ‘Không-tồn tại’, được đồng nhất trong *Timaeus* với Không gian (so Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, 1935, ct. cho 247), và như thế làm cho nó có khả năng đối với các Ý niệm để hoà trộn với nó (so cả *Philolaus*, đoạn 2, 3, 5, Diels⁵), và để tạo ra thế giới trong dòng chảy với lập trường trung gian đặc trưng của nó giữa sự tồn tại của các Ý niệm và sự không-tồn tại của Không gian hay vật chất.

(10) Cuối cùng, tôi muốn bảo vệ luận điểm của tôi trong văn bản rằng các Ý niệm không chỉ ở ngoài không gian, mà cũng ngoài thời gian, mặc dù chúng giao tiếp với thế giới ở khởi điểm của thời gian. Điều này, tôi tin, làm cho dễ hơn để hiểu làm sao chúng hành động mà không trong chuyển động; vì mọi chuyển động hay dòng chảy là trong không gian và thời gian. Tôi tin, Plato giả sử là thời gian có một khởi điểm. Tôi nghĩ đây là diễn giải trực tiếp nhất của *Laws*, 721c: ‘loài người là sinh đôi với mọi thời gian’, xét đến nhiều dấu hiệu là Plato tin con người được tạo ra như một trong các loài vật đầu tiên. (Về điểm này, tôi hơi bất đồng với Cornford, *Plato's Cosmology*, p. 145 và 26 ff.)

(11) Tóm lại, các Ý niệm là có trước và tốt hơn các bản sao thay đổi và suy đồi của chúng, và bản thân chúng không thay đổi. (Xem cả ct. 3 ở chương 4).

¹⁶ So ct. 4 ở chương này.

¹⁷ (1) Vai trò của các thần trong *Timaeus* là giống với vai trò được mô tả trong văn bản. Hệt như các Ý niệm in ra các thứ, các thần cũng tạo ra các *thể xác* của con người. Chỉ có *linh hồn* người được bản thân Demiurge tạo ra, ông cũng tạo ra thế giới và các thần. (Về ám chỉ khác rằng các thần là các giáo trưởng, xem *Laws*, 713c/d). Con người, các con yếu đuối, thoái hoá của các thần, rồi sẽ nhất thiết thoái hoá nữa; so ct. 6 (7) ở chương này, và 37-41 ở chương 5.

(2) Trong một đoạn lí thú của *Laws* (681b; so cả ct. 32 (1,a) ở chương 4) chúng ta thấy một ám chỉ khác đến sự song song giữa quan hệ *Ý niệm-các thứ* và quan hệ *cha mẹ-con cái*. Trong đoạn này, nguồn gốc của luật được giải thích bằng ảnh hưởng của truyền thống, và đặc biệt hơn, bằng truyền một trật tự cứng nhắc từ cha mẹ sang con cái; và nhận xét sau được đưa ra: ‘Và họ (cha mẹ) có thể chắc chắn để in dấu kiểu suy nghĩ riêng của họ lên các con của họ, và lên các con của các con của họ.’

¹⁸ So ct. 49, đặc biệt (3), ở chương 8.

¹⁹ So *Timaeus*, 31a. Thuật ngữ mà tôi đã dịch một cách tự do là ‘sự vật cấp trên là nguyên mẫu của chúng’ là một thuật ngữ thường xuyên được Aristotle dùng với ý nghĩa ‘phổ quát’ hay ‘thuật ngữ chung’. Nó có nghĩa là ‘một thứ chung’ hay ‘trội hơn’ hay ‘bao trùm’; và tôi nghĩ rằng ban đầu nó có nghĩa là ‘bao hàm’ hay ‘bao trùm’ theo nghĩa trong đó một cái khuôn bao hàm hay bao trùm cái nó đúc ra.

²⁰ So *Republic*, 597c. Xem cả 596a (và ct. thứ hai của Adam với 596a5): ‘Vì chúng ta quen, anh sẽ nhớ, quy định một Hình thức hay Ý niệm - mỗi cái cho một nhóm gồm nhiều thứ mà chúng ta dùng cùng một cái tên’.

²¹ Có vô số đoạn trong Plato; tôi chỉ nhắc tới *Phaedo* (thí dụ, 79a), *Republic*, 544a, *Theaetetus* (152d/e, 179d/e), *Timaeus* (28b/c, 29c/d, 51d f.). Aristotle nhắc đến trong *Metaphysics*, 987a32; 999a25-999b10; 1010a6-15; 1078b15; xem cả các ct. 23 và 25 ở chương này.

²² Parmenides dạy, như Burnet diễn đạt (*Early Greek Philosophy* ², 208), rằng ‘cái là ... có hạn, hình cầu, bất động, hữu hình’, tức là thế giới là quả cầu hoàn toàn, một cái toàn thể không có bất cứ các phần nào, và rằng ‘không có cái gì cả ngoài nó’. Tôi trích dẫn Burnet vì (a) mô tả của ông là tuyệt vời và (b) nó phá huỷ diễn giải riêng của ông (*E. G. P.*, 208-11) về cái Parmenides gọi là ‘Ý kiến của những Con Người’ (hay Con đường của Ý kiến Hào huyền). Vì Burnet gạt bỏ ở đây tất cả diễn giải của Aristotle, Theophrastus, Simplicius, Gomperz, và Meyer, như ‘sai niên đại’ hay ‘lỗi thời rành rành’, v.v. Bây giờ diễn giải bị Burnet gạt bỏ thực tế là cùng như diễn giải kiến nghị trong văn bản; cụ thể là, Parmenides tin vào một thế giới thực tại đằng sau thế giới bề ngoài. Một chủ nghĩa nhị nguyên như vậy, có thể cho phép mô tả của Parmenides về thế giới bề ngoài để đòi hỏi chỉ ít một loại thoả đáng nào đó, bị Burnet loại bỏ như lỗi thời một cách vô vọng. Tôi gợi ý, tuy vậy, rằng nếu giả như Parmenides chỉ tin duy nhất vào thế giới bất động của ông, và không hề vào thế giới thay đổi, thì ông thực sự phải điên (như Empedocles ám chỉ). Song thực ra đã có dấu hiệu về một chủ nghĩa nhị nguyên tương tự rồi ở Xenophanes, đoạn 23-6, nếu tương phản với đoạn 34 (đặc biệt với ‘Nhưng tất cả đều có thể có ý kiến lạ lùng của họ’), để khó có thể nói về một sự lỗi thời.- Như ngụ ý ở ct. 15 (6-7), tôi theo diễn giải của Cornford về Parmenides. (Xem cả ct. 41 ở chương 10).

²³ So *Metaphysics* của Aristotle, 1078b23; trích dẫn tiếp là từ: *op. cit.*, 1078b19.

²⁴ So sánh có giá trị này là do G. C. Field, *Plato and His Contemporaries*, 211.

²⁵ Trích dẫn trước là từ Aristotle, *Metaphysics*, 1078b15; tiếp theo từ *op. cit.*, 987b7.

²⁶ Trong phân tích của Aristotle (trong *Metaphysics*, 987a30-b18) về các lí lẽ dẫn đến lí thuyết về các Ý niệm (so cả ct. 56 (6) ở chương 10), ta có thể phân biệt các bước sau: (a) dòng chảy Heraclitus, (b) không thể có tri thức thật về các thứ luôn thay đổi, (c) ảnh hưởng của bản chất đạo đức Socrates, (d) các Ý niệm như các đối tượng của tri thức thật, (e) ảnh hưởng của các nhà Pythagorean, (f) cái ‘toán học’ như các đối tượng trung gian. - (tôi đã không nhắc tới (e) và (f) trong văn bản, nơi thay vào đó tôi đã nhắc tới (g) ảnh hưởng Parmenidian).

Có thể đáng để cho thấy các bước này có thể được nhận diện ra sao trong tác phẩm riêng của Plato, nơi ông trình bày lí thuyết của mình; đặc biệt trong *Phaedo* và trong *Republic*, trong *Theaetetus* và trong *Sophist*, và trong *Timaeus*.

(1) Trong *Phaedo*, chúng ta thấy các dấu hiệu của mọi điểm cho đến và bao gồm (e). Trong 65a-66a, các bước (d) và (c) là nổi bật, với một ám chỉ đến (b). Ở 70e bước (a), xuất hiện lí thuyết của Heraclitus, kết hợp với một yếu tố của chủ nghĩa Pythagoras (e). Điều này dẫn đến 74a ff., và đến một tuyên bố về bước (d). 99-100 là một cách tiếp cận đến (d) qua (c), v.v. Về (a) đến (d), so cả *Cratylus*, 439c ff.

Trong *Republic*, tất nhiên Quyển VI là tương ứng sát với tường thuật của Aristotle. (a) ở đầu Quyển VI, 485a/b (so 527a/b), dẫn chiếu đến dòng chảy Heraclitean (và tương phản với thế giới không thay đổi của các Hình thức). Plato nói ở đó về ‘một thực tại tồn tại mãi mãi và được miễn khỏi sinh thành và thoái hoá’. (So các ct. 2 (2) và 3 ở chương

4 và ct. 33 ở chương 8, và văn bản). Các bước (b), (d) và đặc biệt (f) đóng một vai trò khá hiển nhiên trong Sự Ví von nổi tiếng về Đường (Rep., 509c-511e; so các ct. của Adam, và phụ lục của ông cho Quyển VII); ảnh hưởng đạo đức của Socrates, tức là bước (c), tất nhiên được ám chỉ suốt *Republic*. Nó đóng một vai trò quan trọng bên trong Sự Ví Von về Đường và đặc biệt ngay trước, tức là ở 508b ff., nơi vai trò của cái tốt được nhấn mạnh; xem đặc biệt 508b/c: ‘Đây là cái tôi kiên định đối với con của cái tốt. Cái mà cái tốt sinh ra giống như chính nó là, trong thế giới có thể nhận thức được, liên quan đến lí trí (và các đối tượng của nó) theo cùng cách như, trong thế giới hữu hình’, con của mặt trời, ‘liên quan đến cảnh (và các đối tượng của nó)’. Bước (e) bao hàm trong (f), nhưng nó được trình bày đầy đủ hơn ở Quyển VII, trong *Curriculum* nổi tiếng (so đặc biệt 523a-527c), mà phần lớn dựa vào Sự Ví Von về Đường ở Quyển VI.

(2) Ở *Theaetetus*, (a) và (b) được đề cập bao quát; (c) được nhắc tới ở 174b và 175c. Ở *Sophist*, tất cả các bước, kể cả (g), được nói đến, chỉ có (e) và (f) bị bỏ quên; xem đặc biệt 247a (bước (c)); 249c (bước (b)); 253d/e (bước (d)). Ở *Philebus*, ta thấy dấu hiệu của mọi bước trừ có lẽ bước (f); các bước (a) đến (d) đặc biệt được nhấn mạnh ở 59a-c.

(3) Ở *Timaeus*, tất cả các bước Aristotle nói đến đều biểu lộ, với ngoại lệ có lẽ của (c), bước chỉ được ám chỉ gián tiếp trong dẫn nhập nhắc lại nội dung của *Republic*, và ở 29d. Bước (e), có thể nói, được ám chỉ ở mọi nơi, vì ‘Timaeus’ là một triết gia ‘phương tây’ và bị chủ nghĩa Pythagoras ảnh hưởng mạnh. Các bước khác xuất hiện hai lần ở dạng hầu như hoàn toàn tương tự như tường thuật của Aristotle; đầu tiên ngắn gọn ở 28a-29d, và muộn hơn chi tiết hơn, ở 48e-55c. Ngay sau (a), tức là diễn tả Heraclitean (49a ff.; so Cornford, *Plato's Cosmology*, 178) về thế giới thay đổi, lí lẽ (b) (51c-e) được nêu ra rằng nếu ta đứng trong phân biệt giữa lí trí (hay tri thức thật) và ý kiến đơn thuần, ta phải thừa nhận sự tồn tại của các Hình thức không thể thay đổi được; tiếp theo các điều này được đưa ra (ở 51e f.) phù hợp với bước (d). Dòng chảy Heraclitean sau đó lại xuất hiện (như không gian đau đáu), nhưng lần này được *giải thích*, như hệ quả của hành động sinh. Và như bước tiếp theo (f) xuất hiện, ở 53c. (Tôi cho là ‘các đường thẳng và mặt phẳng và khối’ do Aristotle nhắc tới trong *Metaphysics*, 992b13, dẫn chiếu đến 53c ff.).

(4) Có vẻ là sự tương tự này giữa *Timaeus* và tường thuật của Aristotle cho đến nay đã không đã không được nhấn mạnh đủ; chỉ ít, nó không được G. C. Field dùng trong phân tích xuất sắc và thuyết phục của ông về tường thuật của Aristotle (*Plato and His Contemporaries*, 202 ff.). Nhưng nó đã có thể củng cố lí lẽ của Field (các lí lẽ, tuy vậy, hầu như không cần phải củng cố, vì chúng thực tế là thuyết phục) chống lại các quan điểm của Burnet và Taylor cho rằng Lí thuyết về các Ý niệm là Socratic (so ct. 56 ở chương 10). Vì trong *Timaeus*, Plato không để Socrates nói ra lí thuyết này, một sự thực theo các nguyên tắc của Burnet và Taylor phải chứng minh rằng nó không phải là lí thuyết của Socrates. (Họ bỏ qua suy diễn này bằng cách cho rằng ‘Timaeus’ là một Pythagorean, và rằng ông trình bày không phải triết học của Plato mà của riêng ông. Nhưng Aristotle đích thân biết Plato suốt hai mươi năm và phải có khả năng phán xét các vấn đề này; và ông viết *Metaphysics* của mình ở thời điểm khi các thành viên của Viện Hàn Lâm đã có thể phủ nhận trình bày của ông về chủ nghĩa Plato).

(5) Burnet viết, trong *Greek Philosophy*, I, 155 (so cả p. xliv của *Phaedo* biên tập của ông, 1911): ‘Lí thuyết về các hình thức theo nghĩa mà nó được duy trì trong *Phaedo* và *Republic* là hoàn toàn thiếu cái chúng ta có thể coi một cách công bằng là Platonic một cách rõ ràng nhất trong các đối thoại, cụ thể là các đối thoại nơi Socrates không còn là người phát ngôn chính. Theo nghĩa đó, nó thậm chí không bao giờ được nhắc tới trong bất kể đối thoại nào muộn hơn *Parmenides* .. với ngoại lệ duy nhất của *Timaeus* (51c),

nơi người phát ngôn là một nhà Pythagorean'. Song nếu nó được duy trì ở *Timaeus* theo nghĩa mà nó được duy trì ở *Republic*, thì nó chắc chắn cũng được duy trì trong *Sophist*, 257d/e; và trong *Statesman*, 269c/d; 286a; 297b/c, và c/d; 301a và e; 302e; và 303b; và trong *Philebus*, 150a f., và 59a-d; và trong *Laws*, 713, 739d/e, 962c f., 963c ff., và quan trọng nhất, 965 c (so *Philebus*, 16d), 965d, và 966a; xem cả ct. tiếp. (Burnet tin vào tính xác thực của *Letters* [các bức thư], đặc biệt là *Seventh* [bức thư bảy]; nhưng lí thuyết về các Ý niệm được duy trì tại đó ở 342a ff.; xem cả ct. 56 (5, d) ở chương 10).

²⁷ So *Laws*, 895d-e. Tôi không tán thành ct. của England (trong lần xuất bản *Laws* của ông, vol. II, 472) rằng 'từ "bản chất" sẽ không giúp chúng ta'. Đúng, nếu chúng ta hiểu 'essence' như phần cảm nhận được quan trọng nào đó [tính chất] của sự vật cảm nhận được (cái có thể được tinh chế và tạo ra bằng sự chưng cất nào đó), thì từ 'essence' có thể dẫn đến lầm lạc. Nhưng từ 'essential: bản chất' được dùng rộng rãi theo cách tương ứng quả thực rất tốt với cái ta muốn bày tỏ ở đây; cái gì đó đối lập với khía cạnh phụ hay không quan trọng hay kinh nghiệm thay đổi của sự vật, bất luận nó được hình dung như ở trong sự vật đó, hay trong một thể giới siêu hình của các Ý niệm.

Tôi dùng từ '*bản chất luận*' đối lập với 'thuyết duy danh', để tránh, và thay, từ dễ gây lầm lẫn 'thuyết duy thực', ở nơi nó đối lập (không với 'thuyết duy tâm' mà) với 'thuyết duy danh'. Xem cả ct. 26 ff. ở chương 11, và văn bản, và đặc biệt ct. 28).

Về việc Plato áp dụng phương pháp bản chất luận, thí dụ, như được nói tới trong văn bản, đối với lí thuyết về linh hồn, xem *Laws*, 895e f., được trích ở ct. 15 (8) ở chương này, và chương 5, đặc biệt ct. 23. Xem cả, thí dụ, *Meno*, 86d/e, và *Symposium*, 199c/d.

²⁸ Về lí thuyết giải thích nhân quả, so *The Logic of Scientific Discovery* của tôi, đặc biệt mục 12, các p. 59 ff. Xem cả ct. 6 ở chương 25 ở dưới.

²⁹ Lí thuyết ngôn ngữ nêu ở đây là lí thuyết về Ngữ nghĩa học, được A. Tarski và R. Carnap trình bày. So Carnap, *Introduction to Semantics*, 1942, và ct. 23 cho chương 8.

³⁰ Lí thuyết rằng trong khi các khoa học vật lí dựa vào thuyết duy danh phương pháp luận, các khoa học xã hội phải chấp nhận phương pháp bản chất luận (duy thực), được K. Polanyi làm rõ cho tôi (năm 1925); ông chỉ ra, khi đó, là một cuộc cải cách phương pháp luận của các khoa học xã hội có thể được hình dung đạt được bằng bỏ lí thuyết này đi. – Lí thuyết được hầu hết các nhà xã hội học cho là đúng, đặc biệt J. S. Mill (thí dụ, *Logic*, VI, Ch. VI, 2; xem cả các trình bày lịch sử chủ nghĩa của ông, thí dụ, ở VI, ch. X, 2, đoạn văn cuối: 'Vấn đề căn bản .. của khoa học xã hội là tìm ra các qui luật theo đó bất cứ trạng thái nào của xã hội tạo ra trạng thái kế tiếp nó ..', K. Marx (xem ở dưới); M. Weber (so thí dụ, định nghĩa của ông ở đầu *Methodische Grundlagen der Soziologie*, trong *Wirtschaft und Gesellschaft*, I, và trong *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*). G. Simmel, A. Vierkandt, R. M. MacIver, và nhiều người nữa. – Diễn đạt triết học của tất cả các xu hướng này là 'Hiện tượng học' của E. Husserl, một tái sinh có hệ thống của bản chất luận phương pháp luận của Plato và Aristotle. (Xem cả ch. 11, đặc biệt ct. 44).

Cái đối lập, thái độ duy danh trong xã hội học, có thể được trình bày, tôi nghĩ, chỉ như một lí thuyết kĩ thuật về các thể chế xã hội.

Ở văn cảnh này, tôi có thể nói tôi đã lần vết chủ nghĩa lịch sử đến Plato và Heraclitus ra sao. Khi phân tích chủ nghĩa lịch sử, tôi thấy tôi cần cái bây giờ được gọi là bản chất luận phương pháp; tức là tôi thấy các lí lẽ điển hình ủng hộ bản chất luận gắn bó với chủ nghĩa lịch sử (so *Sự khốn cùng của chủ nghĩa lịch sử* của tôi). Điều này dẫn tôi xem xét lịch sử bản chất luận. Tôi bị ấn tượng bởi sự tương tự giữa tường thuật của Aristotle và phân tích ban đầu tôi tiến hành mà không có bất cứ dẫn chiếu nào đến chủ nghĩa Plato. Bằng cách này, tôi nhớ đến vai trò của cả Heraclitus và Plato trong sự phát triển này.

³¹ *Plato To-day* (1937) của R. H. S. Crossman là cuốn sách đầu tiên (ngoài *Plato* của G. Grote) tôi thấy có chứa diễn giải chính trị của Plato mà một phần giống với của tôi. Xem cả các ct. 2-3 ở chương 6, và văn bản. *Kể từ đó tôi thấy các quan điểm tương tự của Plato đã được các tác giả khác nhau bày tỏ. C. M. Bowra (*Ancient Greek Literature*, 1933) có lẽ là đầu tiên; phê phán Plato gần song ti mi của ông (p. 186-90) cũng công bằng như sâu sắc. Những người khác là W. Fite (*The Platonic Legend*, 134); B. Farrington (*Science and Politics in the Ancient World*, 1939); A. D. Winspear (*The Genesis of Plato's Thought*, 1940); và H. Kelsen (*Platonic Justice*, 1933; bây giờ trong *What is Justice?*, 1957, và *Platonic Love*, trong *The American Imago*, vol. 3, 1942).*

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 4

¹ So *Republic*, 608e. Xem cả ct. 2 ở chương này.

² Trong *Laws*, linh hồn – ‘cái cổ và siêu phẩm nhất của mọi thứ trong chuyển động’ (966e) – được mô tả như ‘khởi điểm của mọi chuyển động’ (895b).

(1) Với lí thuyết Platonic, Aristotle tương phản lí thuyết của mình, theo đó cái ‘tốt’ không là khởi điểm, mà đúng hơn là kết thúc hay mục đích của sự thay đổi, vì ‘tốt’ có nghĩa là một thứ được mong mỏi – mục đích của sự thay đổi. Như thế ông nói về các Platonist, ‘những người tin vào các Hình thức’, là họ thống nhất với Empedocles (họ nói ‘cùng cách’ như Empedocles) chừng nào họ ‘không nói cứ như mọi thứ xảy ra vì các thứ này’ (tức là các thứ ‘tốt’) ‘mà cứ như mọi chuyển động bắt đầu từ chúng’. Và ông chỉ ra là ‘tốt’ vì thế với các Platonist có nghĩa không phải là ‘một mục đích với tư cách là tốt’, tức là một mục tiêu, mà rằng ‘nó chỉ tiện thể là một cái tốt’. So *Metaphysics*, 988a35 và b8 ff., và 1075a, 34/35. Phê phán này nghe cứ như đôi khi Aristotle có các quan điểm giống của Speusippus, thực ra là ý kiến của Zeller; xem ct. 11 ở chương 11.

(2) Về chuyển động tới thoái hoá, được nói trong văn bản của đoạn văn này, và tầm quan trọng chung của nó trong triết học Platonic, ta phải nhớ sự đối lập chung giữa thể giới của các thứ không thay đổi hay các Ý niệm, và thể giới của các thứ có thể cảm nhận được luôn thay đổi. Plato thường xuyên biểu lộ sự đối lập này như sự đối lập giữa các thứ không được sinh ra, và các thứ được sinh ra và phải bị thoái hoá, v.v.; xem, thí dụ, *Republic*, 485a/b, được trích ở ct. 26 (1) ở chương 3 và ở văn bản cho ct. 33 ở chương 8; *Republic*, 508d-e; 527a/b; và *Republic*, 546a, trích ở văn bản cho ct. 37 ở chương 5: ‘Mọi thứ được sinh ra phải thoái hoá’ (hay suy tàn). Rằng vấn đề này về sự sinh ra và thoái hoá của thể giới của các thứ luôn thay đổi là phần quan trọng của Trường phái Platonic truyền thống được biểu lộ bởi sự thực rằng Aristotle đã dành một chuyên luận tách biệt cho vấn đề này. Một dấu hiệu lí thú khác là cách mà Aristotle nói về các vấn đề này ở dẫn nhập vào *Politics* của ông, chứa trong các câu kết luận của *Nicomachean Ethics* (1181b/15): ‘Chúng ta sẽ thử .. tìm cái gì là cái duy trì hay làm mục nát các thành phố ..’ Đoạn này là quan trọng không chỉ như một trình bày tổng quát về cái Aristotle coi là vấn đề chính của *Politics* của ông, mà cũng vì sự giống nhau đáng ngạc nhiên của nó với một đoạn quan trọng trong *Laws*, đó là 676a, và 676b/c được trích dưới đây ở văn bản cho các ct. 6 và 25 của chương này. (Xem cả các ct. 1, 3, và 24/25 ở chương này; xem ct. 32 ở chương 8, và đoạn từ *Laws* được trích ở ct. 59 cho chương 8).

³ Trích dẫn này là từ *Statesman*, 269d. (Xem cả ct. 23 ở chương này). Về thứ bậc các chuyển động, xem *Laws*, 893c-895b. Về lí thuyết rằng các thứ hoàn hảo (‘các bản chất’ siêu phẩm; so chương tiếp) có thể chỉ trở nên ít hoàn hảo hơn khi chúng thay đổi, xem

đặc biệt *Republic*, 380e-381c – về nhiều mặt (lưu ý các thí dụ ở 380e) là một đoạn tương tự với *Laws*, 797d. Trích dẫn Aristotle là từ *Metaphysics*, 988b3, và từ *De Gen. et Corr.*, 335b14. Bốn trích dẫn cuối ở đoạn văn này là từ *Laws*, 904c f., và 797d. Xem cả ct. 24 ở chương này, và văn bản. (Có thể diễn giải nhận xét về các đối tượng xấu như một ám chỉ khác đến một sự phát triển tuần hoàn, như được thảo luận ở ct. 6 ở chương 2, tức là như một ám chỉ đến lòng tin rằng xu hướng phát triển phải đảo ngược, và rằng các thứ phải bắt đầu cải thiện, một khi thế giới đã đạt độ sâu thấp nhất của cái xấu.

*Vì sự hiểu lí thuyết Platonic về thay đổi và các đoạn trích từ *Laws* của tôi bị thách, tôi muốn đưa thêm vài bình luận, đặc biệt về hai đoạn (1) *Laws*, 904c, f, và (2) 797d.

(1) Đoạn *Laws*, 904c, ‘ít quan trọng là sự bắt đầu sa sút trong mức xếp hạng của chúng’ có thể được dịch theo nghĩa đen hơn là ‘ít quan trọng là sự bắt đầu chuyển động xuống trong mức xếp hạng’. Tò ra chắc chắn đối với tôi, từ ngữ cảnh, là ‘xuống mức xếp hạng’ có nghĩa hơn là ‘về phần mức xếp hạng’, cái rõ ràng cũng có thể là một cách dịch khả dĩ. (Lí do của tôi không chỉ là toàn bộ ngữ cảnh kịch tính, xuống từ 904a, mà cũng đặc biệt hơn là dãy ‘kata ...kata ...katō’ cái, trong một đoạn lấy đà, phải biến sắc ý nghĩa của chỉ ít ‘kata’ thứ hai. - Về từ mà tôi dịch là ‘mức’, từ này có thể, thừa nhận, có nghĩa không chỉ là ‘trình độ’ mà cả là ‘bề mặt’ nữa; và từ mà tôi dịch là ‘hạng’ có thể có nghĩa là ‘không gian’; thế nhưng bản dịch của Bury: ‘sự thay đổi về tính chất càng nhỏ, chuyển động trên bề mặt trong không gian càng ít’ đối với tôi dường như không mang lại mấy ý nghĩa trong ngữ cảnh này).

(2) Tiếp tục của đoạn này (*Laws*, 798) là đặc trưng nhất. Nó đòi rằng ‘nhà lập pháp phải nghĩ ra, bằng bất cứ phương tiện tuy ý nào của mình (‘bằng đủ mọi cách’, như Bury dịch rất khéo), một phương pháp đảm bảo cho nhà nước của ông rằng toàn bộ linh hồn của mỗi công dân của nó sẽ, do lòng sùng kính và sợ hãi, kháng lại bất kể thay đổi của bất cứ thứ nào đã được thiết lập là cũ’. (Plato tính cả, một cách tường minh, các thứ mà các nhà lập pháp khác coi ‘chỉ là chuyện trò chơi’ – như, thí dụ, những thay đổi trong các trò chơi của trẻ con).

(3) Nói chung, bằng cơ chính cho diễn giải của tôi về lí thuyết thay đổi của Plato – ngoài rất nhiều đoạn thứ yếu được dẫn chiếu tới ở các chú thích khác nhau ở chương này và chương trước -tất nhiên có thể thấy ở các đoạn mang tính lịch sử hay tiến hoá của *tất cả* các đối thoại có chứa các đoạn như vậy, đặc biệt là *Republic* (sa sút và sụp đổ của nhà nước từ thời kì gần-hoàn hảo hay Thời kì Hoàng kim của nó ở Quyển VIII và IX, là *Statesman* (lí thuyết về Thời kì Hoàng kim và sự sa sút của nó), là *Laws* (chuyện về chế độ gia trưởng nguyên thủy và về cuộc chinh phục Dorian, và chuyện về sa sút và sụp đổ của Đế chế Ba tư), là *Timaeus* (chuyện về tiến hoá do thoái hoá, việc xảy ra hai lần, và chuyện về Thời kì Hoàng kim của Athens, được tiếp tục trong *Critias*).

Thêm vào chứng cứ này phải đưa các dẫn chiếu thường xuyên của Plato đến Hesiod, và sự thực chắc chắn là đầu óc tổng hợp của Plato sắc sảo không kém của Empedocles (thời kì xung đột của ông là thời kì cai trị *hiện nay*; so Aristotle, *De Gen. et Corr.*, 334a, b) về hình dung công việc con người trong khung cảnh vũ trụ (*Statesman*, *Timaeus*).

(4) Cuối cùng, có lẽ tôi có thể kể đến các cân nhắc tâm lí học chung. Một mặt sự sợ hãi đổi mới (được nhiều đoạn ở *Laws*, thí dụ 758c/d, minh hoạ) và, mặt khác, lí tưởng hoá quá khứ (như thấy ở Hesiod hay ở chuyện về thiên đường đã mất) là các hiện tượng thường xuyên và nổi bật. Có lẽ không quá cường điệu để kết nối cái sau, hoặc thậm chí cả hai, với sự lí tưởng hoá thời thơ ấu, quê hương, cha mẹ của mình, và với mong muốn hoài cổ để trở về với các thời kì ban đầu này của cuộc sống, của gốc của mình. Có rất nhiều đoạn ở Plato trong đó ông coi là hiển nhiên rằng tình thế gốc, hay bản chất

gốc, là trạng thái hạnh phúc. Tôi chỉ kể đến bài nói của Aristophanes trong *Symposium*; ở đây được coi là nhiệm nhiên rằng sự ham muốn mạnh mẽ và sự đau khổ của tình yêu say đắm được giải thích đủ nếu chứng tỏ được là nó bắt nguồn từ sự hoài cổ này, và tương tự, rằng cảm giác thoải mãn tình dục có thể được giải thích bằng cảm giác về sự hoài cổ được thoải mãn. Như thế Plato nói về Eros (*Symposium*, 193d): ‘Ông sẽ phục hồi chúng ta tới bản chất gốc của chúng ta (xem cả 191d) và chữa trị chúng ta và làm cho chúng ta hạnh phúc và sung sướng’. Cùng ý nghĩ nhấn mạnh nhiều nhận xét như sau đây từ *Philebus* (16c): ‘Những người xưa .. tốt hơn chúng ta bây giờ, và .. sống gần các thần hơn ..’ Tất cả điều này biểu lộ quan điểm rằng trạng thái bất hạnh và sự bất hạnh của chúng ta là hệ quả của sự phát triển làm cho chúng ta khác với bản chất gốc của mình – Ý niệm của chúng ta; và nó biểu lộ thêm rằng sự phát triển là từ một trạng thái tốt và hạnh phúc sang một trạng thái nơi tính tốt và phước lành bị mất; song điều này có nghĩa là sự phát triển là gia tăng mục nát. Lí thuyết *hồi tưởng* của Plato –lí thuyết cho rằng tất cả tri thức là tái-nhận thức hay tái-sưu tầm tri thức mà ta đã có trong quá khứ trước khi đẻ, là phần của cùng quan điểm: trong quá khứ đã có không chỉ cái tốt, cái cao quý, và cái đẹp, mà cả mọi sự sáng suốt. Ngay cả sự thay đổi hay chuyển động cô cũng tốt hơn chuyển động thứ cấp; vì ở *Laws* linh hồn được nói là (895b) ‘*khởi điểm* của mọi chuyển động *đầu tiên* xuất hiện trong các thứ đứng yên .. chuyển động cô nhất và có uy lực lớn nhất’, và (966e) ‘cô và siêu phẩm nhất của tất cả mọi thứ’. (So ct. 15 (8) ở ch. 3).

Như được chỉ ra ở trước (so đặc biệt ct. 6 ở chương 3), học thuyết về một xu hướng lịch sử và vũ trụ tới suy tàn dường như được kết hợp, ở Plato, với một thuyết về chu kì lịch sử và vũ trụ. (Giai đoạn suy tàn, có lẽ, là một phần của chu kì này).*

⁴ So *Timaeus*, 91d-92b/c. Xem cả ct. 6 (7) ở chương 3 và ct. 11 ở chương 11.

⁵ Xem đầu chương 2 ở trên, và ct. 6 (1) ở chương 3. Không chỉ là ngẫu nhiên rằng Plato nói tới chuyện của Hesiod về ‘các kim loại’ khi thảo luận lí thuyết riêng của ông về suy tàn lịch sử (*Rep.*, 546e/547a, đặc biệt các ct. 39 và 40 ở chương 5); ông rõ ràng muốn cho biết thuyết của ông khớp với, và giải thích, khéo thế nào lí thuyết của Hesiod.

⁶ Phần lịch sử của *Laws* là ở Quyển III và IV (xem ct. 6 (5) và (8) ở chương 3). Hai trích dẫn ở văn bản là từ đoạn đầu của phần này, tức là *Laws*, 676a. Về các đoạn tương tự được nhắc đến, xem *Republic*, 369b, f. (Sự sinh của một thành phố ..) và 545d (‘Thành phố của chúng ta sẽ thay đổi thế nào ..’).

Thường nói là *Laws* (và *Statesman*) ít thù địch với dân chủ hơn *Republic*, và phải thừa nhận là giọng chung của Plato thực ra ít thù địch hơn (điều này có lẽ do sức mạnh nội tại của nền dân chủ tăng lên; xem chương 10 và đầu chương 11). Song sự nhượng bộ thực tế duy nhất đối với nền dân chủ ở *Laws* là các viên chức chính trị được các thành viên của giai cấp thống trị (tức là quân sự), lựa chọn; và vì mọi sự thay đổi quan trọng về luật của nhà nước đảng nào cũng bị cấm (so, thí dụ, các trích dẫn ở ct. 3 ở chương này), điều này không có ý nghĩa nhiều lắm. Xu hướng cơ bản vẫn là ủng hộ-Sparta, và xu hướng này, như có thể thấy từ *Politics* của Aristotle, 11, 6, 17 (1265b), là tương hợp với cái gọi là hiến pháp ‘hỗn hợp’. Thực ra, Plato ở *Laws*, nếu có thể nói như vậy, là thù địch đối với tinh thần dân chủ, tức là đối với ý tưởng về quyền tự do cá nhân, hơn là ở *Republic*; so đặc biệt văn bản cho các ct. 32 và 33 ở chương 6 (tức là *Laws*, 739c, ff., và 942a, f.) và cho các ct. 19-22 ở chương 8 (tức là *Laws*, 903c – 909a). – Xem cả ct. tiếp.

⁷ Có vẻ phù hợp là khó khăn chính về giải thích sự thay đổi đầu tiên này là cái dẫn Plato đến biến đổi lí thuyết của mình về các Ý niệm thành các nguyên nhân và năng lực tích cực, có khả năng hoà trộn với một vài Ý niệm khác (so *Sophist*, 252e, ff.), và loại

bỏ các Ý niệm còn lại (*Sophist*, 223c), và như thế biến đổi chúng thành cái gì đó giống các thần, trái lại *Republic* (so 380d) hoá đá ngay cả các thần thành những cái bất động Parmenidean. Một điểm ngoặt quan trọng, có vẻ như, là *Sophist*, 248e-249c (lưu ý đặc biệt rằng ở đây Ý niệm về chuyển động là không đứng yên). Sự biến đổi có vẻ như để giải quyết đồng thời sự khó khăn của cái gọi là ‘người thứ ba’; vì nếu các Hình thức, như trong *Timaeus*, là cha, thì không cần đến ‘người thứ ba’ nào để giải thích sự giống nhau của chúng với các con của chúng.

Về quan hệ của *Republic* với *Statesman* và với *Laws*, tôi nghĩ rằng nỗ lực của Plato ở hai đối thoại sau để lần vết nguồn gốc của xã hội loài người lùi lại hơn nữa và hơn nữa cũng vậy có quan hệ với những khó khăn cố hữu trong vấn đề về sự thay đổi đầu tiên. Rằng là khó để hình dung về một sự thay đổi tràn ngập một thành phố hoàn hảo được phát biểu rõ ở *Republic*, 546a; nỗ lực của Plato trong *Republic* để giải quyết nó sẽ được thảo luận ở chương tiếp (so văn bản cho các ct. 37-40 ở chương 5). Trong *Statesman*, Plato chấp nhận lí thuyết về một thảm hoạ vũ trụ dẫn đến sự thay đổi từ nửa-vòng tình yêu (Empedoclean) sang chu kì hiện tại, nửa-vòng xung đột. Ý tưởng này dường như được bỏ đi trong *Timaeus*, để được thay bằng một lí thuyết (được giữ lại trong *Laws*) về các thảm hoạ hạn chế hơn, như các nạn lụt, có thể huỷ hoại các nền văn minh, song hiển nhiên không ảnh hưởng đến tiến trình của vũ trụ. (Có thể là giải pháp này của vấn đề được gợi ý cho Plato bởi sự thực rằng vào năm 373-372 trước công nguyên, thành phố cổ Helice bị động đất và nạn lụt phá huỷ). Hình thức sớm nhất của xã hội, khác trong *Republic* chỉ bởi một bước duy nhất từ nhà nước Spartan vẫn còn tồn tại, là sự đẩy lùi vào một quá khứ ngày càng xa. Mặc dù Plato tiếp tục tin rằng sự định cư đầu tiên phải là thành phố tốt nhất, bây giờ ông thảo luận các xã hội trước sự định cư đầu tiên, tức là các xã hội du cư, ‘những người chặn cừ trên đồi’. (So đặc biệt ct. 32 ở chương này).

⁸ Trích dẫn là từ Marx-Engels, *Tuyên ngôn Cộng sản*; so *A Handbook of Marxism* (edited by E. Burns, 1935), 22.

⁹ Trích dẫn là từ bình luận của Adam về Quyển VIII của *Republic*; xem lần xuất bản của ông, vol. II, 198, chú thích cho 544a3.

¹⁰ So *Republic*, 544c.

¹¹ (1) Trái với luận điểm của tôi rằng Plato, giống nhiều nhà xã hội học hiện đại kể từ Comte, thử phác hoạ các giai đoạn diễn hình của sự phát triển xã hội, hầu hết phê phán coi câu chuyện của Plato chỉ như một trình bày hơi kịch tính của một sự phân loại thuần tuý logic của các hiện pháp. Song điều này không chỉ mâu thuẫn với cái Plato nói (so ct. của Adam cho *Rep.*, 544c19, *op. cit.*, vol. II, 199), mà nó cũng chống lại toàn bộ tinh thần logic của Plato, theo đó bản chất [essence] của một sự vật phải được hiểu bằng bản chất [nature] gốc của nó, tức là bằng gốc lịch sử của nó. Và chúng ta không được quên là ông dùng cùng từ, ‘genus: giống’, để có ý nói một lớp theo nghĩa logic và một loài theo nghĩa sinh học. ‘Genus’ logic vẫn đồng nhất với ‘loài’, theo nghĩa về ‘con của cùng cha mẹ’. (Với điều này, so các ct. 15-20 ở chương 3, và văn bản, cũng như các ct. 23-24 ở chương 5, và văn bản, nơi phương trình *bản chất* = *nguồn gốc* = *loài* được thảo luận). Do đó, có mọi lí do để coi cái Plato nói theo giá trị danh nghĩa của nó; vì cho dù Adam đã đúng khi ông nói (*loc. cit.*) là Plato định cho một ‘trật tự logic’, trật tự này đối với ông đồng thời là trật tự của sự phát triển lịch sử diễn hình. Nhận xét của Adam (*loc. cit.*) rằng ‘trật tự được xác định chủ yếu bởi các cân nhắc tâm lí chứ không phải lịch sử’, tôi tin, quay ra chống ông ta. Vì bản thân ông chỉ ra (thí dụ, *op. cit.*, vol. II, 195, ct. cho 543a, ff.) rằng Plato ‘giữ lại từ đầu đến cuối .. sự tương tự giữa Linh hồn và Thành phố’. Theo lí thuyết chính trị về linh hồn của Plato (sẽ được thảo luận ở chương tiếp),

lịch sử tâm lí phải chạy song song với lịch sử xã hội, và sự đối lập được cho là giữa các cân nhắc tâm lí và lịch sử biến mất, đổi thành một lí lẽ ủng hộ diễn giải của chúng ta.

(2) Có thể đưa ra cùng trả lời chính xác như thế nếu ai đó lí lẽ rằng trật tự hiến pháp của Plato, về cơ bản, không phải là một trật tự logic mà mang tính đạo đức; vì trật tự đạo đức (và cả trật tự thẩm mĩ nữa), trong triết học của Plato, là không thể phân biệt được khỏi trật tự lịch sử. Trong mối quan hệ này có thể nhận xét rằng quan điểm lịch sử chủ nghĩa này tạo cho Plato một hậu trường cho chủ nghĩa hạnh phúc của Socrates, tức là cho lí thuyết rằng cái tốt và hạnh phúc là y hệt nhau. Lí thuyết này được phát triển, trong *Republic* (so đặc biệt 580b), ở dạng học thuyết cho rằng tính tốt và hạnh phúc, hay tính xấu và bất hạnh, là cân xứng; và chúng phải thế, nếu độ tốt cũng như độ hạnh phúc của một người được đo bằng mức độ trong đó anh ta giống bản chất được ban phước ban đầu của chúng ta - Ý niệm hoàn hảo về con người. (Sự thực rằng lí thuyết của Plato, ở điểm này, dẫn đến một sự biện minh lí thuyết cho một học thuyết Socratic hiển nhiên nghịch lí có thể đã giúp Plato đề thuyết phục bản thân ông rằng ông đã chỉ trình bày chi tiết tin điều Socratic thật; xem văn bản cho các ct. 56/57 ở chương 10).

(3) Rousseau tiếp quản phân loại các thể chế của Plato (*Social Contract*, Quyển II, ch. VII, Q.III, ch. III ff., so cả ch. X). Tuy vậy, dường như ông không bị Plato ảnh hưởng trực tiếp khi ông hồi sinh Ý niệm Platonic về một xã hội nguyên thủy (so, tuy vậy, các ct. 1 ở chương 6 và 14 ở chương 9); mà một kết quả trực tiếp của sự Phục hưng Platonic ở Italy đã là *Arcadia* có ảnh hưởng nhất của Sanazzaro, với sự phục hồi ý tưởng của Plato về xã hội nguyên thủy có phước lành của những người chặn cừ Hy Lạp (Dorian) trên đồi. (Về ý tưởng này của Plato, so văn bản cho ct. 32 ở chương này). Như thể *Chủ nghĩa Lãng mạn* (so cả chương 9) quả thực về mặt lịch sử là con của chủ nghĩa Plato.

(4) Chủ nghĩa lịch sử hiện đại của Comte và Mill, và của Hegel và Marx, bị ảnh hưởng đến đâu bởi chủ nghĩa lịch sử hữu thần của *New Science* của Giambattista Vico (1725) là rất khó nói: bản thân Vico rõ ràng bị ảnh hưởng bởi Plato, cũng như bởi *De Civitate Dei* của St. Augustine và *Discourses on Livy* của Machiavelli. Giống Plato (so ch. 5), Vico đồng nhất ‘bản chất’ của một sự vật với ‘nguồn gốc’ của nó (so *Opere*, xuất bản lần 2 của Ferrari, 1852-54, vol. V, p. 99); và ông tin là mọi quốc gia phải trải qua cùng trình trình phát triển, theo một qui luật phổ quát. ‘Các quốc gia’ của ông (như của Hegel) như thế có thể nói là một trong các liên kết giữa ‘Các thành phố’ của Plato và ‘Các nền văn minh’ của Toynbee.

¹² *Republic*, 549c/d; các trích dẫn tiếp *op. cit.*, 550d-e, và muộn hơn, *op. cit.*, 551a/b.

¹³ So *op. cit.*, 556e. (Đoạn này phải được so với Thucydides, III, 82-4, được trích ở chương 10, văn bản cho ct. 12). Trích dẫn tiếp là *op. cit.*, 557a.

¹⁴ Về chương trình dân chủ của Pericles, xem văn bản cho ct. 31, chương 10, ct. 17 ở chương 6, và ct. 34 ở chương 10.

¹⁵ Adam, ở lần xuất bản *The Republic of Plato* của ông, vol. II, 240, ct. cho 559d22. (Chữ nghiêng ở trích dẫn thứ hai là của tôi). Adam thú nhận là ‘bức tranh rõ ràng hơi phóng đại’; song ông để lại ít nghi ngờ rằng ông nghĩ, cơ bản, nó ‘luôn luôn’ đúng.

¹⁶ Adam, *loc. cit.*

¹⁷ Trích dẫn này từ *Republic*, 560d (về trích dẫn này và cái tiếp, so bản dịch của Lindsay); hai trích dẫn tiếp là từ *Rep.*, 563 a-b, và d. (Xem cả ct. của Adam cho 563 d25). Quan trọng là Plato kêu gọi ở đây định chế tài sản tư nhân, bị tấn công gay gắt ở các phần khác của *Rep.*, cứ như nó là một nguyên lí không bị bác bỏ về công lí. Có vẻ là khi tài sản mua là một nô lệ, một sự cầu khẩn đến quyền hợp pháp của người mua là đủ.

Một tấn công khác lên nền dân chủ là ‘nó giẫm đạp dưới chân’ nguyên tắc giáo dục rằng ‘không ai có thể lớn lên thành một người tốt trừ phi các năm sớm nhất của nó được trao cho các trò chơi cao quý’. (*Rep.*, 558b; xem bản dịch của Lindsay; so ct. 68 ở chương 10). Xem cả các tấn công lên chủ nghĩa bình đẳng được trích ở ct. 14 ở ch. 6.

* Về thái độ của Socrates đối với bầu bạn trẻ của ông xem hầu hết các đối thoại sớm hơn, nhưng cả *Phaedo*, nơi ‘dáng bộ dễ thương, tử tế, và tôn trọng trong đó ông lắng nghe phê phán của người trẻ’ của Socrates được mô tả. Về thái độ tương phản của Plato, xem văn bản cho các ct. 19-21 ở ch. 7; xem cả các bài giảng tuyệt vời bởi H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy* (1945), đặc biệt p. 70 và 79 (về *Parmenides* 135c-d), và so các ct. 18-21 ở chương 7, và văn bản.*

¹⁸ Sự nô lệ (xem ct. trước) và phong trào Athenian chống lại nó sẽ được thảo luận thêm ở các chương 5 (ct. 13 và văn bản), 10, và 11; xem cả ct. 29 ở chương này. Giống Plato, Aristotle (thí dụ ở *Pol.* 1313b11, 1319b20; và *Constitution of Athens* của ông, 59, 5) chứng nhận tính rộng lượng của Athens đối với các nô lệ; và Pseudo-[Giả]Xenophon cũng thế (so *Const. of Athens*, I, 10 f., của ông).

¹⁹ So *Republic*, 577a, f.; xem ct. của Adam cho 577a và b12 (*op. cit.*, vol. II, 332 f.). Xem bây giờ cả *Phụ lục III* (Trả lời một nhà phê bình), dưới đây, đặc biệt pp. 330 f.

²⁰ *Republic*, 566e; so ct. 63 ở chương 10.

²¹ So *Statesman (Politicus)*, 301c/d. Mặc dù Plato phân biệt sáu loại nhà nước mất phẩm chất, ông không đưa ra thuật ngữ mới nào; ‘nền quân chủ’ (hay ‘vương triều’) và ‘chế độ quý tộc’ được dùng ở *Republic* (445d) cho bản thân nhà nước tốt nhất, và không cho các dạng tương đối tốt nhất của các nhà nước giảm phẩm chất, như ở *Statesman*.

²² So *Republic*, 544d.

²³ So *Statesman*, 297c/d: ‘Nếu chính thể tôi nhắc tới là bản gốc thật duy nhất, thì các chính thể khác (‘chỉ là các bản sao của cái này’; so 297b/c) ‘phải dùng các luật của nó, và ghi chúng lại; và đây là cách duy nhất theo đó chúng có thể được duy trì’. (So ct. 3 ở ch. này, và ct. 18 ở ch. 7). ‘Và bất cứ sự vi phạm nào về các luật phải bị trừng phạt với tội chết, và với các trừng phạt nghiêm khắc nhất; và điều này là rất tốt và công bằng, tuy, tất nhiên, chỉ là thứ tốt thứ nhì’. (Về nguồn gốc của luật, so ct. 32 (1, a) ở ch. này, và ct. 17 (2) ở ch. 3). Và ở 300e/301a, f., chúng ta đọc thấy: ‘Sự gần đúng sát nhất các hình thức thấp hơn này của chính thể đến chính thể thật .. là tuân theo các luật thành văn này và các tập quán ... Khi những người giàu cai trị và bắt chước Hình thức thật, thì chính thể được gọi là chế độ quý tộc; và khi chúng không lưu ý đến các luật (cổ) là chế độ đầu sỏ’, v.v. Quan trọng để lưu ý là không phải sự hợp pháp hay sự phi pháp một cách trừu tượng, mà là sự duy trì các thể chế cổ của nhà nước gốc hay hoàn hảo, là tiêu chuẩn của sự phân loại. (Điều này trái ngược với *Politics* của Aristotle, 1292a, nơi sự phân biệt chính là liệu ‘luật là tối cao’, hay, thí dụ, *thường dân*).

²⁴ Đoạn, *Laws*, 709e-714a, chứa vài ám chỉ đến *Statesman*; thí dụ, 710d-e, đưa ra, theo Herodotus III, 80-82, *số các nhà cai trị* như nguyên tắc phân loại; đánh số các hình thức chính thể ở 712c và d; và 713b, ff., tức là huyền thoại về nhà nước hoàn hảo thời Cronos, ‘mà các nhà nước tốt nhất hiện nay của chúng ta là các sự bất chước’. Vì các ám chỉ này, tôi ít nghi ngờ là Plato muốn lí thuyết của ông về sự thích hợp của nền chuyên chế cho các thí nghiệm Không tưởng phải được hiểu như một loại của sự tiếp tục câu chuyện của *Statesman* (và như thế cả của *Republic*). – Các trích dẫn ở đoạn văn này là từ *Laws*, 709e, và 710c/d; ‘nhận xét từ *Laws* được trích ở trên’ là 797d, được trích ở văn bản cho ct. 3, ở ch. này. (Tôi đồng ý với chú thích của E. B. England cho đoạn này, trong lần xuất bản *The Laws of Plato* của ông, 1921, vol. II, 258, rằng ‘*thay*

đổi là có hại cho năng lực .. của bất cứ cái gì', và vì thế cho cả năng lực của cái xấu; song tôi không đồng ý với ông 'rằng thay đổi từ xấu', tức là thành tốt, là quá hiển nhiên để được nhắc đến như một ngoại lệ; nó *không* hiển nhiên nhìn từ quan điểm của học thuyết của Plato về bản chất xấu của thay đổi. Xem cả văn bản cho chú thích).

²⁵ So *Laws*, 676b/c (so 676a được trích ở văn bản cho ct. 6). Bất chấp học thuyết của Plato rằng 'thay đổi là có hại' (so cuối ct. trước), E. B. England diễn giải các đoạn này về thay đổi và cách mạng bằng cho chúng một ý nghĩa lạc quan hay tiến bộ. Ông gọi ý đối tượng nghiên cứu của Plato là cái 'ta có thể gọi' "là bí mật của sức sống chính trị". (So *op. cit.*, vol. I, 344). Và ông diễn giải đoạn này về tìm nguyên nhân thật của thay đổi (có hại) như đối xử với một sự tìm kiếm 'nguyên nhân và bản chất của *sự phát triển thật* của một nhà nước, tức là của *sự tiến bộ của nó tới sự hoàn thiện*'. (Ông nhấn mạnh; so vol. I, 345). Diễn giải này không thể là đúng, vì đoạn này là một dẫn nhập tới chuyện về suy đồi chính trị; song nó chứng tỏ xu hướng lí tưởng hoá Plato và giới thiệu ông như người theo thuyết tiến bộ làm mờ quáng nhiều đến thế nào ngay cả nhà phê bình xuất sắc như vậy đối với sự khám phá riêng của ông, cụ thể là, Plato tin thay đổi là có hại.

²⁶ So *Republic*, 545d (xem cả đoạn tương tự 465b). Trích dẫn là từ *Laws*, 683e. (Adam ở lần xuất bản *Republic* của ông, vol. II, 203, ct. cho 545d21, dẫn chiếu đến đoạn này ở *Laws*). England, ở lần xuất bản *Laws* của ông, vol. I, 360 f., ct. cho 683e5, nhắc tới *Republic*, 609a, nhưng cả 545d lẫn 465b thì không, và cho rằng dẫn chiếu là 'tới một thảo luận *trước*, hay thảo luận được ghi trong một đối thoại đã mất'. Tôi không thấy vì sao Plato không ám chỉ đến *Republic*, bằng dùng hư cấu rằng vài trong các chủ đề của nó được thảo luận bởi các người đối thoại có mặt. Như Cornford nói, trong nhóm cuối của các đối thoại của Plato 'không có động cơ nào để duy trì ảo tưởng là các đối thoại thực sự xảy ra'; và ông cũng đúng khi nói là Plato 'không là nô lệ của các hư cấu của ông'. (So Cornford, *Plato's Cosmology*, p. 5 và 4). Qui luật cách mạng của Plato được V. Pareto tái phát hiện mà không có chỉ dẫn đến Plato; so *Treaties on General Sociology* của ông, §§ 2054, 2057, 2058. (Ở cuối § 2055, cũng có một lí thuyết về làm ngưng lịch sử). Rousseau cũng tái phát hiện qui luật. (*Social Contract*, Q. III, ch. X).

²⁷ (1) Đáng lưu ý là các nét tiêu biểu phi-lịch sử cổ ý của nhà nước tốt nhất, đặc biệt sự cai trị của các triết gia, không được Plato nhắc đến trong tóm tắt ở đầu *Timaeus*, và rằng ở Quyển VIII của *Republic* ông cho là các nhà cai trị của nhà nước tốt nhất không sánh về thuyết thần bí số Pythagorean; so *Republic*, 564c/d, nơi các nhà cai trị được nói là dốt nát về các vấn đề này. (So cả nhận xét, *Rep.*, 543d/544a, theo đó nhà nước tốt nhất của Quyển VIII vẫn có thể bị vượt, cụ thể, như Adam nói, bởi thành phố của Quyển V-VII – thành phố lí tưởng trên thiên đường).

Trong cuốn *Plato's Cosmology* của mình, pp. 6 ff., Cornford dựng lại các điểm chính và nội dung của tác phẩm ba bộ chưa hoàn tất của Plato, *Timaeus-Critias-Hermocrates*, và cho thấy chúng liên quan thế nào đến các phần lịch sử của *Laws* (Quyển III). Việc dựng lại này, tôi nghĩ, là sự chứng thực có giá trị cho lí thuyết của tôi rằng cái nhìn của Plato về thế giới cơ bản mang tính lịch sử, và rằng mối quan tâm của ông về 'nó được sinh ra thế nào' (và nó suy tàn ra sao) nối kết với lí thuyết của ông về các Ý niệm, và quả thực dựa vào nó. Song nếu đúng thế, thì không có lí do vì sao ta phải cho rằng các cuốn sau của *Republic* 'lại bắt đầu từ câu hỏi nó' (tức là thành phố) 'có thể được thực hiện ra sao trong tương lai và phác hoạ sự sa sút khả dĩ của nó qua các dạng thấp hơn của chính trị' (Cornford, *op. cit.*, 6; tôi nhấn mạnh); thay vào đó chúng ta phải coi các Quyển VIII và IX của *Republic*, vì sự tương đương sát của chúng với Quyển III của *Laws*, như phác hoạ lịch sử giản lược về sự sa sút thực sự của thành phố lí tưởng của

quá khứ, và như một giải thích về nguồn gốc của các nhà nước hiện tồn, tương tự như nhiệm vụ lớn hơn do bản thân Plato đề ra ở *Timaeus*, ở bộ ba thống nhất, và ở *Laws*.

(2) Liên quan đến nhận xét của tôi, muộn hơn ở đoạn văn, rằng Plato ‘chắc biết là ông không có tư liệu cần thiết’, xem thí dụ *Laws*, 683d, và ct. của England cho 683d2.

(3) Với nhận xét của tôi, dưới nữa trong đoạn văn, rằng Plato công nhận các xã hội Cretan và Spartan như các hình thức được hoá đá hay ngưng (và với nhận xét ở đoạn văn tiếp rằng nhà nước tốt nhất của Plato không chỉ là một nhà nước giai cấp mà là *nhà nước đẳng cấp*) có thể đưa thêm như sau. (So cả ct. 2 ở ch. này và ct. 24 ở ch. 10).

Trong *Laws*, 797d (ở đoạn mở đầu cho ‘lời tuyên bố quan trọng’ như England gọi nó, được trích ở văn bản cho ct. 3 ở ch. này), Plato làm rõ hoàn toàn rằng những người đối thoại Cretan và Spartan của ông biết về tính chất ‘ngưng lại’ của các thể chế xã hội của họ; Clenias, người đối thoại Cretan, nhấn mạnh rằng ông khát khao nghe bất cứ sự biện hộ nào về tính chất cổ xưa của một nhà nước. Muộn hơn một chút (799a), và trong cùng ngữ cảnh, đưa ra một sự dẫn chiếu trực tiếp đến phương pháp Ai cập để làm ngưng sự phát triển của các thể chế; rõ ràng là một dấu hiệu rằng Plato nhận ra một xu hướng ở Crete và Sparta tương tự như của Ai Cập, cụ thể là, để làm ngưng mọi thay đổi xã hội.

Trong ngữ cảnh này, một đoạn từ *Timaeus* (xem đặc biệt 24a-b) có vẻ quan trọng. Ở đoạn này, Plato thử chứng tỏ (a) là một sự phân chia giai cấp rất giống cái của *Republic* đã được thiết lập tại Athens ở giai đoạn rất xưa của phát triển tiền sử, và (b) rằng các thể chế này rất thân thuộc với hệ thống đẳng cấp của Ai cập (mà các thể chế đẳng cấp bị ngưng của nó ông cho là bắt nguồn từ nhà nước Athenian cổ xưa của ông). Như vậy bản thân Plato bằng ẩn ý thừa nhận là nhà nước cổ và hoàn hảo lí tưởng của *Republic* là một nhà nước đẳng cấp. Lí thú là Crantor, nhà bình luận đầu tiên của *Timaeus*, kể lại, chỉ hai thế hệ sau Plato, rằng Plato đã bị lên án vì rời bỏ truyền thống Athenian, và vì trở thành môn đồ của những người Ai cập. (So Gomperz, *Greek Thinkers*, Germ. ed., II, 476). Crantor ám chỉ có lẽ đến *Busiris* của Isocrates, 8, được trích ở ct. 3 ở ch. 13.

Về vấn đề của các đẳng cấp trong *Republic*, xem thêm các ct. 31 và 32 (1, d) ở ch. này, ct. 40 ở ch. 6, và các ct. 11-14 ở ch. 8. A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, pp. 269 f., kịch liệt phản đối quan điểm rằng Plato ủng hộ một nhà nước đẳng cấp.

²⁸ So *Republic*, 416a. Vấn đề được xem xét đầy đủ hơn ở chương này, văn bản cho ct. 35. (Về vấn đề đẳng cấp, nói tới ở đoạn văn tiếp, xem các ct. 27 (3) và 31 ở ch. này).

²⁹ Về lời khuyên của Plato chống việc lập pháp cho người dân thường với ‘sự tranh chấp thị trường thô tục’ của họ, v.v., xem *Republic*, 425b-427a/b; đặc biệt 425d-e và 427a. Các đoạn này, tất nhiên, tấn công nền dân chủ Athens, và mọi sự lập pháp ‘từng phần’ theo nghĩa của chương 9. *Rằng điều này cũng được Cornford, *The Republic of Plato* (1941) thấy; vì ông viết, trong một chú thích cho đoạn trong đó Plato kiến nghị kĩ thuật Không tưởng (là *Republic* 500d, f., kiến nghị ‘làm sạch bức vải vẽ’ và chủ nghĩa cấp tiến lãng mạn; so ct. 12 ở chương 9 và văn bản): ‘Tương phản sự chấp vá từng phần ở cái cách bị chế nhạo ở 425e ...’. Cornford có vẻ không thích các cái cách từng phần, và ông có vẻ thích các phương pháp của Plato hơn; nhưng diễn giải của ông và của tôi về các ý định của Plato dường như trùng nhau.*

Bôn trích dẫn thêm ở dưới trong đoạn văn này là từ *Republic*, 371d/e; 463a-b (‘những người cổ vũ’ và ‘các ông chủ’); 549a; và 471b/c. Các bình luận của Adam (*op. cit.*, vol. I, 97, chú thích cho 371e32): ‘Plato không cho phép lao động nô lệ trong thành phố của ông, có lẽ trừ phi là bản thân những người man rợ’. Tôi đồng ý rằng ở *Republic*, (469b-470c) Plato phản đối sự nô dịch hoá các tù nhân chiến tranh Hy Lạp; song ông tiếp tục (ở 471b-c) khuyến khích những người Hy Lạp, và đặc biệt các công dân của thành phố

tốt nhất của ông, nô dịch hoá những người man rợ. (Đây có vẻ cũng là ý kiến của Tarn; so ct. 13 (2) ở chương 15). Và Plato tấn công dữ dội phong trào Athenian chống nô lệ, và cổ đòi quyền tài sản khi tài sản là một nô lệ (so văn bản cho các ct. 17 và 18 ở chương này). Như điều này cũng được chứng tỏ bởi trích dẫn thứ ba (từ *Rep.*, 548e/549a) ở đoạn văn mà chú thích được gắn vào, ông đã *không* xoá bỏ cảnh nô lệ trong thành phố tốt nhất của mình. (Xem cả *Rep.*, 590c/d, nơi ông bảo vệ đòi hỏi rằng thường dân thô lỗ phải là nô lệ cho người tốt nhất). A. E. Taylor vì thế sai khi hai lần khẳng định (trong *Plato*, 1908 và 1914 của ông, pp. 197 và 198) là Plato ngụ ý ‘rằng không có giai cấp nô lệ trong cộng đồng’. Về các quan điểm tương tự trong *Plato: The Man and His Work* (1926) của Taylor, so cuối của ct. 27 ở chương này.

Đề cập về nô lệ trong *Statesman* của Plato, tôi nghĩ, rọi nhiều ánh sáng lên thái độ của ông trong *Republic*. Vì ở đây cũng vậy, ông không nói nhiều về nô lệ, mặc dù ông giả sử rõ ràng là có các nô lệ ở nhà nước của ông (Xem nhận xét đặc trưng của ông, 289b/c, rằng ‘mọi tài sản về các thú vật đã thuần hoá, trừ các nô lệ’ đã được thảo luận rồi; và một nhận xét đặc trưng tương tự, 309a, rằng vương nghiệp thật sự ‘biến những người đắm mình trong ngu muội và địa vị thấp hèn thành nô lệ’. Lí do vì sao Plato không nói rất nhiều về nô lệ là khá rõ từ 289c, ff., đặc biệt từ 289d/e. Ông không thấy một sự phân biệt lớn giữa ‘các nô lệ và những người đầy tớ khác’, như những người lao động, người giao hàng, các nhà buôn (tức là tất cả những kẻ ‘máy móc’ chuyên kiếm tiền; so ct. 4 ở chương 11); các nô lệ được phân biệt với những kẻ khác chỉ như ‘các đầy tớ kiếm được bằng cách mua’. Nói cách khác, ông là rất cao trên những người xuất thân tầm thường đến mức hầu như không bỏ để ông áy náy về những sự khác biệt tế nhị. Tất cả điều này là rất giống *Republic*, chỉ rõ ràng hơn một chút. (Xem cả ct. 57 (2) ở chương 8).

Về đối xử với cảnh nô lệ trong *Laws*, xem đặc biệt G. R. Morrow, ‘Plato and Greek Slavery’ (*Mind*, N. S., vol. 48, 186-201; xem cả p. 402), một bài báo cho một tổng quan xuất sắc và phê phán về đề tài, và đến một kết luận rất công bằng, mặc dù tác giả, theo tôi, vẫn thiên vị một chút có lợi cho Plato. (Bài báo không nhấn mạnh đủ sự thực rằng thời Plato đã có một phong trào chống nô lệ khá tiên tiến; so ct. 13 ở chương 5).

³⁰ Trích dẫn là từ tóm tắt *Republic* của Plato trong *Timaeus* (18c/d). Với nhận xét về thiếu cái mới của cộng đồng gợi ý của đàn bà và trẻ con, so lần xuất bản của Adam *The Republic of Plato*, vol. I, p. 292 (ct. cho 457b, ff.) và p. 308 (ct. cho 463c17), cũng như pp. 345-55, đặc biệt 354; với yếu tố Pythagorean trong chủ nghĩa cộng sản của Plato, so *op. cit.*, p. 199, ct. cho 416d22. (Về các kim loại quý, xem ct. 24 ở chương 10. Về các kim loại thường, xem ct. 34 ở chương 6; và về các nguyên lí cộng sản chủ nghĩa ở Plato và những người kế tục ông, xem ct. 29 (2) ở chương 5, và các đoạn được nhắc tới ở đó).

³¹ Đoạn trích là từ *Republic*, 434b/c. Về đòi hỏi một nhà nước đẳng cấp, Plato dẫn đo một thời gian dài. Điều này là khá tách bạch khỏi ‘lời nói đầu dài dòng’ cho đoạn được bàn đến (sẽ được thảo luận ở chương 6; so các ct. 24 và 40 ở chương đó); vì khi lần đầu nói về các vấn đề này, ở 415a, ff., ông nói cứ như sự nổi từ một giai cấp thấp lên một giai cấp cao được cho phép, với điều kiện là ở các giai cấp thấp ‘trẻ con được sinh ra với một hỗn hợp của vàng và bạc’ (415c), tức là của máu và đức hạnh của giai cấp trên. Nhưng ở 434b-d, và, thậm chí rõ hơn, ở 547a, sự cho phép này, thực ra, bị rút lại; và ở 547a *bất cứ* hỗn hợp nào của các kim loại bị tuyên bố là ô uế, phải là tai hoạ đối với nhà nước. Xem cả văn bản cho các ct. 11-14 ở chương 8 (và ct. 27 (3) ở chương này).

³² So *Statesman*, 271e. Các đoạn trong *Laws* về những người chặn cừu du cư nguyên thủy và các tộc trưởng của họ là 677e-680e. Đoạn được trích là *Laws*, 680e. Đoạn trích tiếp là từ Huyền thoại về Người sinh ra từ Đất, *Republic*, 415d/e. Trích dẫn kết thúc của

đoạn văn là từ *Republic*, 440d. – Có thể cần đưa thêm vài bình luận về các nhận xét nhất định trong đoạn văn mà chú thích này được gắn vào.

(1) Được nói rõ trong văn bản là không được giải thích rất rõ ‘việc định cư’ xảy ra thế nào. Cả ở *Laws* và ở *Republic* đầu tiên chúng ta nghe (xem (a) và (b) dưới đây) về một loại thoả ước hay khế ước xã hội (về khế ước xã hội, so ct. 29 ở ch. 5 và các ct. 43-54 ở ch. 6, và văn bản), và muộn hơn (xem (b) và (c) dưới đây) về sự chinh phục mạnh mẽ.

(a) Trong *Laws*, các bộ lạc chặn cừu khác nhau định cư trên các bình nguyên sau khi đã hợp lại với nhau để tạo ra các toán thù địch lớn hơn mà luật của nó đạt tới bởi một thoả ước hay khế ước, do các quan toà được ban vương quyền làm ra (681b và c/d; về nguồn gốc của luật được mô tả ở 681b, so ct. 17 (2) ở chương 3). Song bây giờ Plato trở nên lảng tránh. Thay cho mô tả các toán này định cư ra sao ở Hy Lạp, và các thành phố Hy Lạp được thành lập thế nào, Plato chuyển sang câu chuyện của Homer về thành lập Troy, và chiến tranh Trojan. Từ đó, Plato nói, những người Achaean quay trở lại lấy tên của những người Dorian, và ‘phần còn lại của câu chuyện là .. phần của lịch sử Lacedaemonian’ (682e/683a). Cho đến đây ta không nghe gì về cách định cư này, và tiếp theo ngay là một sự lạc đề nữa (bản thân Plato nói về ‘mạch quanh co của lí lẽ’) cho đến khi ta nhận được ‘ám chỉ’ cuối cùng (ở 683c/d) được nhắc ở văn bản; xem (b).

(b) Phát biểu ở văn bản là ta nhận một ám chỉ rằng ‘định cư’ Dorian ở Peloponnese thực ra là một cuộc xâm chiếm dữ dội, dẫn chiếu đến *Laws* (683c/d), nơi Plato giới thiệu cái thực ra là các nhận xét lịch sử đầu tiên của ông về Sparta. Ông nói rằng ông bắt đầu ở thời điểm khi toàn bộ Peloponnese bị những người Dorian ‘chinh phục’. Trong *Menexenus*, mà tính xác thực của nó khó có thể bị nghi ngờ; so ct. 35 ở chương 10) ở 245c có một ám chỉ đến sự thực rằng những người Peloponnesian là ‘những người nhập cư từ nước ngoài’ (như Grote diễn tả: so *Plato* của ông, III, p. 5).

(c) Trong *Republic* (369b) thành phố được những người lao động thành lập với tầm nhìn về các lợi thế của phân công lao động và hợp tác, phù hợp với lí thuyết khế ước.

(d) Nhưng muộn hơn (ở *Rep.*, 415d/e; xem trích dẫn trong văn bản, ở đoạn văn này) ta nhận được một mô tả về xâm lấn chiến thắng của giai cấp chiến binh có nguồn gốc hơi bí ẩn – ‘người sinh ra từ đất’. Đoạn quyết định của diễn tả này nói rằng người sinh ra từ đất phải nhìn quanh để tìm chỗ phù hợp nhất cho nơi hạ trại của họ (nguyên văn) ‘để giữ lại những người ở bên trong’, tức là để kìm những người đã sống trong thành phố lại, tức là *giữ lại dân cư*.

(e) Trong *Statesman* (271a, f.) những ‘người sinh ra từ đất’ này được đồng nhất với những người chặn cừu du mục rất sớm của thời kì trước-định cư. So cả ám chỉ đến châu bản địa trong *Symposium*, 191b; so ct. 6 (4) ở ch. 3, và 11 (2) ở ch. 8.

(f) Tóm lại, dường như Plato đã có ý tưởng khá rõ ràng về sự xâm chiếm Dorian, mà ông thích, vì các lí do hiển nhiên, che dấu trong bí ẩn. Cũng dường như là có một truyền thống rằng các đám thù địch xâm lấn có dòng dõi du cư.

(2) Với nhận xét muộn hơn trong văn bản ở đoạn văn này về ‘nhấn mạnh liên tục’ của Plato đến sự thực rằng *cai trị là chặn đất*, so, thí dụ, đoạn tiếp theo: *Republic*, 343b, nơi ý tưởng được giới thiệu; 345c, f., nơi ở dạng ví von về người chặn cừu giỏi, nó trở thành một trong các chủ đề trung tâm của nghiên cứu; 375a-376b, 404a, 440d, 451b-e, 459a-460c, và 466c-d (được trích ở ct. 30 ở ch. 5), nơi các phụ tá được ví như các chó chặn cừu và nơi sự phối giống và giáo dục của chúng được thảo luận một cách phù hợp; 416a, ff., nơi vấn đề về chó sói không có nhà nước và ở trong nhà nước được giới thiệu; so thêm *Statesman*, nơi ý tưởng được tiếp tục qua nhiều trang, đặc biệt 261d-276d. Liên quan đến *Laws*, tôi có thể dẫn chiếu đến đoạn (694e), nơi Plato nói về Cyrus mà ông đã

kiếm được cho các con mình ‘gia súc và cừu và nhiều bầy người và các thú vật khác’. (So cả *Laws*, 735, và *Theaet.*, 174d).

(3) Với tất cả điều này, so cả A. J. Toynbee, *A Study of History*, đặc biệt Vol. III, p. 32 (ct. 1), nơi A. H. Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire*, v.v., được trích dẫn, 33 (ct. 2), 5-100; xem đặc biệt nhận xét của ông về dân du cư xâm chiếm (p. 22) những người ‘có quan hệ với .. đàn ông’, và về ‘các con chó người giữ nhà’ của Plato (p. 94, ct. 2). Tôi được các ý tưởng lỗi lạc của Toynbee gây nhiều hào hứng và được nhiều nhận xét của ông khích lệ nhiều, mà tôi coi như làm vững thêm các diễn giải của tôi, và tôi càng có thể đánh giá cao khi các giả thiết cơ bản của Toynbee và của tôi càng không thống nhất với nhau. Tôi cũng hàm ơn Toynbee một số thuật ngữ được dùng trong văn bản của tôi, đặc biệt ‘gia súc người’, ‘đàn người’, và ‘chó người giữ nhà’.

Study of History của Toynbee, từ quan điểm của tôi, là một hình mẫu của cái tôi gọi là chủ nghĩa lịch sử; tôi không cần nói nhiều hơn để biểu lộ sự bất đồng cơ bản của tôi với nó; và một số điểm bất đồng đặc biệt sẽ được thảo luận ở các chỗ khác nhau (so các ct. 43 và 45 (2) ở ch. này, ct. 7 và 8 ở ch. 10, và ch. 24; cả phê phán Toynbee của tôi ở ch. 24, và ở *Sự khốn cùng của Chủ nghĩa lịch sử*, p. 110 ff.). Nhưng nó chứa nhiều ý tưởng lí thú và gây hứng thú. Về Plato, Toynbee nhấn mạnh một số điểm mà tôi có thể theo ông, đặc biệt là nhà nước tốt nhất của Plato được gây cảm hứng bởi sự trải nghiệm của ông về các cuộc cách mạng xã hội và bởi ý muốn của ông để làm ngưng mọi thay đổi, và rằng nó là một loại của Sparta bị ngưng lại (bản thân nó cũng bị ngưng). Bất chấp các điểm thống nhất này, thậm chí có sự bất đồng cơ bản trong diễn giải về Plato giữa các quan điểm của Toynbee và của riêng tôi. Toynbee coi nhà nước tốt nhất của Plato như một Không tưởng (phản động) điển hình, trong khi tôi diễn giải phần lớn nó, trong mối quan hệ với cái tôi coi là lí thuyết tổng quát của Plato về thay đổi, như một nỗ lực để xây dựng lại một dạng nguyên thủy của xã hội. Tôi cũng không nghĩ rằng Toynbee sẽ đồng ý với diễn giải của tôi về câu chuyện của Plato về giai đoạn trước định cư, và về bản thân sự định cư, được phác hoạ ở chú thích này và trong văn bản; vì Toynbee nói (*op. cit.*, vol. III, 80) là ‘xã hội Spartan không có nguồn gốc du cư’. Toynbee nhấn mạnh mạnh mẽ (*op. cit.*, III, 50 ff.) tính chất lạc hậu của xã hội Sparta, mà, ông nói, bị ngưng ở sự phát triển của nó do một nỗ lực siêu nhân để giữ ‘súc vật người’ của họ lại. Song tôi nghĩ là sự nhấn mạnh này về tình hình lạc hậu của Sparta làm cho khó để hiểu các sự giống nhau giữa các thể chế của Sparta và Crete mà Plato thấy nổi bật đến vậy (*Rep.*, 544c; *Laws*, 683a). Tôi tin, các điều này có thể được giải thích chỉ như các hình thức bị ngưng của các thể chế bộ lạc rất cổ xưa, phải già hơn đáng kể nỗ lực của những người Spartan trong chiến tranh Cứu thế lần hai (khoảng 650-620 trước công nguyên; so Toynbee, *op. cit.*, III, 53). Vì các điều kiện tồn tại của các thể chế này ở hai địa điểm rất khác nhau đến mức, sự giống nhau của chúng là một lí lẽ mạnh mẽ ủng hộ việc chúng là nguyên thủy và chống lại giải thích bằng các yếu tố chỉ ảnh hưởng đến một trong hai nơi.

*Về các vấn đề của sự Định cư Dorian, xem cả R. Eisler trong *Caucasia*, vol. V, 1928, đặc biệt p. 113, ct. 84, nơi từ ‘Hellenes’ được dịch là ‘những người định cư’, và ‘Greeks’ là ‘những người nuôi gia súc’ -tức là những người gây giống gia súc hay du cư. Cũng tác giả đó đã chứng tỏ (*Orphisch-Dionisische Mysteriengedanken*, 1925, p. 58, ct. 2) rằng ý tưởng về Thần-Chăn cừu có nguồn gốc Orphic. Ở cùng chỗ, các con chó chăn cừu của Thần (*Domini Canes*) được nhắc đến.*

³³ Sự thực rằng giáo dục trong nhà nước của Plato là đặc quyền giai cấp đã bị một vài nhà giáo dục nhiệt tình, những người ghi công cho Plato với tư tưởng về làm cho giáo dục độc lập với các phương tiện tài chính, bỏ qua; họ không thấy rằng cái ác là đặc

quyền giai cấp theo nghĩa của từ, và rằng tương đối không quan trọng liệu đặc quyền này dựa vào sự có tiền hay vào bất cứ tiêu chuẩn nào khác mà theo đó tư cách thành viên của giai cấp được quyết định. So các ct. 12 và 13 ở chương 7, và văn bản. Về mang vũ khí, xem cả *Laws*, 753b.

³⁴ So *Republic*, 460c. (Xem cả ct. 31 ở ch. này). Về kiến nghị của Plato về tội giết trẻ con, xem Adam, *op. cit.*, vol. I, p. 299, ct. cho 460c18, và p. 357 ff. Dù cho Adam nhấn mạnh đúng là Plato ủng hộ việc giết trẻ con, và mặc dù ông loại bỏ như ‘không thích đáng’ mọi nỗ lực ‘để tha trắng Plato về thừa nhận’ một thói quen kinh khiếp như vậy, ông cố bào chữa cho Plato bằng chỉ ra rằng ‘thói quen đó đã thịnh hành rộng rãi ở Hy Lạp cổ’. Nhưng đã không thể ở Athens. Plato chọn từ đầu đến cuối để chuộng chủ nghĩa dã man và chủ nghĩa phân biệt chủng tộc Spartan hơn sự khai sáng của Athens của Pericles; và vì sự lựa chọn này ông phải chịu trách nhiệm. Về một giả thuyết giải thích tập quán Spartan, xem ct. 7 ở ch. 10 (và văn bản); xem cả các dẫn chiếu chéo ở đó.

Các trích dẫn muộn hơn trong đoạn văn này ủng hộ áp dụng các nguyên lý phối giống thú vật cho con người là từ *Republic*, 459b (so ct. 39 ở ch. 8, và văn bản); các trích dẫn về sự tương tự giữa chó và chiến binh, v.v., từ *Republic*, 404a; 375a; 376a/b; và 376b. Xem cả ct. 40 (2) ở ch. 5, và chú thích tiếp theo.

³⁵ Hai trích dẫn ở trước số chú thích cả hai là từ *Republic*, 375b. Trích dẫn tiếp theo là từ 416a (so ct. 28 ở chương này); các ct. còn lại là từ 375e. Vấn đề pha trộn các ‘bản chất’ đối lập (hay thậm chí các Hình thức; so các ct. 18-20 và 40 (2) ở ch. 5, và văn bản và ct. 39 ở ch. 8) là một trong các chủ đề ưa thích của Plato. (Trong *Statesman*, 283e, f., và muộn hơn trong Aristotle, nó hợp nhất thành học thuyết về trung dung).

³⁶ Các trích dẫn là từ *Republic*, 410c; 410d; 410e; 411e/412a và 412b.

³⁷ Trong *Laws* (680b ff.) bản thân Plato đề cập đến Crete với một chút mỉa mai bởi vì sự dốt nát man rợ của nó về văn học. Sự ngu dốt này mở rộng thậm chí ra cả Homer, người mà người đối thoại Cretan không biết, và về ông ta ông nói: ‘những người Cretan rất ít đọc các nhà thơ ngoại quốc’. (‘Nhưng họ được đọc ở Sparta’, người đối thoại Cretan đáp lại). Về sự ưa chuộng các tập quán Spartan của Plato, xem cả ct. 34 ở ch. 6, và văn bản cho ct. 30 ở chương này.

³⁸ Về quan điểm của Plato về sự đối xử của Sparta với gia súc người, xem ct. 29 ở ch. này, *Republic*, 548e/549a, nơi người theo chính thể hào hiệp (*timocratic*) được so sánh với Glaucon anh của Plato: ‘anh ta cứng cáp hơn’ (Glaucon) ‘và ít giỏi nhạc hơn’; tiếp tục của đoạn này được trích ở văn bản cho ct. 29. – Thucydides tường thuật (IV, 80) sự tàn sát xảo trá 2.000 nô lệ, các nô lệ giỏi nhất trong các nô lệ được chọn để giết bởi một lời hứa tự do. Hầu như chắc chắn là Plato biết kĩ Thucydides, và chúng ta có thể chắc chắn rằng ông đã có thêm nhiều nguồn thông tin trực tiếp hơn.

Về các quan điểm của Plato về sự đối xử buông lỏng với các nô lệ của Athens, xem ct. 18 ở chương này.

³⁹ Cần nhắc xu hướng kiên quyết chống-Athens và vì thế chống tự do của *Republic*, không khó mấy để giải thích vì sao nhiều nhà giáo dục đến như vậy lại nhiệt tình đến thế với các lý thuyết giáo dục của Plato. Tôi chỉ có thể thấy ba giải thích khả dĩ. Hoặc họ không hiểu *Republic*, bất chấp sự thù địch thẳng thừng nhất của nó với sự giáo dục văn học khi đó ở Athens; hoặc họ đơn giản được tăng bốc bởi sự nhấn mạnh khoa trương về quyền năng chính trị của giáo dục, hết như rất nhiều triết gia, và thậm chí một số nhạc sĩ, được tăng bốc (xem văn bản cho ct. 41); hoặc cả hai.

Cũng khó để thấy những người yêu nghệ thuật và văn học Hy Lạp có thể thấy niềm cổ vũ ở Plato, người, đặc biệt ở Quyển thứ Mười của *Republic*, đã phát động một cuộc

tấn công dữ dội nhất chống mọi nhà thơ và các diễn viên bi kịch, và đặc biệt chống lại Homer (và thậm chí Hesiod). Xem *Republic*, 600a, nơi Homer bị đặt dưới mức của một kĩ thuật viên hay một thợ cơ khí giỏi (người bị Plato khinh miệt là máy móc và sa đoạ; so *Rep.*, 495e và 590c, và ct. 4 ở ch. 11); *Republic*, 600c, nơi Homer bị đặt xuống dưới mức của các Sophist Protagoras và Prodicus (xem cả Gomperz, *Greek Thinkers*, Gernam ed., II, 401); và *Republic*, 605a/b, nơi các nhà thơ thẳng thừng bị cấm bước vào bất cứ thành phố được cai quản tốt nào.

Các biểu lộ rõ ràng này về thái độ của Plato, tuy vậy, thường bị các nhà bình chú lơ đi, những người, mặc khác, lại chăm chú vào các nhận xét giống như nhận xét mà Plato đưa ra khi chuẩn bị tấn công Homer ('.. dù cho lòng yêu và sự ngưỡng mộ Homer hầu như không cho phép tôi nói cái tôi phải nói'; *Rep.*, 595b). Adam bình luận về điều này (ct. cho 595b11) bằng cách nói là 'Plato nói với cảm nhận thật'; song tôi nghĩ là nhận xét của Plato chỉ minh hoạ một phương pháp được chấp nhận khá phổ biến ở *Republic*, cụ thể là, đưa ra nhân nhượng nào đó cho tình cảm của người đọc (so ch. 10, đặc biệt văn bản cho ct. 65) trước khi khởi động cuộc tấn công chính vào các tư tưởng nhân đạo.

⁴⁰ Về kiểm duyệt khắt khe nhắm tới kỉ luật giai cấp, xem *Republic*, 377e, ff., và đặc biệt 378c: 'Những người bảo vệ thành phố chúng ta phải coi việc dễ cãi nhau như tội nguy hại nhất'. Lí thú là Plato không tuyên bố nguyên lí chính trị này ngay lập tức, khi giới thiệu lí thuyết của ông về kiểm duyệt ở 376e, ff., mà đầu tiên ông nói chỉ về sự thật, cái đẹp, v.v. Kiểm duyệt được siết chặt thêm ở 595a, ff., đặc biệt 605a/b (xem ct. trước, và các ct. 18-22 ở ch. 7, và văn bản). Về vai trò kiểm duyệt trong *Laws*, xem 801c/d. Xem cả chú thích tiếp.

Về việc Plato hay quên nguyên lí của mình (*Rep.*, 410c-412b, xem ct. 36 ở ch. này) rằng nhạc phải tăng cường yếu tố hoà nhĩ ở con người đối lập với dữ tợn, xem đặc biệt 399a, f., nơi điệu nhạc cần phải không làm mềm yếu con người, mà phải 'hợp với những người chiến binh'. So cả ct. tiếp, (2). - Phải làm rõ là Plato đã không 'quên' một nguyên lí được công bố *trước*, mà chỉ quên nguyên lí mà thảo luận của ông sắp hướng đến.

⁴¹ (1) Về thái độ của Plato với âm nhạc, đặc biệt âm nhạc đích thực, xem, thí dụ, *Republic*, 397b, ff.; 398e, ff.; 400a, ff.; 410b, 424b, f., 546d. *Laws*, 657e, ff., 673a, 700b, ff., 798d, ff., 801d, ff., 802b, ff., 816c. Thái độ của ông, cơ bản, là phải 'cẩn thận với sự thay đổi một nhạc; điều này gây nguy hiểm cho mọi thứ' vì 'bất cứ thay đổi nào về phong cách âm nhạc luôn dẫn đến một sự thay đổi trong các thể chế quan trọng nhất của toàn quốc gia. Damon nói vậy, và tôi tin ông'. (*Rep.*, 424c). Plato, như thường lệ, theo tấm gương Spartan. Adam (*op. cit.*, vol. I, p. 216, ct. cho 424c20; tôi nhấn mạnh; so cả các dẫn chiếu của ông) nói rằng 'mối quan hệ giữa những thay đổi âm nhạc và chính trị .. được nhận ra ở khắp Hy Lạp, và đặc biệt ở Sparta, nơi .. cây đàn lyre của Timotheus đã bị tịch thu vì đã gắn thêm bốn dây đàn mới'. Rằng thủ tục của Sparta đã ảnh hưởng đến Plato là không thể nghi ngờ; sự thừa nhận phổ biến của nó ở khắp Hy Lạp, và đặc biệt ở Athens của Pericles, là hầu như không chắc. (So (2) của ct. này).

(2) Trong văn bản tôi đã gọi thái độ của Plato với âm nhạc (so đặc biệt *Rep.*, 389e, ff.) là mê tín và lạc hậu nếu so sánh với 'phê phán đương thời được khai sáng hơn'. Phê phán mà tôi nghĩ tới là của một tác giả ẩn danh, có lẽ một nhạc sĩ của thể kỉ thứ năm (hay đầu thế kỉ thứ tư), tác giả của một diễn văn (có lẽ một bài diễn văn Olympian) mà bây giờ được biết đến như bài thứ mười ba của Grenfell và Hunt, *The Hibeh Papyri*, 1906, pp. 45 ff. Đường như có thể người viết là một trong 'các nhạc sĩ khác nhau những người phê phán Socrates' (tức là 'Socrates' của *Republic* của Plato), được Aristotle nhắc đến (ở một đoạn cũng mê tín ngang thế của *Politics* của ông, 1342b, nơi lặp lại hầu

hết lí lẽ của Plato); nhưng phê phán của tác giả ẩn danh đi xa hơn biểu lộ của Aristotle nhiều. Plato (và Aristotle) tin là các điệu nhạc nào đó, thí dụ, các điệu Ionian và Lydian ‘mềm yếu’, làm cho con người mềm yếu và ẻo lả, trong khi các điệu khác, đặc biệt điệu Dorian, làm cho họ can đảm. Quan điểm này bị tác giả ẩn danh tấn công. ‘Họ nói’, ông viết, ‘là các điệu nào đó tạo ra người ôn hoà và các điệu khác người đứng đắn; các điệu khác lại (tạo ra) các anh hùng, và các điệu khác những kẻ nhút nhát’. Ông phơi bày tài tình sự ngớ ngẩn của cách nhìn này bằng cách chỉ ra là một vài trong số các bộ lạc Hy Lạp biểu diễn nhất dùng các điệu nổi tiếng để tạo ra những kẻ nhút nhát, trong khi các ca sĩ chuyên nghiệp (opera) nào đó thường hát theo điệu ‘hùng tráng’ mà không hề có dấu hiệu trở thành anh hùng. Phê phán này có thể được nhắm chống nhạc sĩ Damon xứ Athens, thường xuyên được Plato trích dẫn như một người có thẩm quyền, một bạn của Pericles (người đủ rộng rãi để khoan dung thái độ ủng hộ Sparta trong lĩnh vực phê bình nghệ thuật). Nhưng nó có thể dễ dàng được nhắm chống bản thân Plato. Về Damon, xem Diels⁵; về một giả thuyết về tác giả ẩn danh, xem *ibid.*, vol. II, p. 334, chú thích.

(3) Xét sự thực rằng tôi tấn công thái độ ‘phản động’ đối với âm nhạc, có lẽ tôi có thể lưu ý rằng sự tấn công của tôi không hề được gây cảm hứng bởi sự đồng cảm cá nhân với ‘sự tiến bộ’ về âm nhạc. Thực ra, tôi tình cờ thích nhạc cổ (càng cổ càng hay) và rất không thích nhạc hiện đại (đặc biệt hầu hết các tác phẩm được viết ra kể từ ngày Wagner bắt đầu viết nhạc). Tôi hoàn toàn chống ‘thuyết vị lai’, bất luận trong lĩnh vực nghệ thuật hay đạo đức (so ch. 22, và ct. 19 ở ch. 25). Nhưng tôi cũng chống áp đặt cái thích và không thích của một người lên người khác, và chống kiểm duyệt trong các vấn đề như vậy. Chúng ta có thể yêu và không thích, đặc biệt trong nghệ thuật, mà không ủng hộ các biện pháp pháp lí để cấm cái ta không thích, hay để phong thánh cái ta yêu.

⁴² So *Republic*, 537a; và 466e-467e. Sự mô tả đặc điểm của chủ nghĩa toàn trị hiện đại là do A. Kolnai, *The War against the West* (1938), p. 318.

⁴³ Lí thuyết đáng chú ý của Plato rằng nhà nước, tức là quyền lực chính trị tập trung và được tổ chức, bắt nguồn thông qua sự xâm chiếm (dân du cư hay người đi săn chinh phục dân cư nông nghiệp tĩnh tại), trong chừng mực tôi biết, đã được Hume đầu tiên tái khám phá (nếu ta trừ hao vài nhận xét bởi Machiavelli) trong phê phán của ông đối với phiên bản lịch sử của lí thuyết khế ước (so tác phẩm của ông *Essays, Moral, Political, and Literary*, vol. II, 1752, Essay XII, *Of the Original Contract*): ‘Hầu như mọi chính thể’, Hume viết, ‘tồn tại hiện nay, hoặc còn bất cứ tư liệu tường thuật nào, khởi đầu đều được thành lập, hoặc trên sự chiếm quyền hay xâm chiếm, hay cả hai ..’ Và ông chỉ ra rằng đối với ‘một người tinh ranh và táo bạo .., thường dễ .., bằng đôi khi dùng bạo lực, đôi khi dùng cơ giả, để thiết lập sự thống trị của mình đối với dân chúng đông gấp trăm lần những người theo ông ta. .. Bằng các mưu kế như thế này, nhiều chính thể đã được thiết lập; và đây là toàn bộ *khế ước gốc*, mà họ lấy làm kiêu hãnh’. Lí thuyết được tái sinh tiếp bởi Renan, trong *What is a Nation?* (1882), và bởi Nietzsche trong *Genealogy of Morals* (1887) của ông; xem ấn bản tiếng Đức lần ba năm 1894, p. 98. Người sau viết về nguồn gốc của ‘nhà nước’ (mà không có dẫn chiếu đến Hume): ‘Một vài bầy súc vật tóc hoe, một chủng tộc chủ nhân chinh phục với một tổ chức thiện chiến .. đặt bàn chân gây khiếp sợ của họ đè nặng lên dân cư mà có lẽ cao hơn rất nhiều về số lượng. .. Đây là cách theo đó “nhà nước” bắt đầu trên trái đất; tôi nghĩ là tính đa cảm, cái khiến nó bắt đầu với một “khế ước”, đã chết’. Lí thuyết này hấp dẫn Nietzsche vì ông thích các con thú tóc hoe. Song nó cũng được đề nghị mới gần đây bởi F. Oppenheimer (*The State*, transl. Gitterman, 1914, p. 68); bởi một nhà Marxist, K. Kautsky (cuốn *The Materialist Interpretation of History*); và bởi W. C. Macleod (*The Origin and History of Politics*,

1931). Tôi nghĩ rất có thể là loại gì đó được Plato, Hume, và Nietzsche mô tả đã xảy ra trong nhiều, nếu không phải tất cả các, trường hợp. Tôi chỉ nói về ‘các quốc gia’ theo nghĩa quyền lực chính trị được tổ chức và thậm chí được tập trung.

Có thể nói Toynbee có một lí thuyết rất khác. Song trước khi thảo luận nó, đầu tiên tôi muốn làm rõ, từ quan điểm chống-lịch sử chủ nghĩa, vấn đề không có tầm quan trọng lớn. Có lẽ lí thú để xem ‘các quốc gia’ bắt nguồn ra sao, song nó không liên quan đến xã hội học về nhà nước, như tôi hiểu, tức là công nghệ chính trị (xem các ch. 3, 9, và 25).

Lí thuyết của Toynbee không tự giới hạn ở ‘các quốc gia’ theo nghĩa quyền lực chính trị được tổ chức và tập trung. Đúng hơn, ông thảo luận ‘nguồn gốc các nền văn minh’. Song khó khăn bắt đầu ở đây; vì một vài ‘nền văn minh’ của ông là các quốc gia (như được mô tả ở đây), một vài là các nhóm hay các chuỗi các quốc gia; và một số là các xã hội giống như của người Eskimo, không là các quốc gia; và nếu đáng ngờ liệu ‘nhà nước’ bắt nguồn theo một sơ đồ duy nhất, thì càng đáng ngờ hơn khi ta xem xét lớp các hiện tượng xã hội đa dạng như các quốc gia Ai Cập và Mesopotamian (Lưỡng Hà) ban đầu và các thể chế và kĩ thuật của họ ở một bên, và cách sống Eskimo ở bên kia.

Nhưng ta có thể tập trung vào mô tả của Toynbee (*A Study of History*, vol. I, pp. 305 ff.) về nguồn gốc của ‘các nền văn minh’ Ai Cập và Lưỡng Hà. Lí thuyết của ông rằng sự thách thức của một môi trường hỗn độn khó khăn khêu ra một phản ứng từ các nhà lãnh đạo mưu trí và mạnh dạn; họ dẫn những người theo họ đến các thung lũng mà họ bắt đầu trồng cây, và lập ra các quốc gia. Lí thuyết (Hegelian và Bergsonian) này về thiên tài sáng tạo với tư cách là một lãnh tụ văn hoá và chính trị tỏ ra với tôi là lãng mạn nhất. Nếu xét Ai Cập, thì trước tiên ta phải để ý đến nguồn gốc của hệ thống đẳng cấp. Đây, tôi tin, có khả năng nhất là kết quả của các cuộc xâm chiếm, hết như ở Ấn Độ nơi mỗi làn sóng của các kẻ xâm chiếm lại áp đặt một đẳng cấp mới lên các đẳng cấp cũ. Song có các lí lẽ khác. Bản thân Toynbee ưa thích một lí thuyết có lẽ đúng, cụ thể là, chăn nuôi thú và đặc biệt dạy thú là một giai đoạn phát triển muộn hơn, và tiên tiến hơn và khó hơn nông nghiệp thuần tuý, và rằng bước tiên tiến này được dân du cư của thảo nguyên tiên hành. Nhưng ở Ai Cập ta thấy cả nông nghiệp và chăn nuôi thú, và cũng đúng thể ở hầu hết các ‘quốc gia’ ban đầu (dù cho không đối với tất cả các quốc gia Mi, tôi hiểu). Điều này có vẻ là một dấu hiệu rằng các quốc gia này chứa một yếu tố du cư; và có vẻ thật tự nhiên để mạo muội đưa ra giả thuyết là yếu tố này là do những kẻ xâm chiếm du cư áp đặt sự cai trị của họ, một sự cai trị đẳng cấp, lên dân cư nông nghiệp ban đầu. Lí thuyết này bất đồng với luận điểm của Toynbee (*op. cit.*, III, 23 f.) rằng các quốc gia do dân du cư xây dựng thường tàn lụi rất nhanh. Song sự thực là nhiều quốc gia đẳng cấp ban đầu tham gia chăn nuôi thú phải được giải thích bằng cách nào đó.

Ý tưởng về dân du cư hay những kẻ săn thú tạo nên giai cấp trên được chứng thực bởi truyền thống giai cấp trên lâu đời và vẫn tồn tại, theo đó chiến tranh, săn bắn, và ngựa là biểu tượng của giai cấp nhân hạ; truyền thống tạo thành cơ sở của đạo đức và chính trị của Aristotle, và vẫn còn tồn tại, như Veblen (*The Theory of the Leisure Class*) và Toynbee chứng tỏ; và đặc biệt về tính ưu việt chủng tộc của giai cấp trên. Niềm tin sau rất dễ thấy ở các nhà nước đẳng cấp và ở Plato và ở Aristotle được Toynbee cho là ‘một trong .. các tội lỗi của .. thời hiện đại của chúng ta’ và ‘là cái gì đó xa lạ với thiên tài Hy Lạp’ (*Op. cit.*, III, 93). Song dù cho nhiều người Hy Lạp có thể đã phát triển xa hơn chủ nghĩa chủng tộc, có vẻ chắc là các lí thuyết của Plato và Aristotle dựa trên các truyền thống cổ, đặc biệt xét đến việc các ý tưởng chủng tộc đóng vai trò như vậy ở Sparta.

⁴⁴ So *Laws*, 694a-698a.

⁴⁵ (1) *Decline of the West* của Spangler theo tôi không được coi là nghiêm túc. Song nó là một triệu chứng; là một lí thuyết về một người tin vào một giai cấp trên đối mặt sự thất bại. Giống Plato, Spengler cố chứng tỏ rằng phải khiển trách ‘thế giới’, vì qui luật chung của nó về suy tàn và diệt vong. Và giống Plato, ông đòi (ở cuốn tiếp theo của ông, *Prussianism and Socialism*) một trật tự mới, một cuộc thử nghiệm tuyệt vọng để ngăn các lực lượng lịch sử, sự tái sinh giai cấp cai trị Phổ bởi sự chấp nhận ‘chủ nghĩa xã hội’ hay chủ nghĩa cộng sản, và sự tiết chế kinh tế - Về Spangler, tôi phần lớn đồng ý với L. Nelson, công bố phê phán của mình dưới tiêu đề mĩa mai dài mà bắt đầu của nó có thể được dịch là: ‘Yêu thuật: Một sự Khai tâm vào các Bí mật về Nghệ thuật Bối Toán của Oswald Spengler, và một Chứng minh Rõ rệt Nhất của Chân lí Không thể bác được về Lối Bối toán của Ông’, v.v. Tôi nghĩ, đây là một mô tả đặc tính đúng về Spangler. Nelson, tôi có thể nói thêm, là một trong những người đầu tiên phản đối cái tôi coi là chủ nghĩa lịch sử (ông theo Kant ở đây trong phê phán Herder; so ch. 12, ct. 56).

(2) Nhận xét của tôi rằng nhận xét của Spengler không phải là *Decline and Fall* cuối cùng được hiểu đặc biệt như một ám chỉ đến Toynbee. Tác phẩm của Toynbee ưu việt hơn của Spangler đến mức tôi do dự đề nhắc đến nó trong cùng ngữ cảnh; nhưng tính ưu việt chủ yếu là do sự phong phú về ý tưởng của Toynbee và kiến thức cao hơn của ông (cái tự biểu thị ở sự thực là ông không, như Spengler đồng thời xử lí mọi thứ trên đời). Nhưng mục tiêu và phương pháp khảo sát là tương tự. Nó có tính lịch sử chủ nghĩa dứt khoát nhất. (So phê phán Toynbee của tôi trong *Sự khốn cùng của Chủ nghĩa lịch sử*, pp. 110 ff.) Và nó, về cơ bản, là Hegelian (mặc dù tôi không thấy là Toynbee biết việc này). ‘Tiêu chuẩn tăng trưởng của các nền văn minh’ của ông, là ‘sự tiến bộ đến tự quyết’ chứng tỏ đủ điều này; vì qui luật của Hegel về sự tiến bộ đến ‘tự-ý thức’ và đến ‘tự do’ có thể nhận ra quá dễ dàng. (Chủ nghĩa Hegel của Toynbee có vẻ đến bằng cách nào đó qua Bradley, như có thể thấy, thí dụ, từ các nhận xét của ông về các mối quan hệ, *op. cit.*, III, 223: ‘Chính khái niệm về “các mối quan hệ” giữa “các sự vật” hay “con người” kéo theo’ một ‘mâu thuẫn logic ... Mâu thuẫn này có thể được vượt qua ra sao?’ (Ở đây tôi không thể đi thảo luận vấn đề các quan hệ. Song tôi có thể tuyên bố một cách vô đoán là tất cả các vấn đề về quan hệ có thể được quy, bằng các phương pháp đơn giản nào đó của logic hiện đại, về các vấn đề về tài sản hay giai cấp; nói cách khác, *những khó khăn triết học đặc biệt về các quan hệ không tồn tại*. Phương pháp được nói đến là do N. Wiener và K. Kuratowski; xem Quine, *A System of Logistic*, 1934, pp. 16 ff.) Bây giờ tôi không tin là dễ phân loại một tác phẩm thuộc một trường phái nào đó là để bỏ qua nó; song trong trường hợp chủ nghĩa lịch sử Hegelian tôi nghĩ rằng như thế, vì các lí do sẽ được thảo luận trong tập hai của cuốn sách này.

Về chủ nghĩa lịch sử của Toynbee, tôi đặc biệt muốn làm rõ là tôi quả thực nghi ngờ rất nhiều liệu các nền văn minh sinh ra, phát triển, sụp đổ, và chết hay không. Tôi buộc phải nhấn mạnh điểm này vì bản thân tôi dùng vài từ mà Toynbee dùng, ở chừng mực tôi nói về ‘sự sụp đổ’ và về ‘làm ngưng’ các xã hội. Song tôi muốn làm rõ là từ ‘sự sụp đổ’ của tôi dẫn chiếu không đến mọi loại nền văn minh mà đến một loại hiện tượng đặc biệt - đến *cảm giác* hoang mang liên quan đến sự tan rã của ‘xã hội đóng’ thần diệu và bộ lạc. Do đó, tôi không tin, như Toynbee tin, rằng xã hội Hy Lạp chịu ‘sự sụp đổ của nó’ trong thời kì chiến tranh Peloponnesian; và tôi thấy các triệu chứng sụp đổ mà Toynbee mô tả sớm hơn nhiều. (So với ct. này các ct. 6 và 8 ở ch. 10, và văn bản). Về các xã hội ‘bị ngưng’, tôi dùng từ này chỉ riêng, hoặc cho một xã hội bám vào các dạng ma thuật của nó qua sự tự đóng mình lại, bằng vũ lực, chống lại ảnh hưởng của một xã hội mở, hoặc cho một xã hội cố *quay lại cái cũ bộ lạc*.

Tôi cũng không nghĩ là nền văn minh Phương Tây của chúng ta chỉ là một thành viên của một loài. Tôi nghĩ có nhiều xã hội đóng có thể chịu đủ loại số phận; nhưng một ‘xã hội mở’ có thể, tôi cho rằng, chỉ có thể đi tiếp, hay bị ngưng và buộc quay lại vào cái cũ, tức là thành thứ vật. (So cả ch. 10, đặc biệt ct. cuối cùng).

(3) Về các chuyện Suy tàn và Sụp đổ, có thể nói là gần như tất cả đều bị ảnh hưởng bởi nhận xét của Heraclitus: ‘Họ nhồi bụng họ như các con thú’, và bởi lí thuyết của Plato về bản năng thú vật cấp thấp. Ý tôi muốn nói, họ đều cố chứng tỏ sự suy tàn là do (giai cấp cai trị) chấp nhận các tiêu chuẩn thấp được coi là tự nhiên với giai cấp lao động. Nói cách khác, và nêu vấn đề một cách thô tục song thẳng thừng, lí thuyết là các nền văn minh, như đế chế Ba Tư và Roman, suy tàn do ăn quá mức. (So ct. 19 ở ch. 10).

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 5

¹ ‘Vòng mê hoặc’ được trích từ Burnet, *Greek Philosophy*, I, 106, nơi các vấn đề tương tự được đề cập. Tuy nhiên, tôi không đồng ý với Burnett rằng ‘trong những ngày ban đầu sự đều đặn của cuộc sống con người đã được hiểu rõ hơn nhiều so với thậm chí tiến trình tự nhiên’. Điều này giả định trước sự chính thức hoá một sự phân biệt mà, tôi tin, là đặc trưng của một thời kì muộn hơn, tức là thời kì tan rã của ‘vòng mê hoặc của luật và tập quán’. Hơn nữa, các chu kì tự nhiên (các mùa, v.v.; so ct. 6 ở ch. 2, và *Epinomis*, 987d, ff., của Plato (?)) chúng ta phải hiểu rõ trong những ngày rất sớm. - Về sự phân biệt giữa các qui luật tự nhiên và chuẩn tắc, xem đặc biệt ct. 18 (4) ở ch. này.

² *So R. Eisler, *The Royal Art of Astrology*. Eisler nói là sự lạ kì của chuyển động của các hành tinh được ‘người viết bài vị’ Babylonian ‘người tạo ra Thư viện Assurbanipal’ (*op. cit.* 288), diễn giải như ‘bị sai khiến bởi “các qui luật” hay “các quyết định” thống trị “trời và đất” (*pirishtē shamē u irsiti*), được chúa sáng thể tuyên bố lúc ban đầu’. (*ibid.*, 232 f.). Và ông chỉ ra (*ibid.*, 288) là ý niệm về ‘các qui luật phổ quát’ (của tự nhiên) khởi đầu với ‘khái niệm .. thần thoại về .. “các sắc lệnh của trời và đất” này ...’*

Về đoạn từ Heraclitus, so D⁵, B 29, và ct. 7 (2) ở ch. 2; cả ct. 6 ở ch. đó, và văn bản. Xem cả Burnet, *loc. cit.*, người cho một diễn giải khác; ông nghĩ rằng ‘khi diễn tiến đều đặn của tự nhiên bắt đầu được quan sát, không có thể thấy tên nào cho nó tốt hơn là Đúng hay Công bằng .. mà nó có nghĩa đúng đắn là tập quán không thay đổi hướng dẫn cuộc sống con người’. Tôi không tin rằng thuật ngữ đầu tiên có nghĩa là cái gì đó mang tính xã hội và sau đó được mở rộng ra, mà tôi nghĩ là cả các sự đều đặn (trật tự) xã hội và tự nhiên ban đầu không được phân biệt, và được diễn giải như ma thuật.

³ Sự đối lập đôi khi được diễn đạt như sự đối lập giữa ‘tự nhiên’ và ‘luật’ (hay ‘quy tắc’ và ‘quy ước’), đôi khi như giữa ‘tự nhiên’ và ‘đặt’ hay ‘đề ra’ (tức là các luật chuẩn tắc), và đôi khi như giữa ‘tự nhiên’ và ‘nghệ thuật’, hay ‘tự nhiên’ và ‘nhân tạo’.

Phản đề giữa tự nhiên và quy ước thường được nói (căn cứ vào *Diogenes Laertius*, II, 16 và 4; *Doxogr.* 564b) là được đưa ra bởi Archelaus, người được nói là thầy giáo của Socrates. Nhưng tôi nghĩ là, trong *Laws*, 690b, Plato nêu đủ rõ là ông coi ‘Thi sĩ Pindar xứ Theban’ là người tạo ra phản đề (so các ct. 10 và 28 ở ch. này). Ngoài các đoạn của Pindar (do Plato trích dẫn; xem cả Herodotus, III, 38), và vài nhận xét của Herodotus (*loc. cit.*), một trong các nguồn nguyên bản sớm nhất được lưu giữ trong các khúc *On Truth* của nhà Sophist Antíphon (xem các ct. 11 và 12 ở ch. này). Theo *Protagoras* của Plato, Sophist Hippias có vẻ là một người tiên phong với các quan điểm tương tự (xem ct. 13 ở ch. này). Nhưng đoạn sớm có ảnh hưởng nhất về vấn đề dường như là của bản thân Protagoras, mặc dù ông có thể đã dùng thuật ngữ khác. (Có lẽ có thể nói đến là

Democritus đã đề cập đến phản đề mà ông cũng áp dụng cho các ‘định chế’ xã hội loại như ngôn ngữ; và Plato cũng làm thế trong *Cratylus*, thí dụ, 384e).

⁴ Một quan điểm rất giống có thể thấy ở ‘A Free Man’s Worship’ của Russell (trong *Mysticism and Logic*); và ở chương cuối của *Man on His Nature* của Sherrington.

⁵ (1) Các nhà thực chứng, tất nhiên, sẽ trả lời, lí do vì sao không thể dẫn ra các chuẩn mực từ các lời tuyên bố về sự thực là do các chuẩn mực là vô nghĩa; song điều này chỉ chứng tỏ (với *Tractatus* của Wittgenstein) họ định nghĩa ‘ý nghĩa’ một cách độc đoán sao cho chỉ các tuyên bố về sự thực là ‘có nghĩa’ (Xem cả *The Logic of Scientific Discovery* của tôi, pp. 35 ff. và 51 f.). Mặc khác, những người theo ‘chủ nghĩa tâm lí’ sẽ cố giải thích các mệnh lệnh như các biểu lộ xúc cảm, các chuẩn mực như các thói quen, và các tiêu chuẩn như các quan điểm. Song dẫn cho thói quen không ăn cắp chắc chắn là một sự thực, như được giải thích trong văn bản, cần phân biệt sự thực này với chuẩn mực tương ứng. -Về vấn đề logic của các chuẩn mực, tôi hoàn toàn đồng ý với hầu hết quan điểm do K. Menger bày tỏ ở cuốn *Moral, Wille und Weltgestaltung*, 1935 của ông. Ông là một người đầu tiên, tôi tin, phát triển nền móng của *logic của các chuẩn mực*. Có lẽ có thể diễn đạt ý kiến của tôi ở đây là, sự miễn cưỡng để thừa nhận các chuẩn mực là cái gì đó quan trọng và không thể giảm bớt, là một trong các nguồn chính của sự yếu kém trí tuệ và yếu kém khác của các giới ‘tiền bộ’ hơn trong thời đại hiện nay.

(2) Về luận điểm của tôi là, không thể dẫn ra một câu tuyên bố một chuẩn mực hay quyết định từ một câu tuyên bố một sự thực, có thể nói thêm điều sau. Trong phân tích các mối quan hệ giữa các câu và các sự thật, ta hoạt động trong lĩnh vực thẩm vấn logic mà A. Tarski gọi là *Ngữ nghĩa học* (so ct. 29 ở ch. 3 và ct. 23 ở ch. 8). Một trong các khái niệm cơ bản của ngữ nghĩa học là khái niệm về *chân lí*. Như Tarski chứng tỏ, có thể (trong khuôn khổ cái Carnap gọi là hệ thống ngữ nghĩa) dẫn ra một tuyên bố mô tả như ‘Napoleon đã chết ở St. Helena’ từ tuyên bố ‘Ông A nói rằng Napoleon đã chết ở St. Helena’, cùng với tuyên bố nữa là cái mà ông A nói là *đúng*. (Và nếu ta dùng từ ‘sự thực’ theo nghĩa rộng như vậy, rằng ta không chỉ nói về sự thực được một câu mô tả mà cả về *sự thực rằng câu này là đúng*, thì chúng ta thậm chí có thể nói rằng có thể dẫn ra ‘Napoleon đã chết ở St. Helena’ từ hai ‘sự thực’ rằng ông A đã nói ra điều đó, và rằng ông đã nói thật). Bây giờ không có lí do vì sao lại không tiếp tục theo cùng cách tương tự ở lĩnh vực các chuẩn mực. Khi đó chúng ta có thể, phù hợp với khái niệm chân lí, đưa vào khái niệm về *tính hợp lệ hay tính đúng đắn* của một chuẩn mực. Điều này có thể có nghĩa là một chuẩn mực *N* nào đó có thể được dẫn ra (theo một loại ngữ nghĩa của các chuẩn mực) từ một câu tuyên bố rằng *N* là hợp lệ hay đúng; hay nói cách khác, chuẩn mực hay điều răn ‘Mi không được ăn cắp’ có thể được coi là tương đương với khẳng định ‘Chuẩn mực “Mi không được ăn cắp” là hợp lệ hay đúng’. (Và hơn nữa, nếu chúng ta dùng từ ‘sự thực’ theo một nghĩa rộng như vậy là chúng ta nói về *sự thực rằng một chuẩn mực là hợp lệ hay đúng*, thì thậm chí chúng ta có thể dẫn ra các chuẩn mực từ các sự thực. Điều này, tuy vậy, không làm suy yếu tính đúng đắn của các cân nhắc của chúng ta trong văn bản, cái chỉ liên quan đến tính bất khả của việc dẫn ra các chuẩn mực từ các sự thực tâm lí hay xã hội hay tương tự, tức là từ các sự thực phi-ngữ nghĩa).

* (3) Trong thảo luận đầu tiên của tôi về các vấn đề này, tôi nói về các chuẩn mực hay các quyết định song không hề nói về *các đề xuất*. Kiến nghị để nói, thay cho, về ‘các đề xuất’ là do L. J. Russell; xem bài báo của ông ‘Propositions and Proposals’, trong *Library of the Tenth International Congress of Philosophy* (Amsterdam, August 11-18, 1948), vol. I, *Proceedings of the Congress*. Trong bài báo quan trọng này, các tuyên bố

về sự thực hay ‘các định đề’ được phân biệt với các gợi ý để chấp nhận một cách cư xử (một chính sách, hay các chuẩn mực, hay các mục tiêu hay mục đích nào đó), và những cái sau được gọi là ‘các đề xuất, các kiến nghị’. Ưu điểm lớn của thuật ngữ này là, như mọi người đều biết, có thể *thảo luận* một đề xuất, trong khi không rõ, và theo nghĩa nào, liệu có thể thảo luận một quyết định hay một chuẩn mực không; như thế khi nói về ‘các chuẩn mực’ hay ‘các quyết định’, ta hẳn phải ủng hộ những người cho rằng các thứ này nằm ngoài thảo luận (hoặc là trên nó, như vài nhà thần học giáo điều hay nhà siêu hình học có thể nói, hay –như vô nghĩa – dưới nó, như vài nhà thực chứng có thể nói).

Theo thuật ngữ của Russell, ta có thể nói rằng một định đề có thể *được khẳng định* hay *tuyên bố* (hay một giả thiết *được chấp nhận*) trong khi một đề nghị *được chấp nhận*; và ta sẽ phân biệt *sự thực về sự chấp nhận* nó với cái *đề nghị* đã được chấp nhận.

Chính đề nhị nguyên của chúng ta khi đó trở thành chính đề rằng *các đề xuất là không thể quy về các sự thực* (hay quy về các tuyên bố về các sự thực, hay về các định đề) *cho dù chúng gắn với các sự thực*.*

⁶ So cả ct. cuối cùng (71) ở ch. 10.

Dù lập trường của tôi, tôi tin, hàm ý đủ rõ ở văn bản, có lẽ tôi có thể nêu ngắn gọn cái với tôi có vẻ là các nguyên lí quan trọng nhất của đạo đức học nhân đạo và bình đẳng.

(1) Khoan dung với tất cả những người không cổ chấp và những người không truyền bá sự không khoan dung. (Về ngoại lệ này so cái được nói ở các ct. 4 và 6 ở ch. 7). Điều này ngụ ý, đặc biệt, rằng các quyết định đạo đức của những người khác phải được tôn trọng, chừng nào các quyết định như vậy không mâu thuẫn với nguyên lí khoan dung.

(2) Thừa nhận là mọi cấp bách đạo đức có cơ sở của nó ở sự cấp bách về chịu đựng hay đau khổ. Tôi gợi ý, vì lí do này, để thay công thức vị lợi ‘Nhắm tới lượng hạnh phúc lớn nhất cho số đông nhất’ hay ngắn gọn, ‘Tối đa hoá hạnh phúc’ bằng công thức ‘lượng đau khổ có thể tránh được ít nhất cho mọi người’, hay ngắn gọn, ‘Tối thiểu hoá đau khổ’. Công thức đơn giản như vậy có thể, tôi tin, trở thành một trong các nguyên lí cơ bản (thứ nhận không phải là duy nhất) của chính sách công. (Nguyên lí ‘Tối đa hoá hạnh phúc’, trái lại, có thể dễ tạo ra một chế độ độc tài nhân từ). Ta phải nhận ra từ quan điểm đạo đức rằng sự đau khổ và hạnh phúc không được coi là đối xứng; tức là, đẩy mạnh hạnh phúc trong mọi trường hợp là ít cấp bách hơn nhiều so với giúp đỡ những người đau khổ, và nỗ lực để ngăn ngừa đau khổ. (Nhiệm vụ sau không mấy liên quan đến ‘vấn đề sở thích’, cái trước thì nhiều). So cả ct. 2 ở ch. 9.

(3) Đấu tranh chống chuyên chế; nói cách khác, nỗ lực để bảo vệ các nguyên lí khác bằng các phương tiện thể chế lập pháp hơn là bằng lòng nhân từ của các cá nhân nắm quyền. (So mục 11 của chương 7).

⁷ So Burnet, *Greek Philosophy*, I, 117. – Thuyết Protagoras được nhắc tới ở đoạn văn này có thể thấy ở đối thoại *Protagoras* của Plato, 322a, ff.; so cả *Theaetetus*, đặc biệt 172b (xem cả ct. 27 ở chương này).

Khác biệt giữa chủ nghĩa Plato và chủ nghĩa Protagoras có lẽ có thể nói gọn như sau:

(Chủ nghĩa Plato) Có một trật tự ‘tự nhiên’ cố hữu về công bằng trên thế giới, tức là trật tự gốc hay đầu tiên theo đó thế giới được tạo ra. Như vậy quá khứ là tốt, và bất cứ sự phát triển nào dẫn đến các chuẩn mực mới là xấu.

(Chủ nghĩa Protagoras) Người là sinh vật có đạo đức trên thế giới. Tự nhiên chẳng đạo đức cũng chẳng trái đạo đức. Như thế là có thể với con người để cải thiện các thứ. - Chắc Protagoras bị ảnh hưởng bởi Xenophanes, một người đầu tiên bày tỏ thái độ về xã hội mở, và phê phán chủ nghĩa bi quan lịch sử của Hesiod: ‘Khởi đầu, các Thần không chỉ cho con người tất cả cái anh ta muốn; song với thời gian, anh ta có thể tìm kiếm cái

tốt hơn, và thấy nó'. (So Diels⁵, 18). Có vẻ là Speusippus cháu và người kế vị của Plato trở lại quan điểm tiến bộ này (so *Metaphysics* của Aristotle, 1072b30 và ct. 11 ở ch. 11) và với ông Viện Hàn Lâm đã có một thái độ tự do hơn, cả trong lĩnh vực chính trị.

Về quan hệ của thuyết Protagoras với các giáo lí tôn giáo, có thể đề ý là ông tin Chúa hoạt động qua con người. Tôi không thấy làm sao lập trường của ông lại có thể mâu thuẫn với lập trường Thiên chúa giáo. So nó thí dụ với tuyên bố của K. Barth (*Credo*, 1936, p. 188): 'Kính Thánh là một tài liệu *thuộc con người*' (tức là công cụ của Chúa).

⁸ Sự biện hộ của Socrates cho sự tự trị của đạo đức học (liên quan mật thiết đến khẳng định của ông là các vấn đề về tự nhiên chẳng quan trọng) được phát biểu đặc biệt ở thuyết của ông về sự tự túc hay tự cấp tự túc của các cá nhân 'có đức hạnh'. Rằng lí thuyết này trái ngược rõ rệt với quan điểm của Plato về cá nhân sẽ thấy muộn hơn; so đặc biệt các ct. 25 ở ch. này và 36 ở ch. tiếp, và văn bản. (So cả ct. 56 ở ch. 10).

⁹ Ta không thể, thí dụ, tạo ra các thể chế hoạt động độc lập với cách chúng được 'cấp nhân sự'. Về các vấn đề này, so ch. 7 (văn bản cho các ct. 7-8, 22-23), và đặc biệt ch. 9.

¹⁰ Về thảo luận của Plato về chủ nghĩa tự nhiên của Pindar, xem đặc biệt *Gorgias*, 484b; 488b; *Laws*, 690b (được trích dưới đây ở ch. này, so ct. 28); 714e/715a; so cả 890a/b. (Xem cả ct. của Adam cho *Rep.*, 359c20).

¹¹ Antiphon dùng từ mà, liên quan với Parmenides và Plato, tôi đã dịch ở trên là 'ý kiến hào huyền' (so ct. 15 ở ch. 3); và ông cũng đối lập nó với 'chân lí'. So cả bản dịch của Barker trong *Greek Political Theory, I – Plato and His Predecessors* (1918), 83.

¹² Xem Antiphon, *On Truth*; so Barker, *op. cit.*, 83-5. Xem cả ct. tiếp (2).

¹³ Hippias được trích ở *Protagoras* của Plato, 337e. Về bốn trích dẫn tiếp, so (1) *Ion* của Euripides, 854 ff.; và (2) *Phoenissae* của ông, 538; so cả Gomperz, *Greek Thinkers* (German ed., I, 325); và Barker, *op. cit.*, 75; so cả sự tấn công Euripides dữ dội của Plato ở *Republic*, 568a-d. Hơn nữa (3) Alcidas trong *Schol. to Aristotle's Rhet.*, I, 13, 1373b18. (4) Lycophron trong *Fragm.* của Aristotle, 91 (Rose); (so cả Pseudo-Plutarch, *De Nobil.*, 18.2). Về phong trào Athenian chống chế độ nô lệ, so văn bản cho ct. 18 ở ch. 4, và ct. 29 (với các dẫn chiếu thêm) ở ch. 4; cả ct. 18 ở ch. 10 và *Phụ lục III* (Trả lời một nhà phê bình) dưới đây, đặc biệt các trang 330 f.

(1) Đáng lưu ý là hầu hết các nhà Platonist ít đồng cảm với phong trào bình đẳng này. Thí dụ, Barker thảo luận nó dưới tiêu đề 'Bài trừ thánh tượng chung'; so *op. cit.*, 75. (Xem cả trích dẫn thứ hai từ Plato của Field được trích ở văn bản cho ct. 3, ch. 6). Sự thiếu đối xứng này, rõ ràng, là do ảnh hưởng của Plato.

(2) Về chủ nghĩa chống bình đẳng của Plato và Aristotle được nhắc tới ở văn bản, đoạn tiếp, so đặc biệt cả ct. 49 (và văn bản) ở ch. 8, và các ct. 3-4 (và văn bản) ở ch. 11.

Chủ nghĩa chống bình đẳng này và các tác động tàn phá của nó được W. W. Tarn mô tả rõ ở bài báo xuất sắc 'Alexander the Great and the Unity of Mankind' của ông (*Proc. of the British Acad.*, XIX, 1933, pp. 123 ff.). Tarn nhận ra là ở thế kỉ thứ năm, có thể đã có một phong trào tiến tới 'cái gì đó tốt hơn sự phân chia cứng nhắc của những người Hy Lạp và man rợ; nhưng', ông nói, 'điều này đã không có tầm quan trọng lịch sử, bởi vì bất cứ thứ gì thuộc loại ấy đã bị các triết lí duy tâm bóp nghẹt. Plato và Aristotle không để lại nghi ngờ gì về quan điểm của họ. Plato nói là tất cả người man rợ là kẻ thù do bản chất; tiền hành chiến tranh chống họ, thậm chí nô dịch .. họ, là đúng. Aristotle nói rằng tất cả những người man rợ là nô lệ do bản chất ..' (p. 124, tôi nhấn mạnh). Tôi hoàn toàn đồng ý với đánh giá về ảnh hưởng phản nhân đạo, độc hại của các triết gia duy tâm, tức là của Plato và Aristotle. Tôi cũng đồng ý với nhấn mạnh của Tarn về tầm quan trọng lớn lao của chủ nghĩa bình đẳng, của tư tưởng về sự thống nhất của nhân loại

(so *op. cit.*, p. 147). Điểm chính tôi không thể hoàn toàn đồng ý là đánh giá của Tarn về phong trào bình đẳng thế kỉ thứ năm, và về các kẻ hoài nghi ban đầu. Ông có thể đúng hay có thể không, khi cho rằng ảnh hưởng lịch sử của các phong trào này là nhỏ so với của Alexander. Song tôi tin là ông có thể đánh giá các phong trào này cao hơn giả như ông đã theo dõi sự song song giữa phong trào thế giới và chống tình trạng nô lệ. Sự song song giữa các quan hệ, *người Hy Lạp: người man rợ và người tự do: nô lệ*, được Tarn chỉ đủ rõ ở đoạn được trích tại đây; và nếu ta xét sức mạnh không thể nghi ngờ của phong trào chống tình trạng nô lệ (xem đặc biệt ct. 18 ở ch. 4) thì các nhận xét rải rác chống sự phân biệt giữa người Hy Lạp và người man rợ có tầm quan trọng hơn nhiều. So cả *Politics* của Aristotle, III, 5, 7 (1278a); IV (VI), 4, 16 (1319b); và III, 2, 2 (1275b). Xem cả ct. 48 ở ch. 8, và dẫn chiếu tới E. Badian ở cuối chú thích đó.

¹⁴ Về chủ đề 'trở về thú tính', so ch. 10, ct. 71, và văn bản.

¹⁵ Về thuyết của Socrates về linh hồn, xem văn bản cho ct. 44 ở ch. 10.

¹⁶ Từ 'quyền tự nhiên' theo nghĩa bình đẳng đã đến Rome qua các người Stoic (ảnh hưởng của Antisthenes được xem xét; so ct. 48 ở ch. 8) và được Luật Roman phổ cập (so *Institutiones*, II, 1, 2; I, 2, 2). Nó được cả Thomas Aquinas dùng (*Summa*, II, 91, 2). Việc sử dụng lẫn lộn từ 'luật tự nhiên' thay cho 'quyền tự nhiên' bởi các nhà Thomist hiện đại là đáng tiếc, cũng như sự ít nhấn mạnh của họ đến chủ nghĩa bình đẳng.

¹⁷ Xu hướng nhất nguyên luận đầu tiên dẫn đến nỗ lực diễn giải các chuẩn mực như tự nhiên gần đây đã dẫn đến nỗ lực ngược lại, cụ thể là, diễn giải các qui luật tự nhiên như quy ước. *Thuyết quy ước* loại (vật lí) này, được Poincaré, đặt cơ sở trên sự thừa nhận đặc tính quy ước hay bằng lời của các định nghĩa. Poincaré, và mới đây hơn Eddington, chỉ ra rằng chúng ta định rõ các thực thể tự nhiên bằng các qui luật chúng tuân theo. Từ đây kết luận được rút ra là các luật này, tức là các qui luật tự nhiên, là các định nghĩa, tức là các quy ước bằng lời. So thư của Eddington trong *Nature*, 148 (1941), 141: 'Các nguyên lí cơ bản' (của lí thuyết vật lí) '.. chỉ có thể được định rõ .. bởi các luật chúng tuân theo; cho nên chúng ta ta thấy mình săn đuổi cái đuôi của chính mình trong một hệ thống thuần túy hình thức'. - Một phân tích và một phê phán dạng này của thuyết quy ước có thể thấy trong *The Logic of Scientific Discovery* của tôi, đặc biệt pp. 78 ff.

¹⁸ (1) Hi vọng có được lí lẽ hay lí thuyết nào đó chia sẻ các trách nhiệm của ta, tôi tin, là một trong các động cơ căn bản của đạo đức 'khoa học'. Đạo đức 'khoa học' trong sự cần cỏi tuyệt đối của nó là một trong các hiện tượng xã hội gây ngạc nhiên nhất. Nó nhắm tới cái gì? Tôi nói cho ta cái ta nên làm, tức là hướng tới xây dựng một bộ luật về các chuẩn mực trên cơ sở khoa học, sao cho ta chỉ cần tìm kiếm chỉ mục của bộ luật nếu đối mặt với một khó khăn quyết định đạo đức? Đây rõ ràng là vô lí; đúng là ngoài việc có thể đạt được chẳng, nó sẽ huỷ hoại mọi trách nhiệm cá nhân và vì thế mọi đạo đức. Hay nó sẽ cho các tiêu chuẩn khoa học về sự thật và sự lừa dối của các phán xét, tức là các phán xét dính đến các từ 'tốt' hay 'xấu'? Song rõ ràng các *phán xét đạo đức* là hoàn toàn không thích hợp. Chỉ một kẻ gièm pha mới quan tâm đến phán xét người dân hay các hành động của họ; 'đừng phán xử' tỏ ra đối với một vài chúng ta là một trong các luật cơ bản và được đánh giá quá ít của đạo đức học nhân đạo. (Ta có thể tước vũ khí và bỏ tù một kẻ tội phạm để ngăn hẳn khỏi lặp lại các tội phạm của hắn, song quá nhiều phán xử đạo đức và đặc biệt phần nộ đạo đức luôn là một dấu hiệu về đạo đức giả và tính giả dối). Như vậy một đạo đức học về các phán xử đạo đức sẽ không chỉ là không thích hợp mà quả thực là một chuyện trái đạo đức. Tất cả tầm quan trọng của các vấn đề đạo đức, tất nhiên, dựa trên sự thực là, ta có thể hành động với sự lo xa thông minh, và ta có thể hỏi chính mình các mục tiêu của ta nên là gì, tức là ta nên hành động ra sao.

Gần như tất cả các triết gia đạo đức, có đề cập vấn đề về chúng ta nên hành động thế nào (với ngoại lệ có lẽ của Kant), đều thử trả lời nó hoặc bằng dẫn chiếu đến ‘bản tính con người’ (như ngay cả Kant cũng thế, khi ông dẫn chiếu đến lí tính con người) hay đến bản tính của ‘cái tốt’. Cách đầu chẳng dẫn đến đâu, vì mọi hành động khả dĩ với chúng ta đều dựa trên ‘bản tính con người’, cho nên vấn đề của đạo đức học cũng có thể được đặt ra bằng hỏi các yếu tố nào trong bản tính con người tôi nên chấp thuận và phát triển, và các mặt nào tôi nên cấm hay kiểm soát. Song cách thứ hai cũng chẳng dẫn đến đâu; vì căn cứ vào một phân tích về ‘cái tốt’ ở dạng một câu như: ‘Cái tốt là thể nào đó’ (hay ‘thể nào đó là tốt’), ta luôn phải hỏi: Nó ra sao? Vì sao điều này liên quan đến tôi? Chỉ khi nào mà từ ‘tốt’ được dùng theo nghĩa đạo đức, tức là chỉ nếu nó được dùng để muốn nói ‘rằng tôi nên làm cái gì’, tôi mới có thể dẫn xuất từ thông tin ‘x là tốt’ ra kết luận là tôi nên làm x. Nói cách khác, nếu từ ‘tốt’ muốn có bất cứ tầm quan trọng đạo đức nào, nó phải được định nghĩa như ‘cái tôi (hay chúng ta) nên làm (hay thúc đẩy)’. Nhưng nếu nó được định nghĩa như vậy, thì toàn bộ ý nghĩa của nó bị cụm từ định nghĩa vét cạn, và có thể được thay thế trong mọi ngữ cảnh bằng cụm từ này, tức là đưa vào từ ‘tốt’ không thể đóng góp thiết yếu cho vấn đề của chúng ta. (Xem cả ct. 49 (3) ở ch. 11).

Tất cả thảo luận về định nghĩa cái tốt, hay về khả năng định nghĩa nó, vì thế là vô dụng. Chúng chỉ chứng tỏ đạo đức học ‘khoa học’ là xa các vấn đề cấp bách của đời sống đạo đức đến thế nào. Và như vậy chúng biểu thị rằng đạo đức học ‘khoa học’ là một dạng trốn chạy, và sự trốn chạy khỏi thực tế của đời sống đạo đức, tức là khỏi các trách nhiệm đạo đức của chúng ta. (Căn cứ vào các cân nhắc này không ngạc nhiên để thấy rằng khởi đầu của đạo đức học ‘khoa học’, ở dạng chủ nghĩa tự nhiên đạo đức, trùng về thời gian với cái có thể được gọi là sự khám phá ra trách nhiệm cá nhân. So cái được nói ở ch. 10, văn bản cho các ct. 27-38 và 55-7, về xã hội mở và Thế hệ Vĩ đại).

(2) Có thể hợp với quan hệ này để dẫn chiếu đến một dạng cá biệt của sự trốn chạy khỏi trách nhiệm được thảo luận ở đây, như được bày tỏ đặc biệt bởi chủ nghĩa thực chứng pháp lí của trường phái Hegel, cũng như bởi một chủ nghĩa tự nhiên tinh thần liên minh thần thiết. Rằng vấn đề vẫn còn quan trọng có thể thấy từ sự thực rằng một tác giả xuất sắc như Catlin vẫn giữ điểm quan trọng này (như nhiều điểm khác) phụ thuộc vào Hegel; và phân tích của tôi sẽ có dạng của một phê phán các lí lẽ của Catlin ủng hộ chủ nghĩa tự nhiên tinh thần, và chống sự phân biệt giữa qui luật của tự nhiên và luật chuẩn tắc (so G. E. G. Catlin, *A Study of the Principles of Politics*, 1930, p. 96-99).

Catlin bắt đầu với việc đưa ra phân biệt rõ giữa luật tự nhiên và ‘luật .. do các nhà lập pháp làm ra’; và ông thừa nhận là, thoạt tiên cụm từ ‘luật tự nhiên’, nếu áp dụng cho các chuẩn mực, ‘tỏ ra là hiển nhiên phi khoa học, vì nó có vẻ không phân biệt giữa luật con người cần thực thi và các quy luật vật lí không thể vi phạm’. Song ông cố chứng tỏ là nó chỉ có vẻ vậy, và rằng ‘phê phán của ta về cách dùng từ ‘luật tự nhiên’ là ‘quá vội vã’. Và ông tiếp với một trình bày rõ ràng về chủ nghĩa tự nhiên tinh thần, tức là một sự phân biệt giữa ‘luật đúng đắn’ là cái ‘theo tự nhiên’, và luật khác: ‘Luật đúng đắn, khi đó, kéo theo một sự trình bày các khuynh hướng con người, hay, ngắn gọn, là một bản sao của luật “tự nhiên” do khoa học chính trị “tìm thấy”. Luật đúng đắn theo nghĩa này dứt khoát được tìm thấy chứ không được tạo ra. Nó là một bản sao của qui luật xã hội tự nhiên’ (tức là cái tôi gọi là ‘các qui luật xã hội’; so văn bản cho ct. 8 ở ch. này). Và ông kết luận bằng nhấn mạnh rằng chừng nào hệ thống pháp lí trở nên có lí hơn, các qui tắc của nó ‘ngưng mang tính chất của các lệnh độc đoán và trở thành các suy diễn thuần túy từ các qui luật xã hội căn bản’ (tức là từ cái tôi phải gọi là ‘các qui luật xã hội’).

(3) Đây là một tuyên bố rất mạnh về chủ nghĩa tự nhiên tinh thần. Phê phán nó là quan trọng hơn vì Catlin kết hợp học thuyết của ông với một lí thuyết về ‘kĩ thuật xã hội’ thoát nhìn có lẽ giống cái được chủ trương ở đây (so văn bản cho ct. 9 ở ch. 3 và văn bản cho các ct. 1-3 và 8-11 ở ch. 9). Trước khi bàn về nó tôi muốn giải thích vì sao tôi coi quan điểm của Catlin phụ thuộc vào chủ nghĩa thực chứng Hegel. Một giải thích như vậy là cần, vì Catlin dùng chủ nghĩa tự nhiên của ông nhằm phân biệt giữa luật ‘đúng đắn’ và luật khác; nói cách khác, ông dùng nó để phân biệt giữa luật ‘công bằng’ và ‘bất công’; và sự phân biệt này chắc chắn không giống chủ nghĩa thực chứng, tức là sự thừa nhận luật hiện tồn như tiêu chuẩn duy nhất về công lí. Bất chấp tất cả điều đó, tôi tin rằng quan điểm của Catlin là rất gần với chủ nghĩa thực chứng; lí do của tôi là ông tin rằng chỉ luật ‘đúng đắn’ có thể có hiệu lực, và ở chừng mực ấy ‘hiện tồn’ chính xác theo nghĩa của Hegel. Vì Catlin nói rằng khi luật pháp lí của ta không ‘đúng đắn’, tức là không phù hợp với các qui luật về bản tính con người, thì ‘đạo luật của ta vẫn là giấy’. Tuyên bố này là thực chứng chủ nghĩa thuần khiết nhất; vì nó cho phép ta suy ra từ sự thực rằng bộ luật nào đó không chỉ là ‘giấy’ mà được thực thi thành công, là luật ‘đúng đắn’; hay nói cách khác, rằng mọi pháp luật tỏ ra không chỉ là giấy đều là một bản sao của bản tính con người và vì thế công bằng.

(4) Bây giờ tôi tiếp tục một phê phán ngắn lí lẽ do Catlin đề xuất chống sự phân biệt giữa (a) các luật tự nhiên không thể bị vi phạm, và (b) các luật chuẩn tắc, nhân tạo, tức là được thực thi bởi trừng phạt; một sự phân biệt mà bản thân ông đã làm rõ đến vậy lúc đầu. Lập luận của Catlin có hai phần. Ông chứng tỏ rằng (a¹) các luật tự nhiên cũng là nhân tạo, theo một nghĩa nào đó, và chúng có thể, theo một nghĩa, bị vi phạm; và (b¹) theo một nghĩa nào đó các luật chuẩn tắc không thể bị vi phạm. Tôi bắt đầu với (a¹) ‘Các luật tự nhiên của nhà vật lí’, Catlin viết, ‘không phải là các sự thực cục súc, chúng là sự hợp lí hoá của thế giới vật lí, bất luận do con người đặt lên hay được biện minh bởi vì thế giới là hợp lí và có trật tự một cách cố hữu’. Và ông tiếp tục chứng tỏ rằng luật tự nhiên ‘có thể bị vô hiệu hoá’ khi ‘các sự thực mới’ buộc chúng ta viết lại qui luật. Đây là trả lời của tôi cho lí lẽ này. Một mệnh đề có chủ ý như sự trình bày một qui luật tự nhiên chắc chắn là nhân tạo. Ta đưa ra giả thuyết là có sự đều đặn không đổi nào đó, tức là ta mô tả sự đều đặn được giả thiết đó với sự giúp đỡ của một mệnh đề, qui luật tự nhiên. Song, với tư cách nhà khoa học, ta sẵn sàng học từ tự nhiên là ta đã sai; ta sẵn sàng viết lại qui luật nếu các sự thực mới mâu thuẫn với giả thuyết của ta chứng tỏ rằng *qui luật được giả thiết của ta không phải là qui luật, vì nó đã bị vi phạm*. Nói cách khác, bằng chấp nhận sự vô hiệu hoá của tự nhiên, nhà khoa học chứng tỏ là ông chấp nhận một giả thuyết chỉ chừng nào nó chưa bị chứng minh là sai; nó hết như nói rằng ông coi một qui luật tự nhiên như một qui tắc không thể bị vi phạm, vì ông chấp nhận sự vi phạm qui tắc của mình như sự chứng minh là qui tắc của ông không trình bày một qui luật tự nhiên. Hơn nữa: mặc dù giả thuyết là nhân tạo, ta có thể không có khả năng ngăn sự chứng minh nó là sai (falsification). Điều này chứng tỏ rằng, bằng cách tạo ra giả thuyết, ta đã không tạo ra sự đều đặn mà giả thuyết muốn mô tả (dù cho ta có tạo ra một tập mới các vấn đề, và có thể gợi ý các quan sát và diễn giải mới). (b¹) Catlin nói, ‘không đúng rằng kẻ phạm tội “vi phạm” luật khi hắn làm một việc bị cấm .. luật không nói: “Anh không thể”; nó nói “Anh sẽ không, hoặc sẽ phải chịu sự trừng phạt này”’. Catlin tiếp tục, ‘như một lệnh nó có thể bị vi phạm, nhưng với tư cách là luật, theo một nghĩa rất thực, nó chỉ bị vi phạm khi không phải chịu sự trừng phạt .. Ở chừng mực luật được hoàn thiện và sự trừng phạt của nó được thực hiện, .. nó xấp xỉ qui luật vật lí’. Trả lời điều này là đơn giản. Theo bất cứ nghĩa nào ta nói về ‘sự vi phạm’ luật, luật pháp lí

có thể bị vi phạm; không sự điều chỉnh câu chữ nào có thể thay đổi điều đó. Hãy chấp nhận quan điểm của Catlin rằng một kẻ tội phạm không thể ‘vi phạm’ luật, và rằng nó chỉ ‘bị vi phạm’ nếu kẻ phạm tội không nhận sự trừng phạt do luật quy định. Song ngay cả từ quan điểm này, luật *có thể* bị vi phạm; thí dụ, bởi các quan chức nhà nước từ chối trừng phạt phạm nhân. Và ngay cả ở một quốc gia nơi mọi trừng phạt, *thực tế*, được thực hiện, các quan chức *có thể*, nếu họ chọn, ngăn sự thực hiện như vậy, và vì thế ‘vi phạm’ luật theo nghĩa của Catlin. (Rằng do đó họ cũng ‘vi phạm’ luật theo nghĩa thông thường, tức là họ có thể trở thành kẻ phạm tội, và cuối cùng họ có thể có lẽ bị trừng phạt, lại là vấn đề khác hoàn toàn). Nói cách khác: Một luật chuẩn tắc luôn được con người thực thi bằng các trừng phạt của họ, và vì thế khác căn bản một giả thuyết. Về pháp lí, ta có thể thực thi cấm giết người, hay các hàng động tử tế; cấm sự lừa dối, hay sự thật; cấm sự công bằng, hay bất công. Song chúng ta không buộc mặt trời thay đổi tiến trình của nó. Không lượng lí lẽ nào có thể lấp được lỗ hổng này.

¹⁹ ‘Bản chất hạnh phúc và khổ cực’ được nói đến ở *Theaetetus*, 175c. Về quan hệ gần giữa ‘bản chất’ và ‘Hình thức’ hay ‘Ý niệm’, so đặc biệt *Republic*, 597a-d, nơi Plato đầu tiên bàn về Hình thức hay Ý niệm của một cái giường, và sau đó nói đến nó như ‘cái giường tồn tại do bản chất, và do Trời tạo ra’ (597b). Ở cùng chỗ ông đề nghị sự phân biệt tương ứng giữa thứ ‘nhân tạo (hay được ‘làm ra’, một sự ‘bắt chước’) và ‘sự thật’. So cả ct. của Adam cho *Republic*, 597b10 (với trích dẫn từ Burnet ở đó), và các ct. cho 476b13, 501b9, 525c15; thêm nữa *Theaetetus*, 174b (và ct. 1 cho p. 85 của Cornford ở *Plato's Theory of Knowledge* của ông). Xem cả *Metaphysics* của Aristotle, 1015a14.

²⁰ Về tấn công của Plato lên nghệ thuật, xem cuốn cuối của *Republic*, và đặc biệt các đoạn *Republic*, 600a-605b, được nhắc đến ở ct. 39 ở ch. 4.

²¹ So các ct. 11, 12 và 13 ở ch. này, và văn bản. Luận điểm của tôi là Plato đồng ý chỉ ít một phần với lí thuyết về chủ nghĩa bình đẳng của Antiphon (cho dù, tất nhiên, ông không đồng ý với chủ nghĩa bình đẳng Antiphon) sẽ có vẻ kì lạ với nhiều người, đặc biệt với các độc giả của Barker, *op. cit.* Và nó có thể làm họ ngạc nhiên hơn nữa đề nghe ý kiến là sự bất đồng chính không phải là về lí thuyết, mà đúng hơn là về thực tiễn đạo đức, và Antiphon chứ không phải Plato là đúng về đạo đức, ở chừng mực liên quan đến vấn đề thực tiễn của chủ nghĩa bình đẳng. (Về sự đồng ý của Plato với nguyên lí của Antiphon: tự nhiên là thật và đúng, xem văn bản cho ct. 23 và 28, và ct. 30 ở ch. này).

²² Các trích dẫn này là từ *Sophist*, 266b và 265e. Nhưng đoạn cũng chứa (265c) một phê phán (giống như *Laws*, trích ở văn bản cho ct. 23 và 30 ở ch. này) về cái có thể được mô tả như một diễn giải duy vật của chủ nghĩa tự nhiên như được, có lẽ, Antiphon nắm giữ; tôi muốn nói ‘lòng tin .. rằng tự nhiên .. sinh ra không có trí thông minh’.

²³ So *Laws*, 892a và c. Về thuyết quan hệ gần của linh hồn với các Ý niệm, xem cả ct. 15 (8) ở ch. 3. Về quan hệ gần của ‘bản tính’ và ‘linh hồn’, xem *Metaphysics* của Aristotle, 1015a14, với đoạn của *Laws* được trích, và với 896d/e: ‘linh hồn ở mọi thứ di chuyển ..’

So thêm đặc biệt các đoạn sau trong đó ‘bản tính’ và ‘linh hồn’ được dùng theo cách hiển nhiên là đồng nghĩa: *Republic*, 485a/b, 485e/486a và d, 486b (‘bản tính’); 486b và d (‘linh hồn’), 490e/491a (cả hai), 491b (cả hai), và nhiều chỗ khác (so cả ct. của Adam cho 370a7). Quan hệ gần được nói trực tiếp ở 490b (10). Về quan hệ gần giữa ‘bản tính’ và ‘linh hồn’ và ‘đồng giống’, so 501e nơi cụm từ ‘bản tính triết học’ hay ‘linh hồn’ thấy trong các đoạn tương tự được thay bằng ‘đồng giống các triết gia’.

Cũng có một quan hệ gần gũi giữa ‘linh hồn’ hay ‘bản tính’ và giai cấp hay đẳng cấp xã hội; xem thí dụ *Republic*, 435b. Quan hệ giữa đẳng cấp và dòng giống là cơ bản, vì từ phần đầu (415a), đẳng cấp được đồng nhất với dòng giống.

‘Bản tính’ được dùng theo nghĩa ‘tài năng’ hay ‘điều kiện của linh hồn’ trong *Laws*, 648d, 650b, 655e, 710b, 766a, 875c. Ưu thế và sự ưu việt của bản tính trên nghệ thuật được nói tới trong *Laws*, 889a, ff. Về ‘bản tính’ theo nghĩa ‘đúng’ hay ‘thật’, xem *Laws*, 686d và 818e, tương ứng.

²⁴ So các đoạn trích ở ct. 32 (1), (a) và (c), ở ch. 4.

²⁵ Học thuyết Socratic về tự cấp tự túc được nói tới trong *Republic*, 387d/e (so *Apology*, 41c, ff., và ct. của Adam cho *Rep.*, 387d25). Đây chỉ là một trong vài đoạn rải rác gọi lại giáo huấn Socratic; song nó mâu thuẫn trực tiếp với thuyết chính của *Rep.*, như nó được giải nghĩa trong văn bản (xem cả ct. 36 ở ch. 6, và văn bản); điều này có thể thấy bằng tương phản đoạn được trích với 369c, ff., và rất nhiều đoạn tương tự.

²⁶ So thí dụ đoạn được trích trong văn bản cho ct. 29 ở ch. 4. Về ‘những người hiểm và ít gặp’, so *Republic*, 491a/b, và nhiều đoạn khác, thí dụ *Timaeus*, 51e: ‘lí trí được các thần chia sẻ với rất ít người’. Về ‘môi trường xã hội’, xem 491d (so cả ch. 23).

Trong khi Plato (và Aristotle; so đặc biệt ct. 4 ở ch. 11 và văn bản) nhất định là công việc chân tay là hèn hạ, Socrates có vẻ chấp nhận một thái độ rất khác. (So Xenophon, *Memorabilia*, II, 7; 7-10; chuyện của Xenophon, ở mức độ nào đó, được chứng thực bởi thái độ của Antisthenes và Diogenes đối với công việc chân tay; so cả ct. 56 ở ch. 10).

²⁷ Xem đặc biệt *Theaetetus*, 172b (so cả bình luận của Cornford về đoạn này ở *Plato's Theory of Knowledge*). Xem cả ct. 7 ở ch. này. Các yếu tố của thuyết qui ước trong giáo lí của Plato có lẽ có thể giải thích vì sao một số người vẫn có tác phẩm của Protagoras lại nói là *Republic* giống các điều này. (So *Diogenes Laertius*, III, 37). Về lí thuyết khế ước của Lycophron, xem các ct. 43-54 ở ch. 6 (đặc biệt ct. 46), và văn bản.

²⁸ So *Laws*, 690b/c; xem ct. 10 ở ch. này. Plato nhắc đến thuyết tự nhiên của Pindar cả trong *Gorgias*, 484b, 488b; *Laws*, 714c, 890a. Về sự đối lập giữa một mặt ‘sự cưỡng bức bên ngoài’, và mặt khác (a) ‘hành động tự do’, (b) ‘tự nhiên’, so cả *Republic*, 603c, và *Timaeus*, 64d. (So cả *Rep.* 466c-d, được trích ở ct. 30 ở ch. này).

²⁹ So *Republic*, 369b-c. Đây là phần của lí thuyết khế ước. Trích dẫn tiếp, là tuyên bố đầu tiên về nguyên lí tự nhiên chủ nghĩa trong nhà nước hoàn hảo, là 370a/b-c. (Chủ nghĩa tự nhiên trong *Republic* được Glaucon nhắc đến đầu tiên ở 358e, ff.; song đây, tất nhiên, không phải là học thuyết riêng của Plato về chủ nghĩa tự nhiên).

(1) Về phát triển thêm của nguyên lí tự nhiên chủ nghĩa về phân công lao động và vai trò do nguyên lí này đóng trong lí thuyết của Plato về công lí, so đặc biệt văn bản cho các ct. 6, 23 và 40 ở ch. 6.

(2) Về một phiên bản cấp tiến hiện đại của nguyên lí tự nhiên chủ nghĩa, xem công thức của Marx về xã hội cộng sản (theo Louis Blanc): ‘Làm theo năng lực; hưởng theo nhu cầu!’ (So thí dụ *A Handbook of Marxism*, E. Burns, 1935, p. 752; và ct. 8 ở ch. 13; xem cả ct. 3 ở ch. 13, và ct. 48 ở ch. 24, và văn bản).

Về gốc rễ lịch sử của ‘nguyên lí của chủ nghĩa cộng sản’ này, xem châm ngôn của Plato ‘Bạn bè có chung mọi thứ họ có’ (xem ct. 36 ở ch. 6, và văn bản; về chủ nghĩa cộng sản của Plato xem cả các ct. 34 ở ch. 6 và 30 ở ch. 4, và văn bản) và so các đoạn này với *Acts*: ‘Và tất cả những người tin đều cùng nhau, và họ có mọi thứ chung; .. và chia phần chúng cho mọi người, do mỗi người đều có nhu cầu’. (2, 44-45). – ‘Chẳng có ai thiếu giữa họ: vì .. phân phối được tiến hành cho mỗi người theo nhu cầu’. (4, 34-35).

³⁰ Xem ct. 23, và văn bản. Các trích dẫn ở đoạn văn này đều từ *Laws*: (1) 889, Arrow-Debreu (so đoạn rất giống trong *Theaetetus*, 172b); (2) 896c-e; (3) 890e/891a.

Về đoạn văn tiếp trong văn bản (tức là về luận điểm của tôi rằng thuyết tự nhiên của Plato không có khả năng giải quyết các vấn đề thực tiễn) phần tiếp có thể dùng như một minh họa. Nhiều nhà tự nhiên chủ nghĩa cho rằng đàn ông và đàn bà là khác nhau ‘do bản tính’, cả về thân thể và tinh thần, và vì thế họ phải thực hiện các chức năng khác nhau trong đời sống xã hội. Plato, tuy vậy, dùng cùng lí lẽ tự nhiên chủ nghĩa để chứng minh điều ngược lại; vì, ông lí lẽ, không phải cả chó cái và chó đực đều hữu ích cho canh giữ cũng như săn bắn? ‘Anh có đồng ý’, ông viết (*Rep.*, 466c-d), ‘rằng đàn bà phải tham gia cùng đàn ông trong canh giữ cũng như trong săn bắn, như đúng với chó; .. và rằng làm vậy, họ sẽ hành động theo cách đáng ao ước nhất, vì điều này sẽ không trái với tự nhiên, mà phù hợp với các quan hệ tự nhiên của các giới?’ (Xem cả văn bản cho ct. 28 ở ch. này; về chó như kẻ bảo vệ lí tưởng, so ch. 4, đặc biệt ct. 32 (2), và văn bản).

³¹ Về một phê phán ngắn lí thuyết sinh học về nhà nước, xem ct. 7 ở ch. 10, và văn bản. *Về nguồn gốc đồng phương của lí thuyết, xem R. Eisler, *Revue de Synthèse Historique*, vol. 41, p. 15.*

³² Về vài áp dụng lí thuyết về linh hồn của Plato, và về các kết luận rút ra từ nó, xem các ct. 58-9 ở ch. 10, và văn bản. Về sự giống nhau cơ bản của phương pháp luận giữa thành phố và cá nhân, xem đặc biệt *Republic*, 368e, 445c, 577c. Về lí thuyết chính trị về cá nhân con người, hay sinh lí học con người, của Alcmaeon, so ct. 13 ở ch. 6.

³³ So *Republic*, 423, b và d.

³⁴ Trích dẫn này cũng như cái tiếp là từ G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates* (1875), vol. III, 124. – Các đoạn chính của *Republic* là 439c, f. (câu chuyện về Leontius); 571c, f. (phần thú tính đối lại phần lí trí); 588c (Quái vật Khái huyền; so ‘Thú vật’ sở hữu một Số Platonian, trong *Revelation* 13, 17 và 18); 603d và 604b (con người đối chọi với bản thân). Xem cả *Laws*, 689a-b, và các ct. 58-9 ở ch. 10.

³⁵ So *Republic*, 519e, f. (so cả ct. 10 ở ch. 8); cả hai trích dẫn tiếp là từ *Laws*, 903c. (Tôi đảo thứ tự của chúng). Có thể nhắc đến là ‘cái toàn thể’ được nhắc tới ở hai đoạn này (‘*pan*’ và ‘*holon*’) không là *quốc gia* mà là *thể giới*; tuy vậy không có nghi ngờ gì rằng xu hướng cơ bản của chính thể luận vũ trụ này là một chính thể luận chính trị; so *Laws*, 903d-e (nơi thầy thuốc và thợ thủ công kết hợp với chính khách), và sự thực là Plato thường dùng ‘*holon*’ (đặc biệt ở dạng số nhiều) để ý nói ‘quốc gia’ cũng như ‘thể giới’. Hơn nữa, đoạn đầu trong hai đoạn này (theo thứ tự trích của tôi) là một phiên bản ngắn hơn của *Republic*, 420b-421c; đoạn hai của *Republic*, 520b, ff. (‘Chúng ta đã tạo ra mi vì nhà nước, cũng như vì riêng mi’). Thêm nữa *các đoạn về chính thể luận hay chủ nghĩa tập thể* là: *Republic*, 424a, 449e, 462a, f., *Laws*, 715b, 739c, 875a, f., 903b, 923b, 942a, f. (Xem cả các ct. 31/32 ở ch. 6). Về nhận xét ở đoạn văn này rằng Plato nói về nhà nước như một cơ thể, so *Republic*, 462c, và *Laws*, 964e, nơi nhà nước thậm chí được so sánh với *thân thể* con người.

³⁶ So Adam ở lần xuất bản *Rep.* của ông, vol. II, 303; xem cả ct. 3 ở ch. 4, và văn bản.

³⁷ Điểm này được Adam nhấn mạnh, *op. cit.*, ct. 546a, b7, và pp. 288 và 307. Trích dẫn tiếp trong đoạn văn này là *Republic*, 546a; so *Republic*, 485a/b, được trích ở ct. 26 (1) ở ch. 3 và ở văn bản cho ct. 33 ở ch. 8.

³⁸ Đây là điểm chính mà tôi phải xa rời diễn giải của Adam. Tôi tin Plato ngụ ý rằng vua triết gia của Quyển VI-VII, mà mối quan tâm chính của ngài là các thứ không được sinh ra và không suy tàn (*Rep.*, 485b; xem ct. cuối và đoạn được tham khảo), với sự đào tạo toán học và biện chứng của mình, ngài nhận được tri thức của Số Platonian và với nó

các phương tiện làm ngưng suy đồi xã hội và vì thế ngưng sự suy sụp của nhà nước. Xem đặc biệt văn bản cho ct. 39.

Các trích dẫn tiếp ở đoạn văn này là: ‘giữ thuần chủng của những người bảo vệ’; so *Republic*, 460c, và văn bản cho ct. 34 ở ch. 4. ‘Một thành phố được thành lập ..’: 546a.

Tham khảo sự phân biệt của Plato, trong lĩnh vực toán học, âm học, và thiên văn học, giữa *tri thức duy lý* và dư luận hão huyền dựa trên *kinh nghiệm hay tri giác*, là *Republic*, 523a, ff., 525d, ff. (nơi ‘*tính toán*’ được thảo luận; xem đặc biệt 526a); 527d, ff., 529b, f., 531a, ff. (xuống đến 534a và 537d); xem cả 509d-511e.

³⁹ *Tôi bị đổ lỗi ‘thêm vào’ các từ (mà tôi không bao giờ đặt trong dấu ngoặc) ‘thiếu một phương pháp duy lý thuần túy’; nhưng căn cứ vào *Rep.*, 523a đến 537d, đối với tôi có vẻ rõ ràng là dẫn chiếu của Plato đến ‘*tri giác*’ bao hàm chính sự tương phản này.* Các trích dẫn ở đoạn văn này là từ *Rep.*, 546b, ff. Lưu ý rằng, suốt đoạn này, chính ‘*Nàng Thor*’ là người nói qua miệng của ‘*Socrates*’.

Trong diễn giải của tôi về Câu chuyện về sự Suy Sụp và Sổ, tôi đã thận trọng tránh vấn đề khó, nhưng nặng, và có lẽ không thể quyết định được về sự tính toán của bản thân con Sổ. (Nó có thể không thể quyết định được vì Plato có thể đã không tiết lộ hoàn toàn bí mật của ông). Tôi giới hạn diễn giải của tôi ở các đoạn ngay trước và ngay sau đoạn mô tả bản thân con Sổ; các đoạn này, tôi tin, là đủ rõ. Bất chấp điều đó, diễn giải của tôi xa rời, ở chừng mực tôi biết, khỏi các nỗ lực trước kia.

(1) Tuyên bố cốt lõi mà tôi lấy làm cơ sở cho diễn giải của mình là (A) những người bảo vệ làm việc bằng ‘*tính toán với sự giúp đỡ của tri giác*’. Tiếp theo điều này tôi dùng các tuyên bố (B) rằng họ sẽ không ‘*tình cờ tìm ra được* (cách đúng) để có được con tốt’; (C) rằng họ sẽ ‘*làm hỏng*, và sinh ra những đứa con theo cách sai’; (D) rằng họ ‘*không biết*’ các vấn đề như thế (tức là, các vấn đề như Sổ).

Về (A), phải rõ với mọi bạn đọc cẩn thận của Plato rằng một dẫn chiếu như vậy đến tri giác là nhằm biểu lộ một phê phán phương pháp đang được nói đến. Cách nhìn này về đoạn được xem xét (546a, f.) được hỗ trợ bởi sự thực là nó đến ngay sau các đoạn 523a-537d (xem cuối của ct. trước), trong đó sự đối lập giữa tri thức duy lý thuần túy và dư luận dựa trên tri giác là một trong các chủ đề chính, và trong đó, đặc biệt hơn, từ ‘*tính toán*’ được dùng trong ngữ cảnh nhấn mạnh sự đối lập giữa tri thức duy lý và kinh nghiệm, trong khi từ ‘*tri giác*’ (xem cả 511c/d) được cho một ý nghĩa kỹ thuật và mô tả xác định. (So cả, thí dụ, cách hành văn của Plutarch trong thảo luận về sự đối lập này: trong *Life of Marcellus* của ông, 306). Và vì thế ý kiến của tôi, và ý kiến này được củng cố bởi ngữ cảnh, đặc biệt bởi (B), (C), (D), là nhận xét (A) của Plato ngụ ý (a) rằng ‘*tính toán dựa vào tri giác*’ là một phương pháp tồi, và (b) rằng có các phương pháp tốt hơn, cụ thể là các phương pháp toán học và biện chứng, mang lại tri thức duy lý thuần khiết. Điểm mà tôi thử nói thêm, quả thực, là rất rõ rệt, nên tôi không mấy khó nhọc với nó giả như không vì sự thực là ngay cả Adam đã bỏ sót nó. Trong ct. của mình cho 546a, b7, ông diễn giải ‘*tính toán*’ như một dẫn chiếu đến nhiệm vụ của các nhà cai trị về xác định số các cuộc hôn nhân họ sẽ cho phép, và ‘*tri giác*’ như phương tiện theo đó họ ‘*quyết định cặp nào phải kết giao, các đứa bé nào được nuôi dưỡng, v.v.*’ Tức là, Adam coi nhận xét của Plato là một mô tả đơn giản và không như một bút chiến chống sự yếu kém của phương pháp kinh nghiệm. Do đó, ông không liên kết, cả tuyên bố (C) rằng các nhà cai trị sẽ ‘*làm hỏng*’ lẫn tuyên bố (D) rằng họ ‘*không biết*’, với sự thực rằng họ dùng các phương pháp kinh nghiệm. (Nhận xét (B) rằng họ sẽ không ‘*tìm ra*’ phương pháp đúng ‘*do tình cờ*’ đơn giản có thể lơ đi không được dịch, nếu chúng ta theo gợi ý của Adam).

Trong diễn giải đoạn của chúng ta, phải nhớ là ở Quyển VIII, ngay trước đoạn được nói đến, Plato quay lại vấn đề của thành phố đầu tiên của các Quyển II đến IV. (Xem các ct. của Adam cho 449a, ff., và 543a, ff.) Song những người bảo vệ của thành phố này không là các nhà toán học cũng chẳng là các nhà biện chứng. Như thế họ không hề có ý tưởng nào về các phương pháp duy lý thuần túy được nhấn mạnh nhiều đến thế ở Quyển VII, 525-534. Trong mối quan hệ này, nội dung của các nhận xét về tri giác, tức là về sự nghèo nàn của các phương pháp kinh nghiệm, và về sự ngu dốt của những người bảo vệ, là không thể nhầm lẫn được.

Tuyên bố (B) là, các nhà cai trị không ‘tình cờ vớ được’ (cách đúng) ‘để có được con tốt, hay chẳng được gì cả’, là hết sức rõ ở diễn giải của tôi. Vì các nhà cai trị chỉ sẵn có phương pháp kinh nghiệm, sẽ chỉ là may mắn ngẫu nhiên nếu họ tìm ra phương pháp mà quyết định của nó cần đến các phương pháp toán học hay duy lý khác. Adam gợi ý (ct. cho 546a, b7) cách dịch: ‘chẳng ai hơn bằng tính toán cùng với tri giác họ sẽ thu được con tốt’; và chỉ trong ngoặc ông nói thêm: ‘nghĩa đen, vớ được’. Tôi nghĩ, ông không hiểu ‘vớ được’ là một hệ quả của sự thất bại của ông để thấy các ngụ ý của (A).

Diễn giải được gợi ý ở đây làm cho (C) và (D) có thể hiểu được hoàn toàn; và nhận xét của Plato rằng Số của ông là ‘chủ trên dòng dõi tốt hơn hay tồi hơn’ khớp rất hoàn hảo. Có thể nhắc đến rằng Adam không bình luận về (D), tức là sự ngu dốt, dù cho một bình luận như vậy là cần nhất theo cái nhìn của lý thuyết (ct. cho 546d22) rằng ‘con số không là một số .. hôn nhân’, và rằng nó không có ý nghĩa kỹ thuật ưu sinh nào.

Rằng ý nghĩa của Số quả thực là kỹ thuật và ưu sinh, tôi nghĩ, là rõ, nếu ta xét rằng đoạn chứa con Số nằm trong các đoạn chứa các dẫn chiếu đến tri thức ưu sinh, hay đúng hơn, thiếu tri thức ưu sinh. Ngay trước con Số, (A), (B), (C), xuất hiện, và ngay sau đó, là (D), cũng như chuyện về cô dâu và chú rể và con thoái hoá của họ. Ngoài ra, (C) trước Số và (D) sau Số dẫn chiếu đến nhau; vì (C), ‘làm hỏng’, liên kết với dẫn chiếu đến ‘sinh ra theo cách sai’, và (D), ‘sự ngu dốt, không biết’ liên kết với một dẫn chiếu hoàn toàn tương tự, tức là ‘kết hôn cô dâu và chú rể theo cách sai’. (Xem cả ct. tiếp).

Điểm cuối trong đó tôi phải bảo vệ diễn giải của mình là luận điểm cho rằng những người *biết* con Số do đó có được năng lực để chi phối ‘dòng dõi tốt hơn hay tồi hơn’. Điều này tất nhiên không suy ra từ tuyên bố của Plato rằng bản thân con Số có năng lực như vậy; vì nếu diễn giải của Adam là đúng, thì Số điều tiết sự sinh đẻ vì nó xác định một giai đoạn không thay đổi được mà sau đó sự thoái hoá nhất thiết bắt đầu. Song tôi khẳng định rằng dẫn chiếu của Plato đến ‘tri giác’, đến ‘làm hỏng’ và đến ‘ngu dốt’ như nguyên nhân trực tiếp của các lỗi ưu sinh sẽ là vô nghĩa, nếu ông không muốn nói điều đó, giả như họ đã có tri thức thoả đáng về các phương pháp toán học và duy lý thuần túy thích hợp, thì những người bảo vệ đã không làm hỏng. Nhưng điều này làm cho suy luận không thể tránh khỏi là Số có ý nghĩa kỹ thuật ưu sinh, và rằng hiểu biết nó là then chốt cho năng lực làm ngưng thoái hoá. (Suy luận này đối với tôi cũng có vẻ là suy luận duy nhất tương thích với tất cả cái chúng ta biết về loại mê tín này; mọi thuật chiêm tinh, thí dụ, hiển nhiên kéo theo quan niệm hơi mâu thuẫn rằng tri thức về số phận chúng ta có thể giúp để chi phối số phận này).

Tôi nghĩ loại bỏ sự giải thích về Số như một cấm kỵ gây giống bí mật nảy sinh từ sự miễn cưỡng gán cho Plato các ý tưởng thô như vậy, đầu ta có thể trình bày chúng rõ ràng đến đâu. Nói cách khác, chúng nảy sinh từ xu hướng lý tưởng hoá Plato.

(2) Trong mối quan hệ này, tôi phải dẫn đến bài báo ‘The Decline and Fall of the State in *Republic*, VIII’ (*Mind*, N. S. 48, 1939, pp. 23 ff.) của A. E. Taylor. Trong bài báo này, Taylor tấn công Adam (theo ý tôi không đúng đắn), và lý lẽ chống lại ông:

‘Đúng là, tất nhiên, sự suy tàn của Nhà nước lí tưởng được nói rõ ràng ở 546b là bắt đầu khi giai cấp cai trị “sinh ra các đứa trẻ không đúng mùa” .. Song điều này không cần thiết có nghĩa, và theo ý tôi không có nghĩa, rằng bản thân Plato quan tâm ở đây đến các vấn đề vệ sinh sinh sản. Ý nghĩ chính là ý nghĩ đơn giản rằng nếu, giống mọi thứ con người làm ra, Nhà nước mang các mầm mống của sự tan rã trong bản thân nó, tất nhiên điều này có nghĩa là sớm hay muộn các cá nhân nắm quyền tối cao sẽ là thấp kém hơn những người đi trước họ’ (pp. 25 ff.). Bây giờ diễn giải này với tôi có vẻ không chỉ không thể đứng vững được, căn cứ vào các tuyên bố khá rõ của Plato, mà cũng là một thí dụ điển hình của nỗ lực loại bỏ các yếu tố gây bối rối đến vậy, như chủ nghĩa chủng tộc hay mê tín, khỏi tác phẩm của Plato. Adam bắt đầu bằng từ chối rằng Số có tầm quan trọng kĩ thuật ưu sinh, và bằng khẳng định rằng nó không là một ‘số hôn nhân’, mà chỉ là một chu kì vũ trụ học. Taylor bây giờ tiếp tục bằng từ chối rằng ở đây Plato có quan tâm chút nào đến ‘các vấn đề về vệ sinh sinh đẻ’. Song đoạn của Plato đầy các ám chỉ đến các vấn đề này, và bản thân Taylor thừa nhận hai trang trước (p. 23) rằng ‘không ở đâu được gọi ý’ rằng Số ‘là một yếu tố quyết định của bất cứ thứ gì trừ “các dòng giống tốt hơn và tồi hơn”’. Và lại, không chỉ đoạn được nói đến mà toàn bộ *Republic* (và tương tự *Statesman*, đặc biệt 310b, 310e) đơn giản đầy nhấn mạnh đến ‘các vấn đề vệ sinh sinh đẻ’. Lí thuyết của Taylor rằng Plato, khi nói về ‘sinh vật người’ (hay, như Taylor diễn đạt, về một ‘thứ của sự sinh sản con người’), ý nói *nhà nước*, và rằng Plato muốn ám chỉ đến sự thực rằng nhà nước là sự sáng tác của một nhà lập pháp, tôi nghĩ, là không có sự ủng hộ trong văn bản của Plato. Toàn bộ đoạn bắt đầu với một dẫn chiếu đến các thứ của thế giới cảm nhận được trong dòng chảy, đến các thứ được sinh ra và suy tàn (xem các ct. 37 và 38 ở ch. này), và đặc biệt hơn, đến các thứ sống, thực vật cũng như động vật, và đến các vấn đề chủng tộc của chúng. Và lại, một thứ ‘do người làm ra’ sẽ, nếu được Plato nhấn mạnh trong ngữ cảnh như vậy, có nghĩa là một thứ ‘nhân tạo’ thấp kém bởi vì nó ‘hai lần xa’ thực tế. (So văn bản cho các ct. 20-23 ở ch. này, và toàn bộ Quyển Mười của *Republic* xuống đến cuối 608b). Plato sẽ chẳng bao giờ trông chờ bất cứ ai đi diễn giải cụm từ ‘một thứ do người làm ra’ như có nghĩa là nhà nước hoàn hảo, ‘tự nhiên’; đúng hơn ông sẽ kì vọng họ nghĩ về cái gì đó rất thấp kém (như thì ca; so ct. 39 ở ch. 4). Cụm từ mà Taylor dịch là ‘thứ do người sinh ra’ thường đơn giản được dịch là ‘sinh vật người’, và điều này loại bỏ mọi khó khăn.

(3) Giả sử là diễn giải của tôi về đoạn được nói đến là đúng, có thể đưa ra một gợi ý với ý định kết nối niềm tin của Plato vào tầm quan trọng của sự thoái hoá chủng tộc với lời khuyên lặp đi lặp lại của ông rằng số thành viên của giai cấp cai trị phải được giữ không đổi (lời khuyên chứng tỏ nhà xã hội học Plato hiểu tác động đáng lo của tăng dân số). Cách nghĩ của Plato, được mô tả ở cuối chương này (so văn bản cho ct. 45; và ct. 37 ở ch. 8), đặc biệt cách ông phản đối quốc vương Duy nhất, số ít nhà phú hào, và số đông người không là gì cả mà là một đám đông, có thể gợi ý cho ông lòng tin rằng *một sự tăng về số lượng là tương đương một sự sụt giảm về chất lượng*. (Cái gì đó theo cách này quả thực được gợi ý ở *Laws*, 710d). Nếu giả thuyết này là đúng, thì ông dễ dàng kết luận rằng *tăng dân số là phụ thuộc lẫn nhau với, hay có lẽ thậm chí bị gây nên bởi, sự thoái hoá chủng tộc*. Vì tăng dân số đã thực ra là nguyên nhân chính của sự bất ổn định và tan rã của các xã hội bộ lạc Hy Lạp ban đầu (so các ct. 6, 7, và 63 ở ch. 10, và văn bản), giả thuyết này sẽ giải thích vì sao Plato tin rằng nguyên nhân ‘thực tế’ là sự thoái hoá chủng tộc (phù hợp với các lí thuyết chung của ông về ‘tự nhiên’, và về ‘thay đổi’).

⁴⁰ (1) Hay ‘không đúng lúc’. Adam khẳng định (ct. cho 546d22), ta không được dịch là ‘không đúng lúc’ mà là ‘không hợp thời’. Tôi có thể nhận xét là diễn giải của tôi khá

độc lập với vấn đề này; nó hoàn toàn tương hợp với ‘không hợp thời’ hay ‘không đúng’ hay ‘không đúng lúc’ hay ‘không đúng mùa’. (Cụm từ được nói đến khởi đầu có nghĩa là cái gì đó như ‘trái với mức độ thích đáng’; thường có nghĩa là ‘không đúng lúc’).

*(2) Về các nhận xét của Plato về ‘trộn lẫn’ và ‘hỗn hợp’, có thể thấy rằng Plato có vẻ tin một lí thuyết di truyền thô sơ song phổ biến (rõ ràng vẫn được các nhà nuôi ngựa đua tin) theo đó con là một hỗn hợp đều hay trộn lẫn của các đặc tính hay ‘bản tính’ của cha mẹ, và rằng đặc tính, hay bản tính, hay ‘đức hạnh’ của chúng (sức chịu đựng, tốc độ, v.v., hay, theo *Republic*, *Statesman*, và *Laws*, các tính hiền lành, dữ tợn, táo bạo, tự kiểm chế, v.v) được trộn lẫn trong nó theo tỉ lệ với số tổ tiên (ông bà, cụ, v.v) có các đặc tính này. Do đó, nghệ thuật phối giống là nghệ thuật chí lí và khoa học- toán học hay hài hoà- về pha trộn hay hoà trộn các bản tính. Xem đặc biệt *Statesman*, nơi vương mưu về nghệ thuật quản lí nhà nước hay chấn dất thần dân được ví như nghề dệt, và nơi người thợ dệt vương giả phải pha trộn tính táo bạo với tính tự kiểm chế. (Xem cả *Rep.*, 375c-e, và 410c, ff.; *Laws*, 731b; và các ct. 34 f. ở ch. 4; 13 và 39 f. ở ch. 8, và văn bản).*

⁴¹ Về qui luật cách mạng xã hội của Plato, xem đặc biệt ct. 26 ở ch. 4, và văn bản.

⁴² Thuật ngữ ‘siêu-sinh học’ được G. B. Shaw dùng theo nghĩa này, tức là như biểu thị một loại tôn giáo. (So lời nói đầu cho *Back to Methuselah*; xem cả ct. 66 ở ch. 12).

⁴³ So chú thích của Adam cho *Republic*, 547a 3.

⁴⁴ Về một phê phán cái tôi gọi là ‘thuyết tâm lí luận’ trong phương pháp xã hội học, so văn bản cho ct. 19 ở ch. 13 và ch. 14, nơi thuyết tâm lí phương pháp luận vẫn còn phổ biến của Mill được thảo luận.

⁴⁵ Người ta thường nói rằng không được ép tư tưởng của Plato vào một ‘hệ thống’; do đó, các nỗ lực của tôi ở đoạn văn này (và không chỉ ở đoạn văn này) để chứng tỏ sự thống nhất có hệ thống của tư tưởng Plato, điều hiển nhiên dựa vào bảng các đối lập Pythagorean, có lẽ sẽ gọi ra phê phán. Song tôi tin rằng một sự hệ thống hoá là một kiểm tra cần thiết của bất cứ diễn giải nào. Những người tin là họ không cần một diễn giải, và họ có thể ‘biết’ một triết gia hay tác phẩm của ông, và coi ông đúng ‘như ông đã là’, hay tác phẩm của ông đúng ‘như nó là’, là sai lầm. Họ không thể làm gì ngoài diễn giải cả tác giả và tác phẩm; song vì họ không biết là họ diễn giải (rằng cách nhìn của họ bị truyền thống, tính khí, v.v làm biến sắc), diễn giải của họ hẳn nhất thiết ngây thơ và không phê phán. (So cả ch. 10 (ct. 1-5 và 56), và ch. 25). Một diễn giải phê phán, tuy vậy, phải có dạng của một sự dựng lại hợp lí, và phải có hệ thống; nó phải thử dựng lại tư tưởng của triết gia như một tòa lâu đài nhất quán. So cả cái A. C. Ewing nói về Kant (*A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, 1938, p. 4): ‘.. ta phải bắt đầu với giả thiết rằng một đại triết gia chắc không luôn mâu thuẫn với chính mình, và do đó, ở bất kì đâu có hai diễn giải, một làm cho Kant nhất quán và cái khác làm cho ông không nhất quán, ta ưa diễn giải trước hơn cái sau, nếu có thể hợp lí’. Điều này chắc chắn cũng áp dụng cho Plato, và thậm chí cho diễn giải nói chung.

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 6

¹ So ct. 3 ở ch. 4 và văn bản, đặc biệt cuối đoạn văn đó. Hơn nữa, ct. 2 (2) ở ch. đó. Về công thức *Quay lại với Tự nhiên*, tôi muốn lưu ý đến sự thực là Rousseau rất bị Plato ảnh hưởng. Thực vậy, thoáng nhìn vào *Social Contract* sẽ tiết lộ nhiều sự tương tự đặc biệt với các đoạn Platonic về chủ nghĩa tự nhiên đã được bình luận ở chương trước. So đặc biệt ct. 14 ở ch. 9. Cũng có sự giống nhau lí thú giữa *Republic*, 591a, ff. (và *Gorgias*, 472e, ff., nơi một ý tưởng tương tự xuất hiện trong một ngữ cảnh cá nhân chủ

nghĩa), và lí thuyết nổi tiếng về trừng phạt của Rousseau (và của Hegel). (Barker, *Greek Political Theory*, I, 388 ff., nhấn mạnh đúng đến ảnh hưởng của Plato lên Rousseau. Song ông không thấy yếu tố mạnh của chủ nghĩa lãng mạn ở Plato; và nói chung không được hiểu rõ là chủ nghĩa lãng mạn thôn quê đã ảnh hưởng lên cả nước Pháp và nước Anh của Shakespeare qua trung gian *Arcadia* của Sanazzaro có nguồn gốc của nó ở các người chăn cừu Dorian của Plato; so các ct. 11 (3), 26, và 32 ở ch. 4, và ct. 14 ở ch. 9).

² So R. H. S. Crossman, *Plato To-Day* (1937), 132; trích dẫn tiếp là từ p. 111. Cuốn sách lí thú này (giống các tác phẩm của Grote và T. Gomperz) đã cổ vũ tôi rất nhiều để phát triển các quan điểm khá không chính thống của tôi về Plato, và theo miết họ đến các kết luận khá khó chịu của họ. Về các trích dẫn từ C. E. M. Joad, so *Guide to the Philosophy of Morals and Politics* (1938) của ông, 661, và 660. Tôi cũng có thể nhắc đến các nhận xét rất lí thú của C. L. Stevenson về quan điểm của Plato về công lí, trong bài báo 'Persuasive Definitions' (*Mind*, N. S., vol. 47, 1938, pp. 331 ff.) của ông.

³ So Crossman, *op. cit.*, 132f. Hai trích dẫn tiếp là: Field, *Plato*, .., 91; so các nhận xét tương tự ở Barker, *Greek Political Theory*, .. (xem ct. 13 ở ch. 5).

Lí tưởng hoá Plato đã đóng một phần đáng kể trong các tranh luận về tính chân thật của các tác phẩm khác nhau được truyền dưới tên ông. Nhiều trong số đó đã bị vài nhà phê bình loại bỏ đơn giản vì chúng chứa các đoạn không khớp với cách nhìn lí tưởng hoá của họ về Plato. Một diễn đạt khá ngây thơ và điển hình về thái độ này có thể thấy ở 'Introductory Notice' của Davies và Vaughan (so lần xuất bản *Golden Treasury* [Kho Báu] của *Republic*, p. vi): 'Ông Grote, hăng hái hạ Plato khỏi bệ siêu nhân của ông, có thể hơi cố ý để qui cho ông các tác phẩm được đánh giá là không xứng với một triết gia siêu phàm đến vậy'. Có vẻ các tác giả này không thấy rằng đánh giá của họ về Plato phải phụ thuộc vào cái ông đã viết, chứ không phải ngược lại; và rằng, nếu các tác phẩm này là thật và không xứng đáng, thì Plato là một triết gia không mấy siêu phàm. (Về tính siêu phàm của Plato, xem cả Simplicius trong *Arist. de coelo*, 32b44, 319a15, v.v.)

⁴ Cách phát biểu (a) tranh đua với cách của Kant, người mô tả một *hiến pháp đúng* như 'một hiến pháp đạt được quyền tự do lớn nhất có thể của các cá nhân bằng định khung các luật theo cách sao cho quyền tự do của mỗi người có thể cùng tồn tại với quyền tự do của tất cả những người khác'. (*Critique of Pure Reason*², 373); xem cả *Theory of Right* của ông, nơi ông nói: 'Đúng (hay công bằng) là tổng của các điều kiện cần thiết cho sự lựa chọn tự do của mỗi người cùng tồn tại với lựa chọn của mọi người khác, phù hợp với luật chung về tự do'. Kant tin rằng đây là mục tiêu được Plato theo đuổi trong *Republic*; từ đó có thể thấy Kant là một trong nhiều triết gia hoặc bị Plato đánh lừa, hoặc lí tưởng hoá Plato bằng qui các tư tưởng nhân đạo của riêng họ cho Plato. Trong quan hệ này, tôi có thể nhận xét rằng chủ nghĩa tự do nồng nhiệt của Kant được đánh giá quá ít trong các tác phẩm Anh và Mỹ về triết học chính trị (bắt chước *Kant's Principles of Politics* của Hastie). Người ta quá thường xuyên cho rằng ông là một tiền bối của Hegel; song căn cứ vào sự thực rằng ông nhận ra ở chủ nghĩa lãng mạn của cả Herder và Fichte một học thuyết hoàn toàn ngược với của riêng ông, yêu sách này là hết sức bất công đối với Kant, và không thể nghi ngờ là ông hết sức phẫn nộ về nó. Chính ảnh hưởng to lớn của chủ nghĩa Hegel, tôi tin, là cái dẫn đến sự chấp nhận rộng rãi yêu sách hoàn toàn không thể đứng vững này.

⁵ So văn bản cho các ct. 32/33 ở ch. 5.

⁶ So văn bản cho các ct. 25-29, ch. 5. Các trích dẫn ở đoạn văn này là: (1) *Republic*, 433a; (2) *Republic*, 434a/b; (3) *Republic*, 441d. Với tuyên bố của Plato, trong trích dẫn đầu, 'chúng ta đã lập đi lập lại', so cả đặc biệt *Republic*, 397e, nơi lí thuyết về công lí

được chuẩn bị cẩn thận, và, tất nhiên, *Republic*, 369b-c, được trích ở văn bản cho ct. 29, ch. 5. Xem cả các ct. 23 và 40 ở ch. này.

⁷ Như được chỉ ra ở ch. 4 (ct. 18 và văn bản, và ct. 29), Plato không nói nhiều về các nô lệ trong *Republic*, mặc dù cái ông nói là khá quan trọng; song ông xua tan mọi nghi ngờ về thái độ của ông trong *Laws* (so đặc biệt bài báo của G. R. Morrow trong *Mind*, được nhắc tới ở ct. 29, ch.4).

⁸ Các trích dẫn là từ Barker, *Greek Political Theory*, I, p. 180. Barker nói rõ (pp. 176 f.) rằng ‘Công bằng Platonic’ là ‘công bằng xã hội’, và nhấn mạnh đúng bản chất chính thể luận của nó. Ông nhắc đến (pp. 178 f.) phê phán khả dĩ rằng công thức này ‘không .. đụng đến bản chất của cái con người thường hiểu là công bằng’, tức là ‘một nguyên lí để giải quyết va chạm về ý chí’, tức là công bằng như thuộc về các cá nhân. Song ông nghĩ rằng ‘một sự phản đối như vậy là lạc đề’, và rằng ý tưởng của Plato ‘không là vấn đề về luật’ mà ‘là một quan niệm về tính đạo đức xã hội’ (179); và ông tiếp tục khẳng định rằng sự luận bàn này về công bằng tương ứng, theo một cách, với các tư tưởng Hy Lạp hiện thời về công bằng: ‘Trong thuyết phục công bằng theo nghĩa này, Plato cũng không quá xa các ý tưởng hiện thời ở Hy Lạp’. Ông thậm chí không nhắc đến là có bằng chứng nào đó cho điều ngược lại, như được thảo luận ở đây tại các ct. tiếp và văn bản.

⁹ So *Gorgias*, 488e, ff.; đoạn này được trích và thảo luận đầy đủ hơn ở mục VIII dưới đây (xem ct. 48 ở ch. này, và văn bản). Về lí thuyết của Aristotle về nô lệ, xem ct. 3 ở ch. 11 và văn bản. Các trích dẫn từ Aristotle ở đoạn văn này là: (1) và (2) *Nicom. Ethics*, V, 4, 7, và 8; (3) *Politics*, III, 12, 1 (1282b; xem cả các ct. 20 và 30 ở ch. này. Đoạn này chứa một dẫn chiếu đến *Nicom. Eth.*); (4) *Nicom. Ethics*, V, 4, 9; (5) *Politics*, V (VI), 2, 1 (1317b). –Trong *Nicom. Ethics*, V, 3, 7 (so cả *Pol.* III, 9, 1; 1280a), Aristotle cũng nhắc đến ý nghĩa của ‘công bằng’ thay đổi trong các nhà nước dân chủ, đầu sỏ, và quý tộc, phù hợp với các ý tưởng khác nhau về ‘công trạng’. *(Phần tiếp theo được thêm vào đầu tiên trong lần xuất bản ở Mĩ 1950).

Về quan điểm của Plato, ở *Laws*, về công bằng chính trị và bình đẳng, xem đặc biệt đoạn về hai loại bình đẳng (*Laws*, 757b-d) được trích ở (1) dưới đây. Về sự thực, nhắc tới trong văn bản, rằng không chỉ đức hạnh và gây giống mà cả của cải phải được tính trong phân chia vinh dự và chiến lợi phẩm (và thậm chí kích cỡ và nét đẹp), xem *Laws*, 744c, được trích ở ct. 20 (1) ở ch. này, nơi các đoạn liên quan khác cũng được thảo luận.

(1) Ở *Laws*, 757b-d, Plato thảo luận ‘hai loại bình đẳng’. ‘Một trong số này .. là bình đẳng về số đo, trọng lượng, hay số [tức là bình đẳng số hay số học]; nhưng sự bình đẳng thật nhất và tốt nhất .. phân chia nhiều hơn cho người lớn hơn và ít hơn cho người nhỏ hơn, cho mỗi người số đo xứng đáng, phù hợp với bản tính. .. Bằng ban nhiều vinh dự hơn cho người có đức hạnh hơn, và ít vinh dự hơn cho người thấp kém hơn về đức hạnh và gây giống, nó chia cho mỗi người cái là đúng, phù hợp với nguyên lí này về tỉ lệ [hợp lí]. Và đây chính xác là cái ta sẽ gọi là “công bằng chính trị”. Và ai có thể lập một nhà nước đều phải lấy điều này làm mục tiêu lập pháp duy nhất của mình ..: chỉ có sự công bằng này, như đã nói rõ, là bình đẳng tự nhiên, là cái được chia, như tình hình đòi hỏi, cho những người không ngang nhau’. Loại thứ hai này của hai sự bình đẳng tạo thành cái Plato gọi ở đây là ‘công bằng chính trị’ (và Aristotle gọi là ‘công bằng phân phối’) và được Plato (và Aristotle) mô tả như ‘bình đẳng tỉ lệ’ - thật nhất, tốt nhất, và tự nhiên nhất - muộn hơn được gọi là bình đẳng ‘hình học’ (*Gorgias* 508a; xem cả 465b/c, và Plutarch, *Moralia* 719b, f.), đối lập với bình đẳng ‘số học’ thấp kém hơn và dân chủ. Về sự phát hiện này, các nhận xét dưới (2) có thể soi sáng một chút.

(2) Theo truyền thuyết (xem *Comm. in Arist. Graeca, pars XV*, Berlin, 1897, p. 117, 29, và *pars XVIII*, Berlin, 1900, p. 118, 18) câu ghi trên cửa Viện Hàn Lâm của Plato: ‘Không ai chưa thạo hình học có thể vào nhà tôi!’ Tôi nghi ý nghĩa của câu này không chỉ là nhấn mạnh về tầm quan trọng của vấn đề nghiên cứu toán học, mà nó có nghĩa là: ‘Số học (chính xác hơn, lí thuyết số Pythagorean) là không đủ; người phải biết hình học!’ Và tôi sẽ thử phác hoạ các lí do làm cho tôi tin rằng câu sau tóm tắt thoả đáng một trong các đóng góp quan trọng nhất của Plato cho khoa học. Xem cả *Phụ Lục*, p. 319.

Như bây giờ nói chung người ta tin, luận bàn Pythagorean ban đầu về hình học đã chấp nhận một phương pháp hơi giống cái ngày nay được gọi là ‘số học hoá’. Hình học được coi là một phần của lí thuyết về các số nguyên (hay số ‘tự nhiên’, tức là các số bao gồm các *monad* hay ‘các đơn vị không thể chia được’; so *Republic*, 525e) và các ‘*logoi*’ của chúng, tức là các tỉ lệ ‘hữu tỉ’ của chúng. Thí dụ các tam giác vuông Pythagorean là những cái với các cạnh theo các tỉ lệ như vậy. (Các thí dụ là 3: 4: 5; hay 5: 12: 13). Công thức tổng quát được gán cho Pythagoras là thế này: $2n+1$: $2n(n+1)$: $2n(n+1)+1$. Song công thức này được dẫn ra từ ‘*gnomōn*’, là không đủ tổng quát, như thí dụ 8: 15: 17 chứng tỏ. Một công thức tổng quát, từ đó nhà Pythagorean có thể thu được bằng đặt $m = n+1$, là thế này: $m^2 - n^2$: $2mn$: $m^2 + n^2$ (nơi $m > n$). Vì công thức này là một hệ quả chặt chẽ của cái gọi là “Định lí Pythagoras” (nếu hiểu cùng với loại Đại số mà có về các nhà Pythagorean ban đầu đã biết), và vì công thức này, hình như, đã không chỉ không được Pythagoras mà ngay cả Plato (người đề xuất, theo Proclus, một công thức không tổng quát khác) biết đến, có vẻ là ‘Định lí Pythagoras’ ở dạng tổng quát đã không được hoặc Pythagoras hoặc cả Plato biết đến. (Về một cái nhìn ít cực đoan hơn về vấn đề này, xem T. Heath, *A History of Greek Mathematics*, 1921, vol. I, p. 80-2. Công thức được tôi mô tả là ‘tổng quát’ về cơ bản là công thức của Euclid; có thể nhận được nó từ công thức phức tạp không cần thiết của Heath ở p. 82 bằng cách đầu tiên lấy ba cạnh của tam giác và nhân chúng với $2/mn$, và sau đó thay trong kết quả m và n và p và q).

Sự khám phá ra tính vô tỉ của căn bậc hai của 2 (được Plato ám chỉ đến trong *Greater Hippias* và trong *Meno*; so ct. 10 ở ch. 8; xem cả Aristotle, *Anal. Priora*, 41a26 f.) phá huỷ chương trình Pythagorean về ‘số học hoá’ hình học, và với nó, phá huỷ sức sống của bản thảo Trật tự Pythagorean. Truyền thuyết là khám phá này đầu tiên đã bị giữ bí mật, được ủng hộ bởi sự thực là Plato vẫn gọi vô tỉ ban đầu là ‘*arrhētos*’, tức là bí mật, sự bí ẩn không nhắc đến; so *Greater Hippias*, 303b/c; *Republic*, 546c. (Một thuật ngữ muộn hơn là ‘không so được’; so *Theaetetus*, 147c, và *Laws*, 820c. Từ ‘*alogos*’ có vẻ xuất hiện đầu tiên ở Democritus, người viết hai cuốn sách *On Illogical Lines and Atoms* (hay *and Full Bodies*) đã bị mất; Plato biết từ này, như được chứng minh bởi ám chỉ hơi bất kính của ông đến nhan đề [sách] của Democritus trong *Republic*, 534d, song bản thân ông không bao giờ dùng nó như từ đồng nghĩa cho ‘*arrhētos*’. Việc sử dụng đầu tiên, hẳn còn và không thể nghi ngờ, theo nghĩa này, là trong *Anal. Post.*, của Aristotle, 76b9. Xem cả T. Heath, *op. cit.*, vol. I, p. 84 f., 156 f. và *Phụ lục I* của tôi ở dưới).

Có vẻ sự tan vỡ của chương trình Pythagorean, tức là phương pháp số học của hình học, đã dẫn đến sự phát triển phương pháp tiên đề của Euclid, tức là, một phương pháp mới, một mặt có ý định để cứu cái còn có thể cứu khỏi sự tan rã (bao gồm phương pháp chứng minh duy lí), và mặt khác, để chấp nhận tính bất khả qui của hình học về số học. Giả sử tất cả điều này, có vẻ rất có thể là vai trò của Plato trong quá độ từ phương pháp Pythagorean xưa hơn sang phương pháp Euclid là một vai trò cực kì quan trọng - thực ra, Plato là một người đầu tiên phát triển một phương pháp hình học đặc biệt nhằm cứu cái còn có thể cứu, và cắt bớt thiệt hại của, sự đổ vỡ của chủ nghĩa Pythagoras. Phần lớn

điều này phải được coi như một giả thuyết lịch sử rất bấp bênh, song có thể thấy sự xác nhận nào đó ở *Anal. Post.*, của Aristotle, 76b9 (được nhắc đến ở trên), đặc biệt nếu đoạn này được so với *Laws*, 818c, 895e (chẵn và lẻ), và 819e/820a, 820c (không so được). Đoạn này là: ‘Số học giả thiết nghĩa của “lẻ” và “chẵn”, hình học [giả thiết nghĩa] của “vô tỉ” ..’ (Hay ‘không so được’; so *Anal. Priora*, 41a26 f., 50a37. Xem cả *Metaphysics*, 983a20, 1061b1-3, nơi vấn đề tính vô tỉ được đề cập cứ như là *proprium** của hình học, và 1089a, nơi, như ở *Anal. Post.*, 76b40, có ám chỉ đến phương pháp ‘square foot’* của *Theaetetus*, 147d). Mỗi quan tâm lớn của Plato đến tính vô tỉ được tỏ ra đặc biệt ở hai đoạn nói ở trên, *Theaetetus*, 147-148a, và *Laws*, 819d-822d, nơi Plato tuyên bố là ông xấu hổ vì người Hy Lạp không hiểu rõ vấn đề lớn lao của các đại lượng không so được.

Bây giờ tôi gợi ý rằng ‘Lí thuyết về các Vật Thể Nguyên thủy’ (ở *Timaeus*, 53c đến 62c, và có lẽ xuống cả đến 64a; xem cả *Republic*, 528b-d) là phần của trả lời của Plato cho thách thức. Một mặt, nó duy trì đặc tính nguyên tử luận của chủ nghĩa Pythagoras – các đơn vị không thể chia được (monad), cái cũng đóng một vai trò trong trường phái của các nhà Nguyên tử luận – và, mặt khác, nó đưa vào tính vô tỉ (căn bậc hai của 2 và 3) mà sự nhận chúng vào thế giới đã trở nên không thể tránh được. Nó làm vậy bằng cách lấy hai tam giác vuông khó chịu – một cái là nửa của một hình vuông và kết hợp căn bậc hai của 2, và cái kia là nửa của một tam giác cân và kết hợp căn bậc hai của 3 – như các đơn vị mà từ đó mọi thứ được tạo thành. Quả vậy, thuyết cho là hai tam giác vô tỉ này là các giới hạn (*peras*; so *Meno*, 75d-76a) hay các Hình thức của tất cả các vật thể vật lí cơ bản có thể nói là một trong các thuyết vật lí trung tâm của *Timaeus*.

Tất cả điều này gợi ý rằng lời cảnh báo chống những người chưa thông thạo hình học (một ám chỉ có lẽ có thể thấy ở *Timaeus*, 54a) có thể đã có tầm quan trọng nổi bật hơn được nhắc tới ở trên, và rằng nó có thể có liên quan đến lòng tin rằng hình học là cái gì đó có tầm quan trọng hơn số học. (So *Timaeus*, 31c). Và điều này, lần lượt, giải thích vì sao ‘bình đẳng tỉ lệ’ của Plato, muộn hơn được đồng nhất với ‘bình đẳng hình học’, được ông nói là cái gì đó quý tộc hơn bình đẳng dân chủ số học hay số, được Plato nhắc tới ở *Gorgias*, 508a (so ct. 48 ở ch. này), và vì sao (thí dụ bởi Plutarch, *loc. cit.*) số học và hình học lại liên kết tương ứng với dân chủ và chế độ quý tộc Sparta – bất chấp sự thực, sau đó hình như bị bỏ quên) rằng các nhà Pythagorean đều có đầu óc quý tộc như bản thân Plato; rằng chương trình của họ mang nặng tính số học; và rằng tỉ lệ ‘hình học’, trong ngôn ngữ của họ, là tên của một loại tỉ lệ số (tức, số học) nào đó.

(3) Trong *Timaeus*, để xây dựng các Vật Thể Nguyên thủy Plato cần một Hình vuông Cơ bản và một Tam giác Cân Cơ bản. Hai hình này, lần lượt, bao gồm hai loại khác nhau của các tam giác dưới-cơ bản – nửa tam giác vuông kết hợp $\sqrt{2}$, và nửa tam giác cân kết hợp $\sqrt{3}$ tương ứng. Câu hỏi vì sao ông chọn hai tam giác dưới-cơ bản này, thay cho bản thân Hình vuông và Tam giác Cân, đã được thảo luận nhiều; và tương tự câu hỏi thứ hai – xem dưới đây ở (4) – vì sao ông xây dựng các Hình vuông cơ bản của mình từ bốn nửa tam giác vuông dưới-cơ bản, thay cho hai, và Tam giác Cân Cơ bản từ sáu nửa tam giác cân thay cho hai. (Xem hai hình đầu trong ba hình dưới đây).

Về câu hỏi đầu trong hai câu hỏi này, có vẻ người ta thường không chú ý là Plato, với sự quan tâm cháy bỏng của mình đến vấn đề vô tỉ, lại không đưa ra hai số vô tỉ $\sqrt{2}$ và $\sqrt{3}$ (mà ông nhắc đến dứt khoát ở 54b) *giả như ông đã không áy náy để đưa chính xác*

* *Đích thực*; trong tư tưởng Aristotlean, một tính chất có thể tiên đoán, chung cho tất cả các thành viên của một loại nhưng không tạo thành một phần định nghĩa của loại đó.

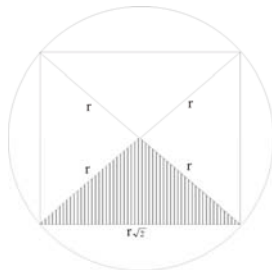
* Phương pháp đo diện tích bằng cách xếp các hình vuông, hay hình có diện tích đã biết, lên mặt cần đo.

các số vô tỉ này như các nguyên tố bất khả qui vào thế giới của ông. (Cornford, *Plato's Cosmology*, pp. 214 và 231 ff., đưa ra một thảo luận dài về cả hai câu hỏi, song lời giải chung mà ông kiến nghị cho cả hai – ‘giả thuyết’ của ông như ông gọi ở p. 234 – tỏ ra là không thể chấp nhận được với tôi; giả như Plato muốn đạt được ‘sự phân loại’ nào đó như cái được Cornford bàn luận – lưu ý là không có ám chỉ nào ở Plato rằng tồn tại bất cứ thứ gì nhỏ hơn cái Cornford gọi là ‘Loại B’ – thì sẽ là đủ để chia đôi các cạnh của các Hình vuông Cơ bản và các Tam giác Căn của cái Cornford gọi là ‘Loại B’, dựng mỗi cái trong số chúng từ bốn hình cơ bản mà không chứa bất cứ số vô tỉ nào). Song nếu Plato ấy nảy để đưa các số vô tỉ này vào thế giới, như các cạnh của các tam giác dưới-cơ bản mà từ đó mọi thứ được tạo thành, thì ông hẳn đã tin là, bằng cách này, ông có thể giải quyết một vấn đề; và vấn đề này, tôi nghĩ, là vấn đề về ‘bản chất của cái (có thể so được và) không thể so được’ (*Laws*, 820c). Vấn đề này, rõ ràng, là đặc biệt khó giải trên cơ sở một vũ trụ học sử dụng bất cứ thứ gì giống các ý tưởng nguyên tử luận, vì các số vô tỉ không là bội số của bất cứ đơn vị nào có khả năng đo các số hữu tỉ; song nếu các đơn vị tự do mình chứa các cạnh theo ‘các tỉ lệ vô tỉ’, thì nghịch lí lớn có thể được giải quyết; vì khi đó chúng có thể đo cả hai, và sự tồn tại của các số vô tỉ không còn khó hiểu hoặc ‘phi lí’ nữa.

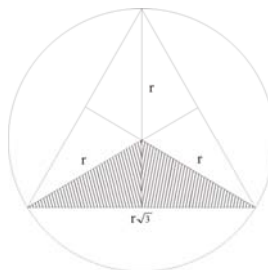
Song Plato biết có nhiều số vô tỉ hơn $\sqrt{2}$ và $\sqrt{3}$, vì trong *Theaetetus* ông nói đến sự khám phá ra một dãy vô tận các căn bậc hai vô tỉ (ông cũng nói, 148b, về ‘những xem xét tương tự về các khối’, song điều này không cần thiết ám chỉ đến căn bậc ba mà có thể ám chỉ đến đường chéo của khối lập phương, tức là đến $\sqrt{3}$); và ở *Greater Hippias* (303b-c, so Heath, *op. cit.*, 304) ông cũng nói đến sự thực rằng, bằng cách cộng (hay bằng phép khác của) các số vô tỉ, có thể nhận được các số vô tỉ khác, thí dụ, $2 - \sqrt{2}$ là vô tỉ; về số này, cộng với $\sqrt{2}$, tất nhiên cho một số hữu tỉ). Căn cứ vào các tình huống này có vẻ là, nếu Plato muốn giải vấn đề tính vô tỉ bằng cách đưa các tam giác cơ bản của ông vào, hẳn ông đã nghĩ rằng tất cả các số vô tỉ (hay ít nhất bội số của chúng) có thể được cấu thành bằng cộng (a) đơn vị; (b) $\sqrt{2}$; (c) $\sqrt{3}$; và bội số của các số này. Điều này, tất nhiên, là một sai lầm, song ta có mọi lí do để tin rằng lúc đó không tồn tại phản chứng minh nào; và định đề rằng chỉ có hai loại số vô tỉ nguyên tử – các đường chéo của hình vuông và của khối lập phương – và rằng tất cả các số vô tỉ khác là có thể so được một cách tương đối với (a) đơn vị; (b) $\sqrt{2}$; và (c) $\sqrt{3}$, có một mức độ hiển nhiên nào đó nếu xem xét đặc tính tương đối của các số vô tỉ. (Tôi muốn nói là ta có thể nói với lí lẽ biện hộ ngang nhau rằng đường chéo của một hình vuông có cạnh bằng đơn vị là vô tỉ, hoặc rằng cạnh của một hình vuông có đường chéo bằng đơn vị là vô tỉ. Ta cũng phải nhớ rằng Euclid, ở Quyển X, định nghĩa 2, vẫn gọi mọi căn bậc hai không so được là ‘so được bằng bình phương của chúng’). Như thế Plato rất có thể tin vào định đề này, dẫn cho ông có thể đã không có một chứng minh hợp lệ cho phỏng đoán của mình. (Một phản chứng minh dường như đầu tiên do Euclid đưa ra). Mà không nghi ngờ gì có một dẫn chiếu đến phỏng đoán chưa được chứng minh nào đó trong chính đoạn ở *Timaeus* mà Plato nói đến lí do chọn các tam giác dưới-cơ bản của ông, vì ông viết (*Timaeus*, 53c/d): ‘tất cả các tam giác được dẫn ra từ hai [tam giác], mỗi cái có một góc vuông ..; trong các tam giác này, một [nửa-vuông] có ở mỗi bên nửa góc vuông, .. và các cạnh bằng nhau; cái khác [lệch] .. có các cạnh không bằng nhau. Hai cái này ta giả sử như các nguyên lí đầu tiên .. theo một tính toán kết hợp sự có thể đúng [hay phán đoán có thể đúng] với sự bắt buộc [chứng minh]. Các nguyên lí còn xa hơn các thứ này nữa là được biết đối với trời, và đối với những người được trời ưu ái’. Và muộn hơn,

sau khi giải thích rằng có vô số tam giác lệch, từ đó cái ‘tốt nhất’ phải được chọn, và sau khi giải thích rằng ông coi nửa tam giác cân như cái tốt nhất, Plato nói (*Timaeus*, 54a/b; Cornford đã sửa đoạn này cho hợp với diễn giải của ông; so ct. 3 cho p. 214 của ông): ‘Lí do là một chuyện quá dài; song nếu bất cứ ai đưa vấn đề này để kiểm tra, và chứng minh rằng nó có tính chất này, thì phần thưởng là của anh ta, với toàn bộ thiện chí của chúng ta’. Plato không nói rõ ‘tính chất này’ nghĩa là gì; nó hẳn là một tính chất toán học (có thể chứng minh được hay bác bỏ được) tính chất biện minh rằng, sau khi đã chọn tam giác kết hợp $\sqrt{2}$, sự lựa chọn cái kết hợp $\sqrt{3}$ là ‘tốt nhất’; và tôi nghĩ rằng, căn cứ vào các cân nhắc ở trên, tính chất mà ông nghĩ là tính hữu tỉ tương đối được phỏng đoán của các số vô tỉ khác, tức là tương đối với đơn vị, và căn bậc hai của 2 và của 3.

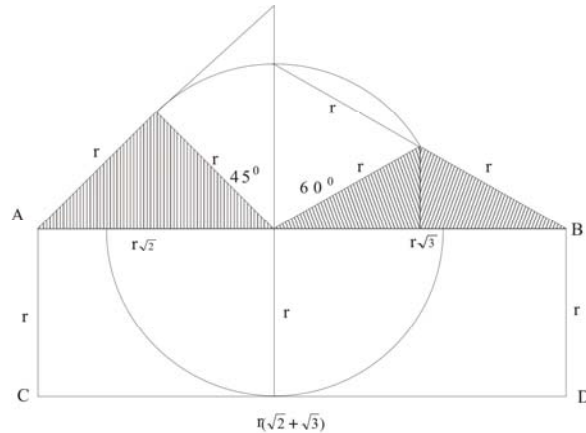
(4) Một lí do thêm cho diễn giải của chúng ta, dù cho là lí do mà tôi không thấy bất cứ bằng chứng thêm nào trong văn bản của Plato, có lẽ nổi lên từ xem xét sau. Là một sự thực lạ kì rằng $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ rất gần đúng với π . (So E. Borel, *Space and Time*, 1926, 1960, p. 216; W. Marinelli đã lưu ý tôi về sự thực này, ở một bối cảnh khác). Số dôi ra là nhỏ hơn 0,0047, tức là ít hơn 1,5 phần nghìn của π , và một số gần đúng tốt hơn cho π hầu như không được biết đến lúc đó. Một loại giải thích về sự thực lạ kì này là trung bình số



Hình vuông Cơ bản của Plato
gồm bốn tam giác vuông cân
dưới-cơ bản



Tam giác Cân Cơ bản của Plato
gồm sáu tam giác vuông lệch
dưới-cơ sở



Hình chữ nhật ABCD có diện tích vượt quá diện tích hình tròn
ít hơn 1,5 phần nghìn

học của diện tích của lục giác ngoại tiếp và của bát giác nội tiếp là một gần đúng tốt của diện tích hình tròn. Mà có vẻ, một mặt, là Bryson đã hoạt động với trung bình của các đa giác ngoại tiếp và nội tiếp (so Heath, *op. cit.*, 224) và ta biết, mặt khác (từ *Greater Hippias*), rằng Plato quan tâm đến cộng các số vô tỉ, cho nên ông hẳn đã cộng $\sqrt{2} + \sqrt{3}$. Như thế có hai cách theo đó Plato có thể đã tìm ra phương trình gần đúng $\sqrt{2} + \sqrt{3} \approx \pi$, và cách thứ hai của các cách này có vẻ hầu như không thể tránh được. Có vẻ là một giả thuyết hợp lí là Plato đã biết phương trình này, nhưng đã không có khả năng chứng minh liệu nó là một đẳng thức nghiêm ngặt hay chỉ là một sự gần đúng.

Nhưng nếu điều này là như vậy, thì có lẽ chúng ta có thể trả lời ‘câu hỏi thứ hai’ được nhắc tới ở trên tại (3), tức là vấn đề vì sao Plato tạo tác hình vòng cơ bản của mình từ bốn tam giác (nửa vuông) dưới-cơ bản thay cho từ hai, và tam giác cân cơ bản của ông từ sáu tam giác (nửa cân) dưới-cơ bản thay cho từ hai. Nếu nhìn vào hai hình đầu trong các hình này, thì ta thấy là sự dựng hình này nhấn mạnh tâm của các vòng tròn ngoại và nội tiếp, và ở cả hai trường hợp, bán kính của đường tròn ngoại tiếp. (Ở trường hợp tam giác cân, bán kính của vòng tròn nội tiếp cũng xuất hiện; song có vẻ là Plato nghĩ tới bán kính của vòng tròn ngoại tiếp, vì ông nói đến nó trong mô tả của ông về phương pháp dựng tam giác cân, như ‘đường chéo’; so *Timaeus*, 54d/e; so cả 54b).

Nếu bây giờ ta vẽ hai vòng tròn ngoại tiếp này, hay chính xác hơn, nếu ta đặt hình vuông và tam giác cân cơ bản vào một vòng tròn có bán kính r , thì ta thấy là tổng của cạnh của hai tam giác này gần bằng πr ; nói cách khác cách dựng hình của Plato gợi ý một trong các lời giải gần đúng đơn giản nhất của bài toán làm vuông hình tròn, như ba hình của chúng ta chứng tỏ. Căn cứ vào tất cả điều này, dễ có thể đúng là phỏng đoán của Plato và việc trao ‘một giải thưởng với mọi thiện chí của chúng ta’, được trích ở trên tại (3), đáng kể không chỉ đến vấn đề chung về tính không so được của các số vô tỉ, mà cả đến vấn đề đặc biệt liệu $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ có làm vuông đường tròn đơn vị không.

Tôi phải nhấn mạnh lại là tôi không biết bằng chứng trực tiếp nào chứng tỏ rằng đây là cái Plato nghĩ đến; song nếu ta xét bằng chứng gián tiếp được đưa ra ở đây, thì giả thuyết có lẽ không tỏ ra quá gượng gạo. Tôi không nghĩ nó gượng gạo hơn giả thuyết của Cornford; và nếu đúng, nó sẽ cho một giải thích tốt hơn về các đoạn liên quan.

(5) Nếu có bất cứ gì trong luận điểm của chúng ta được bày tỏ ở mục (2) của ct. này, rằng câu ghi của Plato có nghĩa là ‘Số học là không đủ; mi phải biết hình học!’ và trong luận điểm của chúng ta rằng sự nhấn mạnh này có quan hệ với sự khám phá ra tính vô tỉ của căn bậc hai của 2 và 3, thì điều này có thể rọi ánh sáng nào đó lên Lí thuyết về Ý niệm, và lên các trường thuật gây nhiều tranh cãi của Aristotle. Nó sẽ giải thích vì sao, căn cứ vào khám phá này, quan điểm Pythagorean rằng các sự vật (hình thức, hình thù) là các số, và các ý niệm đạo đức là các tỉ lệ số, phải biến mất – có lẽ bị thay, như ở *Timaeus*, bởi học thuyết là các hình thức cơ bản, hay giới hạn (‘peras’; so đoạn từ *Meno*, 75d-76a, nói tới ở trên), hay hình thù, hay các ý niệm về các sự vật, là các tam giác. Song nó cũng giải thích vì sao, một thế hệ sau, Viện Hàn Lâm có thể quay lại thuyết Pythagorean. Một khi cú sốc do sự khám phá ra tính vô tỉ đã biến đi, các nhà toán học bắt đầu quen với ý tưởng rằng *các số vô tỉ phải là các số*, bất chấp mọi thứ, vì chúng đúng trong các mối quan hệ cơ bản về lớn hơn hay nhỏ hơn với các số (hữu tỉ) khác. Đạt đến giai đoạn này, các lí do chống lại thuyết Pythagoras tan biến, dẫn cho lí thuyết rằng các hình thù là các số hay các tỉ lệ của các số, sau khi chấp nhận các số vô tỉ, có

nghĩa là cái gì đó khác với cái nó đã có nghĩa trước kia (một điểm có lẽ không được các môn đồ của lý thuyết mới hiểu thấu đáo). Xem cả *Phụ lục I*, ở p. 319 dưới đây.*

¹⁰ Diễn đạt nổi tiếng của Themis như bị bịt mắt, tức không đếm xỉa đến địa vị của người cầu xin, và như cầm cân, tức như phân sự bình đẳng hoặc như cân đối các yêu sách và lợi ích của các cá nhân tranh nhau, là một diễn đạt tượng trưng của ý tưởng bình đẳng về công bằng. Diễn đạt này, tuy vậy, không thể dùng được ở đây như một lý lẽ ủng hộ luận điểm rằng ý tưởng này là phổ biến ở thời Plato; vì như Giáo sư E. H. Gombrich vui lòng cho tôi biết, nó có từ thời Phục Hưng, và lấy cảm hứng từ một đoạn ở *De Iside et Osiride* của Plutarch, chứ không từ Hy Lạp cổ điển. *Mặt khác, diễn đạt về Dikē với cái cân là cổ điển (về một diễn đạt như vậy, bởi Timochares, một thế hệ sau Plato, xem R. Eisler, *The Royal Art of Astrology*, 1946, p. 100, 266, và Bản 5), và lui lại, có lẽ, đến sự đồng nhất hình trạng của Virgo với Dikē của Hesiod (căn cứ vào cái cân bên cạnh). Và căn cứ vào chứng cứ khác đưa ra ở đây để chứng tỏ sự liên tưởng về Công lý hay Dikē với sự bình đẳng phân phối, cái cân chắc có nghĩa hết như ở trường hợp Themis.*

¹¹ *Republic*, 440c-d. Đoạn này kết thúc với một ẩn dụ chó chăn cừu đặc trưng: ‘Hoặc khác đi, cho đến anh ta được gọi lại, và trầm tĩnh lại, bởi tiếng nói lí trí riêng của anh ta, giống một con chó bởi người chủ chăn cừu của nó?’ So ct. 32 (2) ở ch. 4.

¹² Plato, thực ra, ngụ ý điều này khi hai lần giới thiệu Socrates như khá đáng ngờ nơi mà bây giờ ông phải đề ý đến công bằng. (So 368b, ff., 432b, ff.).

¹³ Adam rõ ràng đã không chú ý (do ảnh hưởng của Plato) tới lý thuyết bình đẳng ở chú thích của ông cho *Republic*, 331e, ff., nơi ông nói, có lẽ đúng, rằng ‘quan điểm rằng Công bằng bao gồm làm tốt cho bè bạn và làm hại cho kẻ thù, là một phản ánh trung thành của đạo đức Hy Lạp thịnh hành’. Nhưng ông sai khi nói thêm rằng điều này là ‘gần như một quan điểm phổ quát’; vì ông quên chứng cứ riêng của ông (ct. cho 561e28), chứng tỏ rằng bình đẳng trước pháp luật (‘isonomy’) ‘là đòi hỏi đáng tự hào của nền dân chủ’. Xem cả các ct. 14 và 17 ở ch. này.

Một trong các dẫn chiếu xưa nhất (nếu không phải là xưa nhất) đến ‘isonomy’ được thấy ở mẫu [fragment] do Alcmaeon thấy thuộc (đầu thế kỉ thứ năm; xem Diels⁵, ch. 24, mẫu 4); ông nói về isonomy như một điều kiện sức khỏe, và đối lập nó với ‘chế độ quân chủ’- sự thông trị của một trên muôn người. Ở đây ta có một lý thuyết chính trị về thân thể, hay chính xác hơn, về sinh lí học con người. So cả các ct. 5 ở ch. 5 và 59 ở ch. 10.

¹⁴ Một dẫn chiếu thoáng qua đến *bình đẳng* (giống như ở *Gorgias*, 483c/d; xem cả ct. này, dưới đây, và ct. 47 ở ch. này) được đưa ra trong bài nói của Glaucon ở *Republic*, 359c; nhưng vấn đề không được tiếp tục. (Về đoạn này so ct. 50 ở ch. này).

Trong tấn công lăng mạ nền dân chủ của Plato (xem văn bản cho các ct. 14-18, ch. 4), xuất hiện ba dẫn chiếu bông đùa khinh bỉ đến chủ nghĩa bình đẳng. *Thứ nhất* là một nhận xét đối với kết quả là nền dân chủ ‘phân đều bình đẳng cho những người ngang nhau và không ngang nhau’ (558c; so ct. của Adam cho 558c16; xem cả ct. 21 ở ch. này); đây có ý định như một phê phán châm biếm. (Bình đẳng đã có quan hệ với dân chủ từ trước, tức là trong mô tả cách mạng dân chủ; so *Rep.*, 557a, được trích ở văn bản cho ct. 13, ch. 4). *Thứ hai* nêu đặc điểm ‘người dân chủ’ như làm vừa lòng mọi thềm muốn của mình ‘ngang nhau’, bất luận chúng có thể là tốt hay xấu; vì thế anh ta được gọi là một ‘nhà bình đẳng chủ nghĩa’ (‘isonomist’), một sự chơi chữ bóng gió đối với tư tưởng về ‘luật bình đẳng cho mọi người’ hay ‘sự bình đẳng trước pháp luật’ (‘isonomy’; so các ct. 13 và 17 ở ch. này). Sự chơi chữ này xuất hiện ở *Republic*, 561e. Con đường cho nó được lát khéo léo, vì từ ‘bình đẳng’ đã được dùng ba lần rồi (*Rep.*, 561b và c) để nêu đặc trưng một thái độ của người mà tất cả tham muốn và các ý thích bất chợt là

‘ngang nhau’. Cái *thứ ba* của các chuyện phiếm rẻ tiền này là một sự kêu gọi đến óc tưởng tượng của người đọc, diễn hình ngay cả ngày nay về loại tuyên truyền này: ‘tôi gần như quên nhắc đến vai trò to lớn mà “các luật bình đẳng” nổi tiếng này, và “sự tự do” nổi tiếng này, đóng trong các mối tương tác giữa đàn ông và đàn bà ..’ (*Rep.*, 563b).

Ngoài chứng cứ về tầm quan trọng của chủ nghĩa bình đẳng nói tới ở đây (và ở văn bản cho các ct. 9-10 ở ch. này), ta phải xét đặc biệt lời khai của riêng Plato trong (1) ở *Gorgias*, nơi (488a/489a; xem cả các ct. 47, 48, và 50 ở ch. này) ông viết: ‘Không phải đám đông (tức là: đa số dân chúng) tin .. rằng công bằng là bình đẳng?’. (2) *Menexenus* (238e-239a; xem ct. 19 ở ch. này, và văn bản). Các đoạn trong *Laws* về bình đẳng là muộn hơn *Republic*, và không thể được dùng như lời chứng cho việc biết của Plato về vấn đề này khi viết *Republic*; song xem văn bản cho các ct. 9, 20 và 21 ở ch. này.

¹⁵ Bản thân Plato nói, trong quan hệ với nhận xét *thứ ba* (563b; so ct. trên): ‘Ta sẽ nói ra bất cứ gì nảy sinh ở miệng mình?’; bằng điều đó ông hình như muốn bày tỏ rằng ông không thấy bất cứ lí do nào để kìm lời nói đùa.

¹⁶ Tôi tin phiên bản của Thucydides (II, 37 ff.) về bài diễn thuyết của Parmenides có thể được coi là hầu như đích thực. Rất có thể, ông đã có mặt khi Parmenides diễn thuyết; và trong mọi trường hợp ông đã dựng lại nó trung thực như có thể. Có nhiều lí do để tin là thời đó không phải lạ thường đối với một người để học bài diễn thuyết của người khác thậm chí thuộc lòng (so *Phaedrus* của Plato), và thuật lại trung thành một bài nói thuộc loại này quả thực không khó, như người ta có thể nghĩ. Plato biết bài diễn thuyết, coi phiên bản của Thucydides hay nguồn khác, hẳn rất giống nó, như đích thực. So cả các ct. 31 và 43/35 ở ch. 10. (Có thể nhắc đến ở đây là ban đầu trong sự nghiệp của mình, Pericles đã có các nhượng bộ khá đáng ngờ cho các bản năng bộ lạc phổ biến và cho tính ích kỉ nhóm cũng phổ biến ngang thế của người dân; tôi nghĩ đến sự lập pháp về tư cách công dân năm 451 trước công nguyên. Song muộn hơn ông xét lại thái độ của mình với các vấn đề này, có lẽ do ảnh hưởng của những người như Protagoras).

¹⁷ So *Herodotus*, III, 80, và đặc biệt bài ca ngợi ‘isonomy’, tức sự bình đẳng trước luật (III, 80, 6); xem cả các ct. 13 và 14 ở ch. này. Đoạn từ Herodotus, đoạn cũng ảnh hưởng đến Plato theo cách khác (so ct. 24 ở ch. 4), là đoạn Plato chế nhạo ở *Republic* hệt như ông chế nhạo diễn thuyết của Pericles; so ct. 14 ở ch. 4 và ct. 34 ở ch. 10.

¹⁸ Ngay cả nhà tự nhiên chủ nghĩa Aristotle không luôn nhắc đến phiên bản tự nhiên chủ nghĩa này của chủ nghĩa bình đẳng; thí dụ, trình bày của ông về các nguyên lí dân chủ trong *Politics*, 1317b (so ct. 9 ở ch. này, và văn bản), là hoàn toàn độc lập với nó. Nhưng có lẽ thậm chí lí thú hơn là ở *Gorgias*, trong đó sự đối lập của tự nhiên và quy ước đóng một vai trò quan trọng như vậy, Plato trình bày chủ nghĩa bình đẳng mà không chất nặng nó với lí thuyết đáng ngờ về sự bình đẳng tự nhiên của tất cả mọi người (xem 488e/489a, được trích ở ct. 14 ở ch. này, và 483d, 484a, và 508a).

¹⁹ So *Menexenus*, 238e/239a. Đoạn tiếp ngay một ám chỉ rõ đến bài nói của Pericles (tức câu thứ hai được trích ở văn bản cho ct. 17 ở ch. này). – Có vẻ không là không chắc rằng sự lặp lại từ ‘dòng dõi bình đẳng’ trong đoạn đó có nghĩa như một ám chỉ khinh bỉ đến dòng dõi ‘thấp’ của các con trai của Pericles và Aspasia, những người được công nhận là công dân Athens chỉ bởi sự ban hành luật đặc biệt năm 429 trước công nguyên. (So E. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, vol. IV, p. 14, ct. cho No. 392, và p. 323, No. 558).

Người ta (ngay cả Grote; so Plato của ông III, p. 11) cho là ở *Menexenus*, Plato ‘trong bài diễn thuyết hùng biện của mình, ..bỏ lối mỉa mai’, tức là phần giữa của *Menexenus*, mà từ đó trích dẫn ở văn bản được lấy ra, không có nghĩa một cách mỉa mai. Song căn cứ vào đoạn được trích về sự bình đẳng, và căn cứ vào sự khinh bỉ công khai của Plato

ở *Republic* khi ông đề cập đến điểm này (so ct. 14 ở ch. này), ý kiến này tôi cho là không đứng vững được. Và với tôi dường như bất khả ngang thế để nghi ngờ tính mỉa mai của đoạn ngay trước đoạn được trích ở văn bản nơi Plato nói về Athens (so 238c/d): ‘Thời gian này cũng như hiện tại .. chính thể của chúng ta đã luôn là một chế độ quý tộc ..; dù cho đôi khi nó được gọi là một nền dân chủ, nó thực sự là một chế độ quý tộc, nói cách khác, một sự cai trị của người giỏi nhất, với sự chấp thuận của số đông ..’ Căn cứ vào sự căm ghét dân chủ của Plato, sự diễn tả này không cần bình luận thêm. *Một đoạn khác rõ ràng mỉa mai là 245c-d (so ct. 48 ở ch. 8) nơi ‘Socrates’ ca ngợi Athens vì sự kiên định căm ghét người nước ngoài và người man rợ của nó. Vì ở nơi khác (ở *Republic*, 562e, f., được trích ở ct. 48, ch. 8) trong một tấn công lên nền dân chủ - có nghĩa là nền dân chủ Athens- Plato khinh miệt Athens vì sự đối xử tự do của nó với người nước ngoài, ca ngợi của ông ở *Menexenus* không thể là gì trừ sự mỉa mai, lần nữa tính tự do của Athens bị một người ủng hộ Sparta nhạo báng. (Người lạ bị cấm cư trú ở Sparta, bởi luật Lycurgus; so *Birds*, của Aristophanes, 1012). Trong mối quan hệ này, lí thú là ở *Menexenus* (236a; so ct. 15 (1) ở ch. 10) nơi ‘Socrates’ nhà hùng biện tấn công Athens, Plato nói về ‘Socrates’ rằng ông là học trò của lãnh tụ đảng đầu sỏ Anthiphon Nhà hùng biện (xứ Rhamnus; đừng lẫn với Anthiphon Nhà Sophist, một người Athens); đặc biệt bởi vì ‘Socrates’ tạo ra một bài nhại của một bài nói chuyện do Thucydides ghi lại, người thực ra có vẻ là một học trò của Anthiphon mà ông rất ngưỡng mộ.*

Về tính xác thực của *Menexenus*, xem cả ct. 35 ở ch. 10.

²⁰ *Laws*, 757a; so toàn bộ đoạn, 757a-e, mà phần lớn của đoạn được trích ở trên, trong ct. 9 (1) ở ch. này.

(1) Về cái tôi gọi là sự phản đối chuẩn chống chủ nghĩa bình đẳng, so cả *Laws*, 744b, ff. ‘Sẽ thật tuyệt vời nếu mọi người có thể .. có mọi thứ ngang nhau; song vì điều này là không thể có ..’, v.v. Đoạn này là đặc biệt lí thú bởi vì Plato thường được mô tả như kẻ thù của chế độ tài phiệt bởi nhiều tác giả những người đánh giá ông chỉ qua *Republic*. Song ở đoạn quan trọng này của *Laws* (tức là 744b, ff.) Plato đòi rằng ‘các chức vụ chính trị, và phần đóng góp, cũng như phân phối, phải tỉ lệ với giá trị của cải của một công dân. Và chúng phải phụ thuộc không chỉ vào đức hạnh của anh ta hay của tổ tiên anh ta hay vào độ lớn của thân thể và vẻ đẹp của anh ta, mà cũng vào sự giàu có hay nghèo khó của anh ta. Theo cách này, một người sẽ nhận được vinh dự và chức vụ một cách bình đẳng nhất có thể, tức là tỉ lệ với của cải của anh ta, dù cho phù hợp với nguyên lí phân phối không bình đẳng’. *Thuyết về phân phối không đều vinh dự và, ta có thể giả thiết, chiến lợi phẩm, theo tỉ lệ của cải và độ lớn thân thể, có lẽ là tàn dư từ thời kì xâm chiếm hào hùng. Người giàu được vũ trang nặng và đất tiền, và người mạnh, đóng góp cho chiến thắng nhiều hơn các người khác. (Nguyên lí được chấp nhận ở thời Homer, và có thể thấy, như R. Eisler đảm bảo, ở hầu như mọi trường hợp được biết về bầy người thù địch xâm chiếm).* Ý niệm cơ bản của thái độ này, tức là, bất công để đối xử với những người không bình đẳng một cách bình đẳng, có thể thấy, ở một nhận xét thoáng qua, sớm như *Protagoras*, 337a (xem cả *Gorgias*, 508a, f., nói tới ở các ct. 9 và 48 ở ch. này); song Plato đã không dùng nhiều ý tưởng này trước khi viết *Laws*.

(2) Về sự thảo công phu của Aristotle về các ý tưởng này, so đặc biệt *Politics*, của ông, III, 9, 1, 1280a (xem cả 1282b-1284b và 1301b29), nơi ông viết: ‘Mọi người bám lấy sự công bằng loại nào đó, song quan niệm của họ là không hoàn hảo, và không bao hàm toàn bộ Ý niệm. Thí dụ, công bằng được (các nhà dân chủ) nghĩ là bình đẳng; và nó là vậy, đầu cho nó không là sự bình đẳng cho mọi người, mà chỉ cho những người ngang nhau. Và công bằng được (các nhà đầu sỏ) nghĩ là bất bình đẳng; và nó là vậy,

dầu cho không phải là bất bình đẳng cho mọi người, mà chỉ cho những người không ngang nhau'. So cả *Nichom. Eth.*, 1131b27, 1158b30 ff.

(3) Chống lại tất cả chủ nghĩa phân bình đẳng này, tôi, cùng với Kant, cho rằng phải là nguyên lý của mọi đạo đức: không ai được coi mình là có giá trị hơn bất cứ người nào khác. Và tôi khẳng định, nguyên lý này là nguyên lý duy nhất có thể chấp nhận được, xét đến tính bất khả khết tiếng về tự đánh giá mình một cách vô tư. Vì thế tôi bối rối để hiểu nhận xét sau của một tác giả xuất sắc như Catlin (*Principles*, 314): 'Có cái gì hết sức trái đạo lý trong đạo đức của Kant nỗ lực cào bằng mọi tính cách .. và lờ đi giáo huấn Aristotlean để trả lại sự bình đẳng cho những người bình đẳng và bất bình đẳng cho những người bất bình đẳng. Một người có các quyền xã hội không hết như người khác .. Tác giả này không hề sẵn sàng từ chối là .. có cái gì đó trong "máu".' Bây giờ tôi hỏi: Giả như có cái gì đó trong 'máu', hay trong bất bình đẳng về tài năng, v.v.; và dù là giả như đáng để phí thời gian đi đánh giá các sự khác biệt này; và dù là ta có thể đánh giá chúng; thì, vì sao chúng lại là cơ sở cho các quyền lớn hơn mà không phải cho các nghĩa vụ nặng hơn? (So văn bản cho các ct. 31/32 ở ch. 4). Tôi không thấy sự hết sức trái đạo đức của chủ nghĩa bình đẳng của Kant. Và tôi không thấy trên cái gì Catlin đặt cơ sở cho phán xét đạo đức của mình, vì ông coi đạo đức như một vấn đề sở thích. Vì sao 'sở thích' của Kant lại hết sức trái đạo lý? (Nó cũng là 'sở thích' Thiên chúa giáo). Trả lời duy nhất cho câu hỏi này, mà tôi có thể nghĩ đến, là Catlin phản xét từ quan điểm thực chứng của ông (so ct. 18 (2) ở ch. 5), và rằng ông nghĩ đòi hỏi thiên chúa giáo và Kantian là trái đạo đức vì nó mâu thuẫn với các đánh giá đạo đức được tăng cường một cách tích cực của xã hội đương thời của chúng ta.

(4) Một trong các trả lời hay nhất từng có cho tất cả các nhà chống-bình đẳng chủ nghĩa này là của Rousseau. Tôi nói điều này bất chấp ý kiến của tôi rằng chủ nghĩa lãng mạn của ông (so ct. 1 ở ch. này) là một trong những ảnh hưởng độc hại nhất trong lịch sử triết học xã hội. Song ông cũng là một trong vài tác giả thực sự lỗi lạc ở lĩnh vực này. Tôi trích một trong các nhận xét xuất sắc của ông từ *Origin of Inequality* (xem, thí dụ lần xuất bản Everyman của *Social Contract*, p. 174; tôi nhấn mạnh); và tôi muốn lưu ý bạn đọc đến cách trình bày đáng tôn quý của câu cuối của đoạn này. 'Tôi hiểu là có hai loại bất bình đẳng giữa loài người; một, mà tôi gọi là tự nhiên hay vật lý vì nó do tự nhiên xác lập, và bao gồm sự khác nhau về tuổi tác, sức khỏe, sức mạnh cơ thể, và các phẩm chất về trí óc hay linh hồn; và cái khác, có thể được gọi là sự bất bình đẳng đạo đức hay chính trị, vì nó phụ thuộc vào một loại quy ước, và được xác lập, hay chỉ ít được cho phép, bởi sự ưng thuận của con người. Loại sau bao gồm các đặc quyền khác nhau, mà một số người được hưởng ..; như những người giàu có hơn, vinh dự hơn, hay quyền thế hơn .. Vô ích đi hỏi nguồn gốc của bất bình đẳng tự nhiên là gì, bởi vì câu hỏi đó được trả lời bằng sự định nghĩa đơn giản của từ. Và lại, còn vô ích hơn đi thẩm tra liệu có bất cứ mối quan hệ cơ bản nào giữa hai loại bất bình đẳng hay không; vì điều này chỉ là hỏi, liệu những người chỉ huy có nhất thiết giỏi hơn những người tuân lệnh hay không, và liệu sức mạnh thể xác hay tinh thần, hay sự sáng suốt, hay đức hạnh, luôn được thấy .. tỉ lệ với quyền lực hay của cải của một người hay không; một câu hỏi hợp để được thảo luận bởi các nô lệ trong nghe lời chủ của họ, nhưng rất không hợp với những người biết điều và tự do trong tìm kiếm sự thật.'

²¹ *Republic*, 558c; so ct. 14 ở ch. này (đoạn đầu trong tấn công nền dân chủ).

²² *Republic*, 433b. Adam, người cũng nhận ra rằng đoạn này có ý định như một lí lẽ, thử dựng lại lí lẽ (ct. cho 433b11); nhưng ông thú nhận rằng 'Plato hiếm khi lại dễ cần phải bổ sung nhiều đến thể về tinh thần trong suy luận của ông'.

²³ *Republic*, 433e/434a. - Về tiếp tục của đoạn này, so văn bản cho ct. 40 ở ch. này; về sự chuẩn bị cho nó ở các phần sớm hơn của *Republic*, xem ct. 6 ở ch. này. - Adam bình chú về đoạn tôi gọi là 'lí lẽ thứ hai' như sau (ct. cho 433e35): 'Plato tìm một điểm tiếp xúc giữa quan điểm riêng của ông về Công lí và ý nghĩa pháp lí phổ biến của từ ..' (Xem đoạn được trích ở đoạn văn tiếp trong văn bản). Adam thử bảo vệ lí lẽ của Plato chống lại một nhà phê bình (Krohn) người thấy, dầu cho có lẽ không rất rõ ràng, rằng có cái gì đó sai với nó.

²⁴ Các trích dẫn ở đoạn văn này là từ *Republic*, 430d, ff.

²⁵ Kề này có vẻ đã thành công thậm chí với một nhà phê bình sắc sảo như Gomperz, người, trong phê phán ngắn của mình (*Greek Thinkers*, Book V, II, 10; Germ. ed., vol. II. p. 378/379) không nhắc đến điểm yếu của lí lẽ; và ông thậm chí còn nói, bình luận hai cuốn đầu (V, II, 5, p. 368): 'Một sự trình bày tiếp theo cái có thể được mô tả như một phép mầu về tính sáng sủa, chính xác, và đặc tính khoa học xác thực ..', nói thêm rằng các nhà đối thoại của Plato Glaucon và Adeimantus, 'dấn dất bởi sự nhiệt tình cháy bỏng của họ .. gạt bỏ và chặn trước mọi giải pháp hời hợt'.

Về các nhận xét của tôi về sự điều độ, ở đoạn văn tiếp của văn bản, xem đoạn sau từ 'Phân tích' của Davies và Vaughan (so lần xuất bản Kho Báu của *Republic*, p. xviii; tôi nhấn mạnh): 'Bản chất của điều độ là sự kiềm chế. Bản chất của sự điều độ chính trị nằm ở sự nhận ra *quyền của hội đồng cai trị đối với lòng trung thành và sự phục tùng của người bị trị*.' Điều này có thể chứng tỏ là diễn giải của tôi về ý tưởng của Plato về sự điều độ được các môn đồ của Plato chia sẻ (tuy phát biểu theo thuật ngữ khác). Tôi có thể nói thêm là 'sự chừng mực', tức là thoả mãn với địa vị của mình, là đức hạnh mà cả ba giai cấp chia sẻ, mặc dù nó là đức hạnh duy nhất mà những người lao động có thể có. Như thế đức hạnh có thể đạt được bởi những người lao động hay người kiếm tiền là chừng mực; bởi những người bảo vệ là chừng mực, can đảm, và sáng suốt.

"Lời nói đầu dài dòng", cũng được trích ở đoạn văn tiếp, là từ *Republic*, 432b, ff.

²⁶ Về thuật ngữ 'chủ nghĩa tập thể', một bình luận thuật ngữ có thể đưa ra ở đây. Cái H. G. Wells gọi là 'chủ nghĩa tập thể' chẳng liên quan gì đến cái tôi gọi bằng tên ấy. Wells là một nhà cá nhân chủ nghĩa (theo nghĩa của tôi về từ), như chứng tỏ đặc biệt bởi *Rights of Man* và *Common Sense of War and Peace* của ông, chứa các trình bày rất có thể chấp nhận được của đòi hỏi về một chủ nghĩa cá nhân bình đẳng. Song ông cũng tin, đúng, vào lập kế hoạch các thể chế chính trị, với mục tiêu đẩy mạnh quyền tự do và phúc lợi của các cá nhân con người. Ông gọi cái này là 'chủ nghĩa tập thể'; để mô tả cái tôi tin là cùng như 'chủ nghĩa tập thể' của ông, tôi sẽ dùng một diễn đạt như: 'lập kế hoạch thể chế duy lí cho tự do'. Diễn đạt này có thể dài và vụng, song nó tránh được mối nguy hiểm rằng 'chủ nghĩa tập thể' có thể được diễn giải theo nghĩa phản-cá nhân chủ nghĩa theo đó nó thường được dùng, không chỉ trong cuốn sách này.

²⁷ *Laws*, 903c; so văn bản cho ct. 35, ch. 5. 'Lời mở đầu' nói tới ở văn bản ('Song anh ta cần .. vài lời khuyên để hoạt động như một bùa mê lên anh ta, v.v.') là từ *Laws*, 903b.

²⁸ Có vô số chỗ ở *Republic* và *Laws* nơi Plato cho một lời cảnh báo chống chủ nghĩa vị kỉ nhóm vô độ; so, thí dụ, *Republic*, 519e, và các đoạn nhắc đến ở ct. 41 ở ch. này.

Về tính đồng nhất thường được cho là tồn tại giữa chủ nghĩa tập thể và chủ nghĩa vị tha, tôi có thể dẫn chiếu, trong quan hệ này, tới câu hỏi rất thích đáng của Sherrington, ông hỏi trong *Man on His Nature* (p. 388): 'Đám đông và bầy đàn là chủ nghĩa vị tha?'

²⁹ Về sự coi khinh sai lầm về Quốc hội của Dickens, so cả ct. 23 ở ch. 7.

³⁰ Aristotle, *Politics*, III, 12, 1 (1282b); so văn bản cho các ct. 9 và 20, ch. này. (So cả nhận xét của Aristotle trong *Pol.*, III, 9, 3, 1280a, đối với ấn tượng rằng công bằng

thuộc về các cá nhân cũng như các sự vật). Với trích dẫn từ Pericles muộn hơn trong đoạn văn này, so văn bản cho ct. 16 ở ch. này, và cho ct. 31 ở ch. 10.

³¹ Nhận xét này là từ một đoạn (*Rep.*, 519e, f.) được trích ở văn bản cho ct. 35 ở ch. 5.

³² Các đoạn quan trọng từ *Laws* được trích (1) ở đoạn văn này và (2) đoạn tiếp là:

(1) *Laws*, 739c, ff. Plato dẫn chiếu ở đây đến *Republic*, và hình như đặc biệt đến *Republic*, 462a ff., 424a, và 449e. (Một danh mục các đoạn về chủ nghĩa tập thể và về chính thể luận có thể tìm thấy ở ct. 35, chương 5. Về chủ nghĩa cộng sản của ông, xem ct. 29 (2) ở ch. 5 và các chỗ khác được nói tới ở đó). Đoạn được trích ở đây bắt đầu, một cách đặc trưng, với một trích dẫn của châm ngôn Pythagorean ‘Bạn bè có chung mọi thứ mà họ sở hữu’. So ct. 36 và văn bản; cả ‘các bữa ăn chung’ được nhắc tới ở ct. 34.

(2) *Laws*, 942a, f.; xem ct. tiếp. Cả hai đoạn này được Gomperz (*op. cit.*, vo. II, 406) nhắc đến như chống-cá nhân chủ nghĩa. Xem cả *Laws*, 807d/e.

³³ So ct. 42, ch. 4, và văn bản. – Trích dẫn tiếp theo trong đoạn văn là *Laws*, 942a, f. (xem ct. trước).

Chúng ta không được quên là giáo dục quân sự ở *Laws* (như ở *Republic*) là bắt buộc với tất cả những người được phép mang vũ khí, tức là mọi công dân – tất cả những người có bất cứ thứ gì giống các quyền công dân (so *Laws*, 753b). Tất cả những người khác đều là ‘tầm thường’, nếu không là nô lệ (so *Laws*, 741e và 743d, và ct. 4 ở ch. 11).

Lí thú là Barker, người ghét chủ nghĩa quân phiệt, tin rằng Plato có quan điểm tương tự (*Greek Political Theory*, 298-301). Đúng là Plato không ca tụng chiến tranh, và thậm chí lên tiếng chống chiến tranh. Song nhiều nhà quân phiệt đã miệng nói hoà bình tay làm chiến tranh; và nhà nước của Plato được đăng cấp quân sự, tức các cựu-quân nhân từng trải, cai trị. Nhận xét này đúng cho *Laws* (so 753b) như đúng cho *Republic*.

³⁴ Luật pháp khắt khe nhất về các bữa ăn - đặc biệt ‘các bữa ăn chung’ - và cả các thói quen uống đóng một phần đáng kể ở Plato; so, thí dụ, *Republic*, 416e, 458c, 547d/e; *Laws*, 625e, 633a (nơi nói là các bữa ăn chung bắt buộc được tiến hành với tầm nhìn đến chiến tranh), 762b, 780-783, 806c, f., 839c, 842b. Plato luôn nhấn mạnh tầm quan trọng của các bữa ăn chung, hợp với các phong tục Cretan và Spartan. Cũng lí thú là Cristias, cậu của Plato, bận tâm với các vấn đề này. (So Diels⁵, Cristias, fr. 33).

Với ám chỉ đến tình trạng hỗn loạn của ‘các dã thú’, ở cuối của trích dẫn này, so cả *Republic*, 563c.

³⁵ So *Laws*, lần xuất bản của E. B. England, vol. I, p. 514, ct. cho 739b8 ff. Các trích dẫn Barker là từ *op. cit.*; pp. 149 và 148. Có thể thấy vô số các đoạn tương tự trong các tác phẩm của hầu hết các nhà Platonist. Tuy vậy, xem nhận xét của Sherrington (so ct. 28 ở ch. này) rằng hầu như không đúng để nói rằng một đám đông hay một bầy người được truyền cảm hứng bởi chủ nghĩa vị tha. Bản năng bầy đàn và chủ nghĩa vị kỉ bộ lạc, và kêu gọi đến các bản năng này, không dính líu gì đến tính không ích kỉ cả.

³⁶ So *Republic*, 424a, 449c; *Phaedrus*, 279; *Laws*, 739c; xem ct. 32 (1). (So cả *Lysis*, 207c và Euripides, *Orest.*, 752). Về mối quan hệ khả dĩ của nguyên lí này với chủ nghĩa cộng sản Thiên chúa giáo ban đầu và CNCS Marxian, xem ct. 29(2) ở ch. 5.

Về lí thuyết cá nhân chủ nghĩa về công bằng và bất công của *Gorgias*, ví dụ so các thí dụ ở *Gorgias*, 468b, ff., 508d/e. Các đoạn này có lẽ vẫn cho thấy ảnh hưởng Socratic (so ct. 56 ở ch. 10). Chủ nghĩa cá nhân của Socrates được bày tỏ rõ ràng nhất trong học thuyết nổi tiếng của ông về sự tự túc, sự độc lập của người tốt; một học thuyết được Plato nhắc tới trong *Republic* (387d/e) bất chấp sự thực là nó trái thẳng thừng với một trong các chủ đề chính của *Republic*, tức là chỉ duy nhất có nhà nước là có thể tự cung tự cấp. (So ch. 5, ct. 25, và văn bản cho ct. đó và ct. tiếp theo).

³⁷ *Republic*, 368b/c.

³⁸ So đặc biệt *Republic*, 344a, ff.

³⁹ *So Laws*, 923b.

⁴⁰ *Republic*, 434a-c. (So cả văn bản cho ct. 6 và ct. 23 ở ch. này, và các ct. 27 (3) và 31 ở ch. 4).

⁴¹ *Republic*, 466b/c. So cả *Laws*, 715b/c, và nhiều đoạn khác chống sự lạm dụng mang tính phân-chính thể luận của các đặc quyền giai cấp. Xem cả ct. 28 ở ch. này, và ct. 25 (4) ở ch. 7.

⁴² Vấn đề được ám chỉ đến ở đây là vấn đề ‘*ngịch lý tự do*’; so ct. 4 ở ch. 7.- Về vấn đề kiểm soát nhà nước trong giáo dục, xem ct. 13 ở ch. 7.

⁴³ So Aristotle, *Politics*, III, 9, 6 ff. (1280a). So Burke, *French Revolution* (ed. 1815; vol. V, 184; đoạn được Jowett trích khéo trong chú giải của ông cho đoạn của Aristotle; xem lần xuất bản *Politics* của Aristotle của ông, vol. II, 126).

Trích dẫn từ Aristotle muộn hơn ở đoạn văn này là *op. cit.*, III, 9, 8 (1280b).

Thí dụ, Field đề xuất một phê phán tương tự (ở *Plato and His Contemporaries* của ông, 117): ‘Không có vấn đề về thành phố và luật pháp của nó thực hiện bất cứ tác động giáo dục nào lên đặc tính đạo đức của các công dân’. Tuy vậy, Green chứng tỏ rõ ràng (ở *Lectures on Political Obligation* của ông) rằng, là bất khả với nhà nước để thực thi đạo đức bằng luật. Ông có thể chắc chắn đồng ý với công thức: ‘Chúng ta muốn đạo đức hoá hoạt động chính trị, và không chính trị hoá đạo đức’. Xem cuối đoạn văn này ở văn bản). Quan điểm của Green được Spinoza (*Tract. Theol. Pol.*, ch. 20) báo trước: ‘Người tìm cách điều tiết mọi thứ bằng luật chắc sẽ cổ vũ tật xấu hơn là bóp nghẹt nó’.

⁴⁴ Tôi coi sự tương tự giữa hoà hảo dân sự với hoà bình quốc tế, và giữa tội bình thường với tội ác quốc tế, là cơ bản cho bất cứ nỗ lực nào để kiểm soát tội phạm quốc tế. Về sự tương tự này và các hạn chế của nó cũng như về sự nghèo nàn của phương pháp lịch sử chủ nghĩa trong các vấn đề như vậy, so ct. 7 ở ch. 9.

* Giữa những người coi các phương pháp duy lý cho thiết lập hoà bình quốc tế như mơ ước Không tưởng, có thể nhắc đến H. J. Morgenthau (so sách của ông, *Scientific Man versus Power Politics*, lần xuất bản tiếng Anh, 1947). Lập trường của Morgenthau có thể tóm tắt như lập trường của một nhà lịch sử chủ nghĩa thất vọng. Ông nhận ra rằng các tiên đoán lịch sử là không thể có; song vì ông giả sử (cùng, thí dụ, các nhà Marxist) rằng lĩnh vực áp dụng của *lí trí* (hay của phương pháp khoa học) bị giới hạn cho lĩnh vực *có thể tiên đoán được*, ông kết luận từ tính không thể tiên đoán được của các sự kiện lịch sử rằng *lí trí* không áp dụng được cho công việc quốc tế.

Không thể rút ra kết luận này, bởi vì tiên đoán khoa học và tiên đoán theo nghĩa tiên tri lịch sử là không hết như nhau. (Chẳng có khoa học tự nhiên nào, với ngoại lệ hầu như duy nhất của lí thuyết về hệ thống mặt trời, thử bất cứ cái gì giống tiên tri lịch sử). Nhiệm vụ của các khoa học xã hội không phải là đi tiên đoán ‘các xu hướng’ hay ‘các khuynh hướng’ phát triển, đây cũng không là nhiệm vụ của các khoa học tự nhiên. ‘Giới nhất cái gọi là “các qui luật xã hội” có thể làm chính xác là cái giới nhất mà cái gọi là “các qui luật tự nhiên” có thể làm, cụ thể là, để cho biết *các xu hướng* nào đó .. Các điều kiện nào sẽ thực sự xuất hiện và giúp một *xu hướng* cá biệt trở thành hiện thực, cả các khoa học tự nhiên lẫn các khoa học xã hội đều không có khả năng đoán trước. Chúng cũng không có khả năng để tiên đoán với nhiều hơn một độ xác suất cao rằng với sự hiện diện của các điều kiện nào đó một xu hướng nào đó sẽ trở thành hiện thực’, Morgenthau viết (pp. 120 ff.; tôi nhấn mạnh). Nhưng các khoa học tự nhiên không thử tiên đoán các xu hướng, và chỉ các nhà lịch sử chủ nghĩa tin rằng chúng, và các khoa

học xã hội, có các mục tiêu như vậy. Do đó, sự thừa nhận rằng các mục tiêu này không thể thực hiện được sẽ chỉ làm thất vọng nhà lịch sử chủ nghĩa. ‘Nhiều ..nhà khoa học chính trị, tuy vậy, cho rằng họ có thể .. thực sự .. tiên đoán các sự kiện xã hội với một độ chắc chắn cao. Thực ra, họ ..là nạn nhân của ..các ảo tưởng’, Morgenthau viết. Tôi chắc chắn đồng ý; song điều này chỉ chứng tỏ rằng phải từ bỏ chủ nghĩa lịch sử. Tuy vậy, giả sử rằng từ bỏ chủ nghĩa lịch sử có nghĩa là từ bỏ chủ nghĩa duy lý trong chính trị học, tiết lộ một định kiến lịch sử chủ nghĩa cơ bản -định kiến, cụ thể, là tiên tri lịch sử là cơ sở của mọi hoạt động chính trị duy lý. (Tôi đã nhắc đến quan điểm này như đặc trưng của chủ nghĩa lịch sử ở đầu chương 1).

Morgenthau chế nhạo mọi nỗ lực để đưa quyền lực dưới sự kiểm soát của lý trí, và để ngăn cản chiến tranh, như xuất phát từ một chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa khoa học cái không áp dụng được cho xã hội vì chính bản chất của nó. Nhưng rõ ràng, ông chứng minh quá nhiều. Hoà hảo dân sự đã được xác lập ở nhiều xã hội, bất chấp rằng khát vọng quyền lực bản chất là cái, theo lý thuyết của Morgenthau, phải ngăn cản nó. Ông thừa nhận sự thực, tất nhiên, song không thấy rằng nó phá huỷ cơ sở lý thuyết của các luận điểm lãng mạn chủ nghĩa của ông.*

⁴⁵ Trích dẫn là từ *Politics* của Aristotle, III, 9, 8, (1280).

(1) Tôi chọn ‘thêm’ trong văn bản bởi vì tôi tin rằng các đoạn được ám chỉ tới ở văn bản, tức là *Politics*, III, 9, 6, và III, 9, 12, có thể đại diện cho quan điểm của Lycophron nữa. Các lý do của tôi để tin vào điều này là như sau. Từ III, 9, 6, đến III, 9, 12, Aristotle bận rộn với một phê phán học thuyết mà tôi gọi là chủ nghĩa bảo hộ. Ở III, 9, 8, được trích trong văn bản, ông qui trực tiếp cho Lycophron một trình bày cô đọng và rất sáng sủa về học thuyết này. Từ các dẫn chiếu khác của Aristotle đến Lycophron (xem (2) ở ct. này), chắc là do tuổi của Lycophron là thế nên ông hẳn phải là, nếu không phải người đầu tiên, chí ít là một trong những người đầu tiên trình bày chủ nghĩa bảo hộ. Như vậy là hợp lý để cho rằng (tuy không chắc chắn) toàn bộ cuộc tấn công lên chủ nghĩa bảo hộ, tức III, 9, 6 đến III, 9, 12, được hướng chống lại Lycophron, và rằng các trình bày khác nhau song tương đương về chủ nghĩa bảo hộ đều là của ông. (Có thể nói đến rằng Plato mô tả chủ nghĩa bảo hộ như một ‘quan điểm chung’ ở *Rep.*, 358c).

Sự phản đối của Aristotle đều có ý để chứng tỏ là lý thuyết bảo hộ chủ nghĩa không có khả năng giải thích sự thống nhất cục bộ cũng như nội tại của nhà nước. Ông cho là (II, 9, 6) nó bỏ qua sự thực là nhà nước tồn tại vì cuộc sống tốt đẹp trong đó cả các nô lệ lẫn kẻ hung bạo không thể có phần (tức là, vì cuộc sống tốt đẹp của các địa chủ có đức, vì mọi người kiếm tiền nhờ nghề nghiệp ‘tầm thường’ bị ngăn khỏi tư cách công dân). Nó cũng bỏ qua *sự thống nhất bộ lạc* của nhà nước ‘thật’ cái là (III, 9, 12) ‘một cộng đồng người hạnh phúc trong các gia đình, và một *tập hợp các gia đình*, vì cuộc sống trọn vẹn và tự túc .. được xác lập giữa những người sống ở cùng một chỗ và *lấy lẫn nhau*’.

(2) Về chủ nghĩa bình đẳng của Lycophron, xem ct. 13 ở ch. 5. –Jowett mô tả (trong *Aristotle’s Politics*, II, 126) Lycophron như ‘một nhà hùng biện vô danh’; song Aristotle hẳn đã nghĩ khác, vì ở các tác phẩm vẫn còn của ông ông nhắc đến Lycophron ít nhất sáu lần (trong *Pol.*, *Rhet.*, *Fragm.*, *Metaph.*, *Phys.*, *Soph.*, *El.*).

Không chắc Lycophron trẻ hơn nhiều Alcidas, bạn ông ở trường Gorgias, vì chủ nghĩa bình đẳng của ông khó có thể được chú ý nhiều đến vậy giả như ông được biết sau khi Alcidas kế vị Gorgias như hiệu trưởng của trường. Các mối quan tâm nhận thức luận của Lycophron (được Aristotle nói tới ở *Metaphysics*, 1045b9, và *Physics*, 185b27) cũng là trường hợp điển hình, vì chúng làm cho có thể là ông đã học Gorgias thời đầu,

tức là trước khi Gorgias hầu như hạn chế mình chỉ riêng cho thuật hùng biện. Tất nhiên, bất cứ ý kiến nào về Lycophron hẳn phải là rất tư biện, do chúng ta có ít ỏi thông tin.

⁴⁶ Barker, *Greek Political Theory*, I, 160. Về phê phán phiên bản lịch sử của lí thuyết khế ước của Hume, xem ct. 43 ở ch. 4. Về luận điểm thêm của Barker (p. 161) rằng công lí của Plato, đối lập với của lí thuyết khế ước, không là ‘cái gì đó bên ngoài’, đúng hơn, thuộc nội tại linh hồn, tôi có thể lưu ý bạn đọc về các đề xuất thường xuyên của Plato về các trừng phạt gay gắt nhất theo đó công lí có thể đạt được; ông luôn đề xuất sử dụng ‘thuyết phục và vũ lực’ (so các ct. 5, 10 và 18 ở ch. 8). Mặt khác, một số nhà nước dân chủ hiện đại chứng tỏ là có thể là tự do và nhân hậu mà không tăng sự phạm tội.

Với nhận xét của tôi rằng Barker thấy (như tôi thấy) ở Lycophron người sáng tạo ra lí thuyết khế ước, so Barker, *op. cit.*, p. 63: ‘Protagoras đã không đoán biết trước Sophist Lycophron trong lập ra học thuyết Khế ước’. (So điều này với văn bản cho ct. 27, ch. 5).

⁴⁷ So *Gorgias*, 483b, f.

⁴⁸ So *Gorgias*, 488e-489b; xem cả 527b.

Từ cách Socrates trả lời Callicles ở đây, có vẻ là có thể rằng Socrates lịch sử (so ct. 56 ở ch. 10) có thể đã chống lại các lí lẽ ủng hộ một chủ nghĩa tự nhiên sinh học kiểu Pindar bằng lập luận thế này: Nếu là tự nhiên rằng kẻ mạnh hơn phải cai trị, thì cũng là tự nhiên rằng bình đẳng phải cai trị, vì đám đông chứng tỏ sức mạnh của nó bằng sự thực là nó cai trị đòi sự bình đẳng. Nói cách khác, ông có thể đã chứng minh tính rỗng tuếch và mơ hồ của đòi hỏi tự nhiên chủ nghĩa. Và thành công của ông đã có thể gây cảm hứng cho Plato đề xuất phiên bản riêng của ông về chủ nghĩa tự nhiên.

Tôi không muốn khẳng định rằng nhận xét muộn hơn của Socrates (508a) về ‘bình đẳng hình học’ nhất thiết phải được diễn giải như chống-bình đẳng, tức là vì sao nó phải có cùng nghĩa như ‘bình đẳng tỉ lệ’ của *Laws*, 744b, ff., và 757a-e (so các ct. 9 và 20 (1) ở ch. này). Đây là cái Adam gợi ý trong ct. thứ hai của ông cho *Republic*, 558c15. Song có lẽ có cái gì đó trong gợi ý của ông; vì bình đẳng ‘hình học’ của *Gorgias*, 508a, có vẻ ám chỉ đến các vấn đề Pythagorean (so ct. 56 (6) ở ch. 10; xem cả các nhận xét ở ct. đó về *Cratylus*) và rất có thể là một ám chỉ đến ‘các tỉ lệ hình học’.

⁴⁹ *Republic*, 358e. Glaucon từ chối là tác giả ở 358c. Đọc đoạn này, sự chú ý của bạn đọc dễ bị rối trí bởi vấn đề ‘tự nhiên đối lại quy ước’, vấn đề đóng một vai trò lớn ở đoạn này cũng như ở bài nói của Callicles trong *Gorgias*. Tuy vậy, nỗi lo chính của Plato trong *Republic* không phải là đánh bại chủ nghĩa quy ước, mà là lên án cách tiếp cận bảo hộ chủ nghĩa duy lí như ích kỉ. (Rằng lí thuyết khế ước quy ước chủ nghĩa không phải là kẻ thù chủ yếu của Plato hiện ra từ các ct. 27-28 ở ch. 5, và văn bản).

⁵⁰ Nếu ta so trình bày của Plato về chủ nghĩa bảo hộ ở *Republic* với cái trong *Gorgias*, thì ta thấy rằng nó quả thực là cùng một lí thuyết, mặc dù ở *Republic* nhấn mạnh ít hơn nhiều đến *bình đẳng*. Song ngay bình đẳng được nhắc đến, dù cho chỉ lướt qua, tức là, ở *Republic*, 359c: ‘Tự nhiên ..., bởi luật quy ước, bị xoay và ép bởi vũ lực để tôn trọng bình đẳng’. Nhận xét này làm tăng sự giống nhau với bài nói của Callicles. (Xem *Gorgias*, đặc biệt 483c/d). Song trái với *Gorgias*, Plato bỏ ngay bình đẳng (hay đúng hơn, ông thậm chí không bàn đến vấn đề) và không bao giờ quay lại với nó; điều đó chỉ làm cho hiển nhiên hơn là ông đã chịu khó để tránh vấn đề. Thay vào đó, Plato say sưa trong mô tả chủ nghĩa vị kỉ vô liêm sỉ mà ông trình bày như nguồn duy nhất từ đó chủ nghĩa bảo hộ bắt nguồn. (Về sự im lặng của Plato về chủ nghĩa bình đẳng, so đặc biệt ct. 14 ở ch. này, và văn bản). A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work* (1926), p. 268, cho rằng trong khi Callicles xuất phát từ ‘tự nhiên’, Glaucon xuất phát từ ‘quy ước’.

⁵¹ So *Republic*, 359a; ám chỉ thêm của tôi trong văn bản là đến 359b, 360d, ff.; xem cả 358c. Về ‘nhấn đi nhấn lại’, so 359a-362c, và thảo chi tiết thêm xuống đến 367e. Mô tả của Plato về các xu hướng hư vô chủ nghĩa của chủ nghĩa bảo hộ toàn bộ lấp kín chín trang trong *Republic* của lần xuất bản Everyman; một chỉ báo về tầm quan trọng mà Plato gán cho nó. (Có một đoạn tương tự trong *Laws*, 800a, f.).

⁵² Khi Glaucon trình bày xong, Adeimantus chiếm chỗ ông (với một thách thức rất lí thú và quả là thích đáng nhất đối với Socrates để phê phán thuyết vị lợi), nhưng không trước khi Socrates nói rằng ông nghĩ trình bày của Glaucon là xuất sắc (362d). Bài nói của Adeimantus là bổ sung cho bài của Glaucon, và nó lặp lại đòi hỏi rằng cái tôi gọi là chủ nghĩa bảo hộ dẫn xuất từ chủ nghĩa hư vô của Thrasymachus (xem đặc biệt 367a, ff.). Sau Adeimantus, bản thân Socrates phát biểu, đầy cảm phục Glaucon cũng như Adeimantus, bởi vì lòng tin của họ vào công lí không bị lung lay bất chấp sự thực là họ đã bênh vực sự bất công, tức lí thuyết cho là tốt để gây ra bất công chừng nào ta có thể ‘thoát khỏi nó’, xuất sắc đến vậy. Bằng nhấn mạnh sự xuất sắc của các lí lẽ do Glaucon và Adeimantus đề xuất, ‘Socrates’ (tức Plato) ngụ ý là các lí lẽ này trình bày ngay thẳng các quan điểm được thảo luận; và cuối cùng ông phát biểu lí thuyết riêng của mình, không theo thứ tự để chứng tỏ là trình bày của Glaucon cần sửa chữa, mà, như ông nhấn mạnh, để chứng tỏ, trái với ý kiến của các nhà bảo hộ chủ nghĩa, rằng công bằng là tốt, bất công là xấu. (Không được quên là— so ct. 49 ở ch. này - sự tấn công của Plato không hướng chống lại lí thuyết khế ước như nó vốn là, mà chỉ chống chủ nghĩa bảo hộ; vì lí thuyết khế ước mau chóng được bản thân Plato chấp nhận (*Rep.*, 369b-c; so văn bản cho ct. 29 ở ch. 5), chỉ ít một phần; bao gồm lí thuyết rằng người dân ‘tụ họp ở các khu định cư’ vì ‘bằng cách này mỗi người kì vọng để thúc đẩy các lợi ích riêng của mình’).

Cũng phải nói đoạn văn lên cao điểm với nhận xét xúc động của ‘Socrates’ được trích ở văn bản cho ct. 37 ở ch. này. Điều này chứng tỏ Plato chiến đấu với chủ nghĩa bảo hộ chỉ bằng trình bày nó như một dạng trái đạo đức và thật kinh khủng của chủ nghĩa vị kỉ.

Cuối cùng, trong hình thành đánh giá của chúng ta về thủ tục của Plato, không được quên rằng Plato thích lí lẽ chống lại hùng biện và nguy biện; và quả thực, ông là người bằng sự tấn công của mình lên các nhà ‘Sophist’ đã tạo ra các liên tưởng xấu gắn với từ đó. Tôi tin rằng vì thế chúng ta có mọi lí do để kiểm duyệt ông khi bản thân ông dùng hùng biện và nguy biện thay thế cho lí lẽ. (So cả ct. 10 ở ch. 10).

⁵³ Ta có thể coi Adam và Barker như đại diện của các nhà Platonist được nói tới ở đây. Adam nói (ct. cho 358e, ff.) về Glaucon rằng ông biến lí thuyết của Thrasymachus thành được ưa chuộng lại, và ông nói (ct. cho 373a, ff.) về Thrasymachus rằng lí thuyết của ông là ‘cùng lí thuyết sau này được (ở 358e, ff.) Glaucon trình bày’. Barker nói (*op. cit.*, 159) về lí thuyết mà tôi gọi là chủ nghĩa bảo hộ và ông gọi là ‘chủ nghĩa thực dụng’, rằng nó ‘có cùng tinh thần như của Thrasymachus’.

⁵⁴ Về nhà hoài nghi lớn Carneades tin vào lời kể của Plato có thể thấy từ Cicero (*De Republica*, III, 8, 13, 23), nơi bài của Glaucon được kể, hầu như không thay đổi, như lí thuyết được Carneades chấp nhận (Xem cả văn bản cho các ct. 65, 66 và ct. 56, ch. 10).

Trong mối quan hệ này tôi có thể bày tỏ ý kiến của mình, rằng có thể thấy nhiều an ủi ở sự thực rằng các nhà phản-nhân đạo luôn thấy cần thiết để kêu gọi các tình cảm nhân đạo của chúng ta; và cả ở sự thực rằng họ thường xuyên thành công trong thuyết phục chúng ta về tính chân thật của họ. Nó chứng tỏ rằng họ biết rất kĩ là các tình cảm này ăn sâu trong hầu hết chúng ta, và rằng ‘số đông’ bị khinh miệt là quá tốt, quá thật thà, và quá ngây thơ, hơn là quá xấu; trong khi họ thậm chí dễ dàng được ‘những người tốt

hơn' thường vô liêm sỉ bảo rằng họ là những kẻ ích kỉ không xứng đáng và có đầu óc vật chất những người chỉ muốn 'nhồi đầy bụng như các con thú'.

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 7

Đề từ cho chương này là từ *Laws*, 690b. (So ct. 28 ở ch. 5).

¹ So văn bản cho các ct. 2/3 ở ch. 6.

² Các ý tưởng tương tự được J. S. Mill bày tỏ; vì thế ông viết ở *Logic* (1st ed., p. 557 f.): 'Mặc dù hành động của các nhà cai trị không hoàn toàn do lợi ích vị kỉ của họ quyết định, như một sự đảm bảo để chống lại các lợi ích vị kỉ đó mà cần đến những kiểm tra hiến định'. Tương tự ông viết trong *The Subjection of Women* (p. 251 của lần xuất bản Everyman; tôi nhấn mạnh): 'Ai nghi ngờ là có thể có lòng tốt lớn, hạnh phúc lớn và tình yêu thương lớn, dưới sự cai trị tuyệt đối của một người tốt? Trong khi *các luật và các định chế cần phải thích ứng, không phải với người tốt, mà với người xấu*'. Tuy tôi đồng ý với câu in nghiêng, tôi cảm thấy thú nhận ở phần đầu câu thực sự không cần đến. (So đặc biệt ct. 25 (3) ở ch. này). Một thú nhận tương tự có thể thấy ở một đoạn xuất sắc của *Representative Government* của ông (1861; xem đặc biệt p. 49) nơi Mill đấu tranh với lí tưởng Platonic về vua triết gia, *đặc biệt nếu sự cai trị của ông là nhân từ*, bởi vì nó sẽ kéo theo 'sự từ bỏ' ý chí và khả năng đánh giá chính sách của các công dân thường.

Có thể nhận xét là sự thú nhận này của J. S. Mill là phần của nỗ lực để giải quyết mâu thuẫn giữa *Essay on Government* của James Mill và 'tân công nổi tiếng của Macaulay' chống nó (như J. S. Mill gọi thế; so *Authobiography* của ông, ch. V, One Stage Onward; 1st edition, 1873, pp. 157-61; phê bình của Macaulay đầu tiên đăng ở *Edinburgh Review*, March, 1829, June 1829, and October 1829). Xung đột này đóng phần quan trọng trong sự phát triển của J. S. Mill; nỗ lực của ông để giải quyết nó, quả thực, là mục tiêu cuối cùng và đặc tính của *Logic* của ông ('các chương cơ bản của cái mà sau đó tôi công bố về Logic of the Moral Sciences') ta nghe từ *Authobiography* của ông.

Sự giải quyết xung đột giữa cha ông và Macaulay mà J. S. Mill kiên nghị là thế này. Ông nói rằng cha ông đứng trong tin rằng chính trị học là một khoa học suy diễn, nhưng sai trong tin rằng 'loại suy diễn (đã là) suy diễn .. thuần túy hình học', còn Macaulay đúng trong tin rằng nó giống 'phương pháp thí nghiệm thuần túy của hoá học'. Giải pháp đúng theo J. S. Mill (*Authobiography*, pp. 159 ff.) là thế này: phương pháp thích hợp của chính trị học là phương pháp suy diễn động học - một phương pháp, mà ông tin, được đặc trưng bởi tổng kết các tác động như được minh hoạ trong 'nguyên lí Hợp thành của các Lực'. (Rằng ý tưởng này của J. S. Mill dù sao đi nữa đã sống sót mãi đến 1937 được chứng tỏ trong *Sự khôn cùng của Chủ nghĩa Lịch sử* của tôi, p. 63).

Tôi không nghĩ là có gì nhiều ở phân tích này (dựa, ngoài các thứ khác, vào một sự diễn giải sai của động học và hoá học). Thế mà có vẻ vẫn có thể bảo vệ được đến vậy.

James Mill, giống nhiều người trước và sau ông, thử 'suy diễn khoa học cai trị từ các nguyên lí của bản tính con người' như Macaulay nói (gần cuối bài báo đầu tiên của ông), và, tôi nghĩ, Macaulay đã đúng để coi nỗ lực này là 'hoàn toàn bất khả'. Hơn nữa, phương pháp của Macaulay có lẽ có thể được mô tả như mang tính kinh nghiệm hơn, ở chừng mực ông dùng đầy đủ các sự thực lịch sử cho mục đích bác bỏ các lí thuyết giáo điều của J. Mill. Song phương pháp ông dùng chẳng liên quan gì đến phương pháp hoá học, hay phương pháp quy nạp Baconian, bị thuyết tam đoạn luận của J. Mill chọc tức, và được Macaulay ca ngợi). Nó đơn giản là phương pháp về loại bỏ các chứng minh không hợp lệ về logic ở một lĩnh vực chẳng có gì lí thú có thể được chứng minh, và về

thảo luận các lý thuyết và các tình thế khả dĩ, dưới ánh sáng của các lý thuyết và các khả năng lựa chọn khả dĩ khác, và về chứng cứ lịch sử thực sự. Một trong các điểm chính đang tranh cãi là J. Mill tin rằng ông đã chứng minh sự tất yếu cho nền quân chủ và quý tộc để tạo ra sự cai trị khủng bố - một điểm dễ dàng bị các thí dụ bác bỏ. Hai đoạn của J. S. Mill được trích ở đầu chú thích này cho thấy ảnh hưởng của sự bác bỏ này.

Macaulay luôn nhấn mạnh rằng ông chỉ muốn bác bỏ chứng minh của Mill, và không tuyên bố về sự đúng đắn hay sai lầm của các kết luận được cho là của ông. Riêng điều này phải là rõ ràng ông không nỗ lực thực hành phương pháp qui nạp mà ông ca ngợi.

³ So thí dụ nhận xét của E. Meyer (*Gesch. d. Altertums*, V, p. 4) rằng ‘quyền lực, vì chính bản chất của nó, là không thể phân chia’.

⁴ So *Republic*, 562b-565e. Trong văn bản, tôi ám chỉ đặc biệt đến 562c: ‘Không phải quá dư’ (tự do) ‘đưa con người đến một trạng thái mà họ rất cần một bạo chúa?’ So thêm 563d/e: ‘Và cuối cùng, như anh biết khá rõ, họ hoàn toàn không hề quan tâm đến các luật, bất luận thành văn hay không thành văn, vì họ không muốn có bạo chúa bất kể loại nào trên họ. Đây sau đó chính là nguồn gốc mà chế độ chuyên chế nảy sinh’. (Về đầu của đoạn này, xem ct. 19 ở ch. 4).

Các nhận xét khác của Plato về *ngịch lý về quyền tự do và nền dân chủ* là: *Republic*, 564a: ‘Rồi quá nhiều quyền tự do có khả năng thay đổi thành không gì khác ngoài quá nhiều sự nô lệ, trong cá nhân cũng như trong nhà nước .. Vì thế có lý để cho rằng chế độ chuyên chế được tôn lên không phải bởi các dạng khác của chính thể mà bởi chính thể dân chủ. Từ cái mà tôi tin là sự quá dư khả dĩ lớn nhất của quyền tự do nảy sinh cái là hình thức nô lệ hà khắc nhất và man rợ nhất’. Xem cả *Republic*, 565c/d: ‘Và không phải người dân bình thường có thói quen biến một người thành nhà vô địch hay lãnh tụ đảng của họ, và đề cao địa vị của ông ta và biến ông ta thành vĩ đại hay sao?’ – ‘Đây là thói quen của họ’. – ‘Rồi dường như rõ ràng rằng hề khi một chế độ chuyên chế lớn lên, sự lãnh đạo đảng dân chủ này là nguồn gốc mà nó nảy sinh’.

Cái gọi là *ngịch lý về quyền tự do* là lý lẽ cho rằng quyền tự do theo nghĩa thiếu bất cứ sự kiểm soát kiểm chế nào phải dẫn đến sự kiểm chế rất lớn, vì nó làm cho kẻ tự do ỷ hiếp bất kể nhu mì thành nô lệ. Ý tưởng này, ở dạng hơi khác, và với một xu hướng rất khác, được Plato phát biểu rõ ràng.

Ngịch lý về sự khoan dung được biết đến ít hơn: Sự khoan dung vô độ phải dẫn đến sự biến mất khoan dung. Nếu ta mở rộng khoan dung vô độ thậm chí cho cả các kẻ không khoan dung, nếu ta không sẵn sàng bảo vệ một xã hội khoan dung chống lại sự tấn công dữ dội của kẻ không khoan dung, thì kẻ khoan dung bị tiêu diệt, và với họ sự khoan dung bị tiêu diệt. Theo cách trình bày này, tôi không ám chỉ, thí dụ, là chúng ta luôn phải cấm sự bày tỏ các triết lý không khoan dung; chừng nào ta có thể chống lại chúng bằng lý lẽ hợp lý và để công luận kiểm soát chúng, thì việc cấm chắc chắn là ngu xuẩn nhất. Song ta phải đòi *quyền* để cấm chúng nếu cần thiết thậm chí bằng vũ lực; vì có thể dễ hoá ra là họ không sẵn sàng đáp ứng ta ở mức lý lẽ hợp lý, mà bắt đầu lăng mạ mọi lý lẽ; họ có thể cấm các môn đồ của họ nghe lý lẽ hợp lý, vì nó là đối trá, và dạy họ trả lời các lý lẽ bằng dùng quả đấm hay súng lục của họ. Vì thế chúng ta phải, nhân danh khoan dung, đòi quyền không khoan dung với kẻ không khoan dung. Ta phải đòi rằng bất cứ phong trào nào thuyết giảng sự bất khoan dung là tự đặt mình ra ngoài vòng pháp luật, và phải coi sự kích động bất khoan dung như tội phạm, theo cùng cách như ta coi kích động giết người, hay bắt cóc tống tiền, hay khôi phục mua bán nô lệ, là tội phạm.

Các nghịch lý ít nổi tiếng hơn là *ngịch lý về nền dân chủ*, hay chính xác hơn, về sự cai trị đa số; tức là khả năng đa số có thể quyết định một kẻ bạo chúa nên cai trị. Rằng

phê phán nền dân chủ của Plato có thể được diễn giải theo cách được nêu ra ở đây, và nguyên lý đa số cai trị có thể dẫn đến tự mâu thuẫn, theo tôi biết, đầu tiên được Leonard Nelson gợi ý (so ct. 25 (2) ở ch. này). Tôi không nghĩ, tuy vậy, là Nelson, bất chấp chủ nghĩa nhân đạo thiết tha và sự chiến đấu sôi nổi của ông vì tự do, chấp nhận nhiều từ lý thuyết chính trị của Plato, và đặc biệt nguyên lý lãnh đạo của Plato, lại biết sự thực là các lý lẽ tương tự có thể nêu lên chống mọi dạng cá biệt khác của *lý thuyết về chủ quyền*.

Có thể dễ tránh tất cả các nghịch lý này nếu ta định khung các yêu sách chính trị của mình theo cách được gợi ý ở mục II của chương này, hay có lẽ theo cách thế này. Ta đòi một chính phủ cai trị theo các nguyên lý của chủ nghĩa bình đẳng và chủ nghĩa bảo hộ; rằng nó khoan dung tất cả những người sẵn sàng đáp lại nhau, tức là khoan dung; rằng nó được kiểm soát bởi, và chịu trách nhiệm trước, công chúng. Và có thể nói thêm rằng hình thức biểu quyết đa số nào đó, cùng với các định chế để giữ cho công chúng rõ tin tức, là phương thức tốt nhất, tuy không phải không thể sai, để kiểm soát một chính phủ như vậy. (Không không-thể-sai có nghĩa là tồn tại). So cả ch. 6, bốn đoạn văn cuối trong văn bản trước ct. 42; văn bản cho ct. 20 ở ch. 17; ct. 7 (4) ở ch. 24; và ct. 6 ở ch. này.

⁵ Bốn nhận xét về điểm này sẽ thấy ở chương 19 dưới đây.

⁶ So đoạn (7) ở ct. 4 ở ch. 2.

Các nhận xét sau đây về *các nghịch lý về quyền tự do và về chủ quyền* có lẽ có thể đưa lý lẽ đi quá xa; vì, tuy vậy, các lý lẽ được thảo luận ở chỗ này hơi mang tính hình thức, có thể đúng cũng như tốt để làm cho chúng kín kẽ gọn, cho dù nó kéo theo cái gì đó gần sự chẻ sợi tóc làm tư. Hơn nữa, kinh nghiệm của tôi ở các tranh luận loại này dẫn tôi đến kì vọng là những người bảo vệ nguyên lý về sự lãnh đạo, tức là về chủ quyền của người giỏi nhất hay thông thái nhất, thực sự có thể đưa ra phản lý lẽ sau: (a) nếu 'người thông thái nhất' quyết định rằng đa số phải cai trị, thì ông ta thực tế không sáng suốt. Như một cân nhắc thêm họ có thể ủng hộ điều này bằng khẳng định (b) rằng một người sáng suốt không bao giờ thiết lập một nguyên lý có thể dẫn đến các mâu thuẫn, như đa số cai trị. Trả lời của tôi cho (b) là ta chỉ cần sửa đổi quyết định này của người 'sáng suốt' theo cách sao cho nó trở nên không bị các mâu thuẫn. (Thí dụ, ông có thể quyết định ủng hộ một chính phủ buộc phải cai trị theo nguyên lý của chủ nghĩa bình đẳng và chủ nghĩa bảo hộ, và bị biểu quyết đa số kiểm soát. Quyết định này của người sáng suốt sẽ từ bỏ nguyên lý chủ quyền; và từ đó vì thế nó sẽ trở nên không có các mâu thuẫn, nó có thể được một người 'sáng suốt' đưa ra. Nhưng tất nhiên, điều này không giải thoát nguyên lý rằng người sáng suốt nhất phải cai trị khỏi các mâu thuẫn của nó. Lý lẽ khác, (a), là chuyện khác. Nó trở nên gần một cách nguy hiểm với định nghĩa 'sự sáng suốt' hay 'tính tốt' của một chính trị gia theo cách sao cho ông ta được gọi là 'sáng suốt' hay 'tốt' chỉ nếu ông ta kiên quyết không từ bỏ quyền lực của mình. Và quả thực, lý thuyết chủ quyền duy nhất không bị các mâu thuẫn là lý thuyết đòi hỏi rằng chỉ có người hoàn toàn kiên quyết bám vào quyền lực của mình nên cai trị. Những người tin vào nguyên lý sự lãnh đạo phải đối mặt thẳng thắn hệ quả logic này của tín điều của họ. Nếu giải thoát khỏi các mâu thuẫn, nó ngụ ý, không phải sự cai trị của người giỏi nhất hay sáng suốt nhất, mà là sự cai trị của kẻ mạnh, của người có sức mạnh. (So cả ct. 7 ở ch. 24).

⁷ *So bài giảng *Towards a Rational Theory of Tradition* của tôi (xuất bản đầu tiên trong *The Rationalist Yearbook*, 1949; bây giờ trong *Conjecture and Refutations* của tôi), nơi tôi thử chứng tỏ rằng các truyền thống đóng một vai trò thuộc loại trung gian giữa *các cá nhân* (và các quyết định cá nhân) và *các định chế*.*

⁸ Về ứng xử của Socrates dưới Ba mươi [bạo chúa], xem *Apology*, 32c. Ba mươi thử kéo Socrates vào các tội lỗi của họ, song ông cương lại. Với ông điều này có nghĩa là cái chết nếu sự cai trị của Ba mươi kéo thêm một chút. So cả các ct. 53 và 56 ở ch. 10.

Về luận điểm, muộn hơn trong đoạn văn, rằng sự sáng suốt có nghĩa là biết các hạn chế của hiểu biết của mình, xem *Charmides*, 167a, 170a, nơi ý nghĩa của ‘biết mình’ được giải thích theo cách này; *Apology* (so đặc biệt 23a-b) bày tỏ một xu hướng tương tự (mà về nó vẫn có một tiếng vọng trong *Timaeus*, 72a). Về sự sửa đổi quan trọng trong diễn giải ‘biết mình’ xảy ra ở *Phaedrus*, xem ct. 26 ở ch. này. (So ct. 15 ở ch. 8).

⁹ So *Phaedo* của Plato, 96-99. *Phaedo*, tôi tin, vẫn một phần Socratic, song phần rất lớn là Platonic. Chuyện về sự phát triển triết học của ông do Socrates kể ở *Phaedo* đã gây nhiều bàn cãi. Tôi tin, nó là một tự truyện xác thực chẳng của Socrates cũng không của Plato. Tôi gợi ý, nó đơn giản là diễn giải của Plato về sự phát triển của Socrates. Thái độ của Socrates với khoa học (một thái độ kết hợp sự quan tâm sắc sảo nhất đến lí lẽ duy lí với một loại thuyết bất khả tri vừa phải) là khó hiểu đối với Plato. Ông cố giải thích nó bằng viện đến sự lạc hậu của khoa học Athenian thời Socrates, như đối lập với thuyết Pythagorean. Như thế Plato trình bày thái độ bất khả tri này theo cách nó không còn được biện minh theo ánh sáng của thuyết Pythagorean mới thu được của ông. (Và cố chứng tỏ các lí thuyết siêu hình học về linh hồn đã lôi cuốn mỗi quan tâm cháy bỏng của Socrates đến cá nhân nhiều thế nào; so các ct. 44 và 56 ở ch. 10, và ct. 58 ở ch. 8).

¹⁰ Nó là phiên bản dính đến căn bậc hai của 2, và vấn đề vô tỉ; tức là chính vấn đề gây sự tan rã của chủ nghĩa Pythagoras. Bằng bác bỏ sự số học hoá hình học Pythagorean, nó gây ra các phương pháp suy diễn hình học đặc thù mà chúng ta biết từ Euclid. (So ct. 9 (2) ở ch. 6). Dùng vấn đề này trong *Meno* có thể liên hệ với sự thực rằng có một xu hướng ở một số phần của đối thoại này để ‘khoe khoang’ sự hiểu biết của tác giả (hầu như không của Socrates) về các sự phát triển triết học và các phương pháp ‘mới nhất’.

¹¹ *Gorgias*, 521d, f.

¹² So Crossman, *Plato To-Day*, 118. ‘Đối mặt với ba sai lầm cốt yếu của Nền Dân chủ Athenian ..’ - Crossman hiểu Socrates đúng thể nào có thể thấy từ *op. cit.*, 93: ‘Tất cả cái là tốt trong văn hoá Phương Tây của chúng ta đều xuất phát từ tinh thần này, bất luận nó được thấy ở các nhà khoa học, hay các thầy tu, hay các chính trị gia, hay những người đàn ông và đàn bà rất bình thường những người từ chối sự ưa thích lừa dối chính trị hơn sự thật đơn giản .. cuối cùng, tấm gương của họ là lực duy nhất có thể phá tan sự độc tài vũ lực và tham lam ... Socrates đã chứng tỏ rằng triết học không là gì khác sự phản đối tận tâm với định kiến và sự vô lí’.

¹³ So Crossman, *op. cit.*, 117 f. (nhóm chữ in nghiêng đầu tiên là tôi nhấn mạnh). Có vẻ là Crossman lúc ấy đã quên rằng, ở nhà nước của Plato, giáo dục là độc quyền giai cấp. Đúng là trong *Republic* có tiền không phải là chìa khoá cho giáo dục bậc cao. Song điều này là hoàn toàn không quan trọng. Điểm quan trọng là chỉ các thành viên của giai cấp thống trị được giáo dục. (So ct. 33 ở ch. 4). Ngoài ra, chỉ ít ở nửa sau của đời ông, Plato không là gì ngoài một đối thủ của chế độ tài phiệt, chế độ mà ông ưa thích hơn nhiều so với một xã hội không giai cấp hay bình đẳng: so đoạn từ *Laws*, 744b, ff., được trích ở ct. 20 (1) ở ch. 6. Về vấn đề kiểm soát nhà nước trong giáo dục, so cả ct. 42 ở chương đó, và các ct. 39-41, ch. 4.

¹⁴ Burnet (*Greek Philosophy*, I, 178) coi *Republic* là thuần tuý Socratic (hay thậm chí tiền-Socratic - một quan điểm có thể gần hơn với sự thật; so đặc biệt A. D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought*, 1940). Song ông thậm chí đã không thật sự thử hoà giải

ý kiến này với một tuyên bố quan trọng mà ông trích từ *Seventh Letter* của Plato (326a, so *Greek Philosophy*, I, 218) mà ông tin là xác thực. So ct. 56 (5, d) ở ch. 10.

¹⁵ *Laws*, 942c, được trích đầy đủ hơn trong văn bản cho ct. 33, ch. 6.

¹⁶ *Republic*, 540c.

¹⁷ So trích dẫn từ *Republic*, 473c-e, được trích ở văn bản cho ct. 44, ch. 8.

¹⁸ *Republic*, 498b/c. So *Laws*, 634d/e, trong đó Plato ca ngợi luật Dorian ‘cầm bắt cứ thanh niên nào đề hỏi luật nào trong các luật là đúng và cái nào là sai, và khiến tất cả họ đồng lòng tuyên bố rằng các luật đều tốt’. Chỉ một người già có thể phê phán một luật, tác giả già nói thêm; và ngay cả ông có thể làm vậy chỉ khi không có người trẻ nào có thể nghe ông. Xem cả văn bản cho ct. 21 ở ch. này, và các ct. 17, 23, và 40 ở ch. 4.

¹⁹ *Republic*, 497d.

²⁰ *Op. cit.*, 537c. Các trích dẫn tiếp là từ 537d-e, và 539d. ‘Tiếp tục của đoạn này’ là 540b-c. Một nhận xét lí thú nhất khác là 536c-d, nơi Plato nói là các cá nhân được chọn (ở đoạn trước) cho nghiên cứu biện chứng nhất quyết là quá già để học các môn mới.

²¹ * So H. Cherniss, *The Riddle of Early Academy*, p. 79; và *Parmenides*, 135c-d.*

Grote, nhà dân chủ lớn, bình luận mạnh mẽ về điểm này (tức là về các đoạn ‘sáng sủa hơn’ của *Republic*, 537c-540): ‘Lời quả quyết cấm tranh luận biện chứng với thanh niên .. là dứt khoát phản-Socratic. .. Quả thực nó thuộc về vụ của Meletus và Anytus, trong buộc tội của họ chống lại Socrates. .. Nó giống hết lời buộc tội của họ chống lại ông, về làm hư hỏng thanh niên. .. Và khi chúng ta thấy ông (=Plato) cấm mọi thảo luận như vậy trước tuổi ba mươi – chúng ta nhận thấy như một sự trùng khớp khác thường rằng đây chính xác là sự cấm đoán mà Cristias và Charicles thực sự đã áp đặt lên bản thân Socrates, suốt kì thống trị ngắn ngủi của Ba mươi Đầu sỏ ở Athens’. (Grote, *Plato and Other Companions of Socrates*, ed. 1875, vol. III, 239).

²² Ý tưởng, được bàn cãi trong văn bản, rằng những người giỏi vâng lời sẽ cũng giỏi trong chỉ huy là Platonic. So *Laws*, 762e.

Toynbee đã chứng tỏ một cách đáng phục là một hệ thống Platonic về giáo dục các nhà cai trị có thể hoạt động thành công ra sao –trong một xã hội bị ngưng; so *A Study of History*, III, đặc biệt 33 ff.; so các ct. 32 (3) và 45 (2) ở ch. 4.

²³ Vài người có lẽ có thể hỏi làm sao một người cá nhân chủ nghĩa có thể đòi sự hiến dâng cho bất cứ sự nghiệp nào, và đặc biệt cho một sự nghiệp trừu tượng như khám phá khoa học. Song một câu hỏi như vậy chỉ tiết lộ sai lầm cũ (được thảo luận ở ch. trước), sự đồng nhất chủ nghĩa cá nhân với chủ nghĩa vị kỉ. Một người cá nhân chủ nghĩa có thể không ích kỉ, và có thể hiến thân mình không chỉ để giúp các cá nhân, mà cả cho sự phát triển các phương tiện thể chế để giúp những người khác. (Ngoài điều đó ra, tôi không nghĩ sự hiến dâng phải được *đòi hỏi*, mà chỉ là phải được *cổ vũ*). Tôi tin là sự hiến dâng cho các định chế nào đó, thí dụ, cho các định chế của một nhà nước dân chủ, và thậm chí cho các truyền thống nào đó, hoàn toàn có thể nằm trong phạm vi của chủ nghĩa cá nhân, miễn là các mục tiêu nhân đạo chủ nghĩa của các định chế này không bị mất hút. Chủ nghĩa cá nhân không được đồng nhất với một thuyết nhân cách phản-định chế. Đây là sai lầm mà các nhà cá nhân chủ nghĩa thường mắc phải. Họ đứng trong sự thù địch của họ với chủ nghĩa tập thể, song họ hiểu lầm các định chế là các tập thể (cái được tự cho là các mục tiêu), và vì thế trở thành các nhà cá nhân chủ nghĩa phản-định chế; cái dẫn họ một cách nguy hiểm gần đến nguyên lí-lãnh tụ. (Tôi tin rằng điều này một phần giải thích thái độ thù địch của Dicken đối với Quốc hội). Về thuật ngữ của tôi (‘chủ nghĩa cá nhân’ và ‘chủ nghĩa tập thể’) xem văn bản cho các ct. 26-29 ở ch. 6.

²⁴ So Samuel Butler, *Erewhon* (1872), p. 135 của lần xuất bản Everyman.

²⁵ Cho các sự kiện này so: Meyer, *Gesch. d. Altertums*, V, pp. 522-525, và 488 f.; xem cả ct. 69 ở ch. 10. Viện Hàn lâm bị khét tiếng vì sản sinh ra các bạo chúa. Giữa các học trò của Plato có Chairon, sau là bạo chúa xứ Pellene; Eurastus và Coricus, các bạo chúa của Skepsis (gần Atarneus); và Hermias, sau là bạo chúa của Atarneus và Aross. (So *Athen.*, XI, 508, và Strabo, XIII, 610). Hermias, theo vài nguồn, là một học trò trực tiếp của Plato; theo cái gọi là ‘Bức thư Platonic thứ Sáu’, mà tính xác thực của nó có thể bị nghi ngờ, ông có lẽ là một người hâm mộ duy nhất của Plato, sẵn sàng chấp nhận lời khuyên của ông. Hermias trở thành một người đỡ đầu của Aristotle, và của lãnh đạo thứ ba của Viện Hàn lâm, Xenocrates học trò của Plato.

Về Perdiccas III, và quan hệ của ông với Euphacus học trò của Plato, xem *Athen.*, XI, 508 ff., nơi Callippus cũng được nhắc đến như học trò của Plato.

(1) Sự thiếu thành công của Plato như một nhà giáo dục là không đáng ngạc nhiên nếu ngó tới các nguyên lí giáo dục và chọn lọc được phát triển ở Quyển Nhất của *Laws* (từ 637d và đặc biệt 643a: ‘Hãy để tôi định rõ bản chất và ý nghĩa của giáo dục’ đến cuối 650b). Vì ở đoạn dài này ông bảo là có một công cụ giáo dục tuyệt hay, hay đúng hơn về sự chọn người ta có thể tin. Nó là rượu, sự say rượu, làm cho hẩn rượu vào lời ra, và cho ta một ý niệm về hẩn thực sự thế nào. ‘Có gì hợp hơn là dùng rượu, đầu tiên để kiểm tra cá tính của một người, và thứ hai, để rèn luyện anh ta? Có gì rẻ hơn, và ít đáng chê trách hơn?’ (649d/e). Cho đến nay, tôi không thấy phương pháp uống rượu được bất cứ nhà giáo dục nào, những người tôn vinh Plato, thảo luận. Đây là điều lạ, vì phương pháp vẫn được dùng phổ biến, dù cho có lẽ không còn rõ, đặc biệt ở các đại học.

(2) Công bằng với nguyên lí lãnh tụ, phải thừa nhận, tuy vậy, là những người khác đã may mắn hơn Plato trong lựa chọn của họ. Leonard Nelson (so ct. 4 ở ch. này), thí dụ, tin vào nguyên lí này, có vẻ đã có năng lực độc nhất cả để thu hút và lựa chọn một số đông đàn ông và đàn bà những người vẫn trung thành với sự nghiệp của họ, trong các hoàn cảnh gay go và hấp dẫn nhất. Song sự nghiệp của họ tốt hơn của Plato; là ý tưởng nhân đạo về quyền tự do và công lí bình đẳng chủ nghĩa. *(Vài tiểu luận của Nelson vừa được Yale Univeristy Press xuất bản bằng tiếng Anh, dưới tiêu đề *Socratic Method and Critical Philosophy*, 1949. Tiểu luận dẫn nhập rất lí thú là do Julius Kraft).*

(3) Vẫn còn sự yếu kém cơ bản này trong lí thuyết về nhà độc tài nhân từ, một lí thuyết vẫn hưng thịnh ngay cả giữa các nhà dân chủ. Tôi nghĩ đến lí thuyết về người lãnh đạo mà các ý định của ông ta để phục vụ tốt nhất cho nhân dân và là người có thể tin được. Cho dù lí thuyết đó giả như có hợp lệ; cho dù ta tin rằng một người có thể tiếp tục một thái độ như vậy, mà không bị kiểm soát hay kiểm tra: làm sao chúng ta có thể cho rằng ông ta sẽ phát hiện ra một người kế vị cũng xuất sắc hiếm hoi như vậy? (So cả ct. 3 và 4 ở ch. 9, và ct. 69 ở ch. 10).

(4) Về vấn đề quyền lực, được nhắc tới ở văn bản, lí thú đi so sánh *Gorgias* (525e, f.) với *Republic* (615d, f.). Hai đoạn là gần tương tự. Nhưng *Gorgias* cứ nhất định là các tội phạm lớn nhất *luôn luôn* là ‘những người từ giai cấp nắm quyền’; riêng các cá nhân có thể là xấu, nó nói, song không là không thể chữa được. Ở *Republic*, sự cảnh báo rõ này chống lại ảnh hưởng đồi bại của quyền lực bị bỏ đi. Hầu hết các kẻ độc ác vẫn là bọn bạo chúa; song, nó nói, ‘cũng có một số cá nhân giữa chúng’. (Ở *Republic*, Plato dựa vào tư lợi, cái, ông tin, sẽ ngăn những người bảo vệ khỏi lạm dụng quyền lực của họ; so *Rep.* 466b/c, được trích ở văn bản cho ct. 41, ch. 6. Không hoàn toàn rõ vì sao tư lợi lại có tác động có lợi như vậy lên những người bảo vệ mà không lên các bạo chúa).

²⁶ * Trong các đối thoại (Socratic) ban đầu (thí dụ ở *Apology* và *Charmides*; so ct. 8 ở ch. này, ct. 15 ở ch. 8 và ct. 56 (5) ở ch. 10), câu nói ‘biết mình’ được diễn giải như

‘biết là ta biết ít nhường nào’. Đối thoại *Philebus* (Platonic) muộn hơn, tuy vậy, đưa vào một sự thay đổi tinh tế song rất quan trọng. Đầu tiên (48c/d, f.), câu nói được diễn giải ở đây, bằng ngụ ý, theo cùng cách; vì nhiều người không tự biết mình được nói là ‘yêu sách, .. và nói dối, rằng họ là sáng suốt’. Nhưng diễn giải này rồi được bày tỏ như sau. Plato chia người thành hai loại, những người yếu và các kẻ hùng mạnh. Sự ngu dốt và đại dốt của người yếu được mô tả như nực cười, trong khi ‘*sự ngu dốt của kẻ mạnh*’ ‘được gọi phù hợp là “xấu” và “đáng ghét” ..’ Nhưng điều này ngụ ý thuyết Platonic rằng *kẻ nắm quyền phải sáng suốt hơn là ngu dốt* (hay rằng chỉ có người sáng suốt phải nắm quyền); trái ngược với thuyết Socratic gốc cho rằng (tất cả mọi người, đặc biệt) *người nắm quyền phải biết về sự ngu dốt của mình*. (Tất nhiên, không có gợi ý nào trong *Philebus* rằng ‘sự sáng suốt’ đến lượt nó phải được diễn giải như ‘sự nhận thức về các hạn chế của mình’; ngược lại, sự sáng suốt ở đây dính đến tri thức chuyên gia về giáo huấn Pythagorean, và Lí thuyết Platonic về các Hình thức, như được bày tỏ ở *Sophist*).*

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 8

Với đề từ cho chương này, lấy từ *Republic* 540c-d, so ct. 37 ở ch. này, và ct. 12 ở ch. 9, nơi đoạn văn được trích đầy đủ hơn.

¹ *Republic*, 475e; so thí dụ cả 485c, f., 501c.

² *Op. cit.*, 389b, f.

³ *Op. cit.*, 389c/d; so cả *Laws*, 730b, ff.

⁴ Với trích dẫn này và ba trích dẫn tiếp theo, so *Republic*, 407e và 406c. Xem cả *Statesman*, 293a, f., 295b-296e, v.v.

⁵ So *Laws*, 720c. Lí thú để lưu ý là đoạn (718c-722b) dùng để dẫn ý tưởng rằng chính khách nên dùng *thuyết phục*, cùng với vũ lực (722b); và vì bằng ‘thuyết phục’ quân chúng, Plato hiểu chủ yếu là tuyên truyền dối trá – so các ct. 9 và 10 ở ch. này và trích dẫn từ *Republic*, 414b/c được trích dẫn ở đó trong văn bản – hoá ra là tư duy của Plato trong đoạn của chúng ta từ *Laws*, bất chấp tính hoà nhã mới này, vẫn đầy rẫy các liên tưởng cũ – chính trị gia thầy thuốc đưa ra các lời nói dối. Muộn hơn (*Laws*, 857c/d), Plato phàn nàn về một loại thầy thuốc đối lập: người nói quá nhiều triết học cho bệnh nhân của mình, thay cho tập trung vào điều trị. Có vẻ đủ chắc là Plato tưởng thuật ở đây một vài kinh nghiệm của ông khi ông bị đau yếu khi viết *Laws*.

⁶ *Republic*, 389b. -Với các trích dẫn ngắn tiếp sau so *Republic*, 459c.

⁷ So Kant, *On Eternal Peace*, Phụ lục. (*Werke*, ed. Cassirer, 1914, vol. VI, 457). So M. Campbell bản dịch của Smith (1903), pp. 162 ff.

⁸ So Crossman, *Plato To-Day* (1937), 130; so cả các trang ngay trước. Đường như là Crossman vẫn tin rằng tuyên truyền dối trá chỉ dành cho những người bị trị tiêu thụ, và rằng Plato có ý giáo dục các nhà cai trị để dùng đầy đủ năng lực phê phán của họ; vì bây giờ tôi thấy (ở *The Listener*, vol. 27, p. 750) ông viết: ‘Plato tin vào tự do ngôn luận, tự do thảo luận chỉ cho số ít chọn lọc’. Song sự thực là ông đã không hề tin vào nó. Cả ở *Republic* và ở *Laws* (so các đoạn được trích ở các ct. 18-21 ở ch. 7, và văn bản), ông bày tỏ nỗi sợ rằng bất cứ ai người vẫn chưa sắp già sẽ nghĩ hay nói một cách tự do, và như thế gây nguy hiểm cho tính cứng nhắc của học thuyết bị ngưng, và vì thế sự hoá đá của xã hội bị ngưng. Xem cả hai chú thích tiếp theo.

⁹ *Republic*, 414b/c. Ở 414d, Plato tái khẳng định hi vọng của ông về thuyết phục ‘bản thân các nhà cai trị và giai cấp quân nhân, và sau đó phần còn lại của thành phố’, về sự

thật của sự nói dối của ông. Muộn hơn ông có vẻ hối tiếc sự thắng thắn của mình; vì ở *Statesman*, 269b, ff. (xem đặc biệt 271b; so cả ct. 6 (4) ở ch. 3), ông nói cứ như là ông tin vào sự thật của cùng Thần thoại về Người sinh ra từ đất mà, trong *Republic*, ông đã miễn cưỡng (xem ct. 11 ở ch. này) để thậm chí đưa vào như một ‘sự dối trá’ vương giả.

* Cái mà tôi dịch là ‘sự nói dối vương giả’ thường được dịch là ‘nói dối cao thượng’ hay ‘lời nói dối cao thượng’ hay thậm chí là ‘hư cấu sinh động’.

Nghĩa đen của từ ‘*gennaïos*’, mà bây giờ tôi dịch là ‘vương giả’, là ‘bẩm sinh cao’ hay ‘dòng dõi cao quý’. Như thế ‘sự nói dối vương giả’ chỉ ít cũng sát nghĩa như ‘nói dối cao thượng’, song nó tránh các liên tưởng mà từ ‘nói dối cao thượng’ có thể gợi ý, và là cái không sao được tình thế đảm bảo, tức là một sự nói dối mà một người cao quý nhận lấy cái gì đó trên chính mình, cái gây nguy hiểm cho ông ta— như sự nói dối của Tom Sawyer theo đó ông nhận tội của Becky cho chính mình và là cái mà Thẩm phán Thatcher (ở ch. XXXV) mô tả như ‘một sự nói dối cao thượng, rộng lượng, hào hiệp’. Không có lí do liệu vì sao ‘sự nói dối vương giả’ phải được xem xét dưới ánh sáng này; như thế dịch là ‘sự nói dối cao thượng’ chỉ là một trong các nỗ lực diễn hình để lí tưởng hoá Plato. – Cornford dịch là ‘một .. sự phiêu diêu táo bạo của bịa đặt’, và tranh cãi ở một chú thích chống lại cách dịch ‘sự nói dối cao thượng’; ông đưa ra các đoạn nơi ‘*gennaïos*’ có nghĩa ‘về một mức rộng rãi’; và quả thực, ‘sự dối trá lớn’ hay ‘sự nói dối to lớn’ sẽ là một bản dịch hoàn toàn phù hợp. Nhưng đồng thời Cornford bàn cãi chống việc sử dụng từ ‘sự nói dối’; ông mô tả huyền thoại như ‘lời nói bóng vô hại của Plato’ và bàn cãi chống ý tưởng rằng Plato ‘khuyến khích nói dối, vì đa số là ti tiện, bây giờ được gọi là tuyên truyền’; và ở chú thích tiếp ông nói: ‘Lưu ý rằng bản thân những người bảo vệ chấp nhận việc nói bóng này, nếu có thể. Nó không phải là “tuyên truyền” do các Nhà Cai trị lên lút đưa vào quần chúng’. Song tất cả các nỗ lực lí tưởng hoá này thất bại. Bản thân Plato nói khá rõ rằng nói dối là việc mà ta phải cảm thấy xấu hổ; xem trích dẫn cuối ở ct. 11, dưới đây. (Ở lần xuất bản đầu tiên của cuốn sách này, tôi dịch là ‘sự nói dối đầy cảm hứng’, ám chỉ đến ‘dòng dõi cao’ của nó, và gợi ý ‘sự nói dối khéo léo’ như lựa chọn khả dĩ khác; việc này bị vài bạn bè Platonic của tôi phê phán cả như quá tự do lẫn thiên vị. Song cách dịch ‘sự phiêu diêu táo bạo của bịa đặt’ của Cornford coi ‘*gennaïos*’ chính xác theo cùng nghĩa). Xem cả các ct. 10 và 18 ở ch. này.*

¹⁰ So *Republic*, 519e, f., được trích ở văn bản cho ct. 35 ở ch. 5; về *thuyết phục và vũ lực*, xem cả *Republic*, 366d, được thảo luận ở ct. này, dưới đây, và các đoạn được nhắc đến trong các ct. 5 và 18 ở chương này.

Từ Hy Lạp (‘*peithō*’; nhân cách hoá nó thành một nữ thần quyến rũ, một cô hầu của Aphroditē) thường dịch là *thuyết phục* có thể có nghĩa là (a) ‘thuyết phục bằng mọi giá’ và (b) ‘dễ dàng bằng mọi cách’, tức là ‘giả vờ’ (xem dưới đây, đoạn (D), tức *Rep.* 414c), và đôi khi thậm chí có nghĩa là ‘thuyết phục bằng quà cáp’, tức là đút lót (xem ở dưới đoạn (D), tức *Rep.* 390e). Đặc biệt trong ‘thuyết phục và vũ lực’, từ ‘thuyết phục’ thường (*Rep.* 548b) được diễn giải theo nghĩa (a), và cụm từ thường (và thích đáng) được dịch là ‘bằng mọi giá’ (So cách Davies và Vaughan dịch ‘bằng mọi giá’, của đoạn (C), *Rep.*, 365d, trích dưới đây). Tôi tin, tuy vậy, là Plato, khi đề xuất ‘thuyết phục và vũ lực’ như các công cụ kĩ thuật chính trị, dùng từ theo nghĩa đen hơn, và rằng ông kiến nghị dùng tuyên truyền hoa mỹ cùng với bạo lực. (So *Laws*, 661c, 711c, 722b, 753a).

Các đoạn sau là quan trọng cho việc sử dụng từ ‘thuyết phục và vũ lực’ của Plato theo nghĩa (b), và đặc biệt trong mối quan hệ với tuyên truyền chính trị. (A) *Gorgias*, 453a đến 466a, đặc biệt 454b-455a; *Phaedrus*, 206b, ff., *Theaetetus*, 210a; *Sophist*, 222c; *Statesman*, 296b, ff., 304c/d; *Philebus*, 58a. Trong tất cả các đoạn này, thuyết phục

(‘nghệ thuật thuyết phục’ đối lập với ‘nghệ thuật phổ biến tri thức thật’) kết hợp với hùng biện, giả vờ, và tuyên truyền. Ở *Republic*, 364b, f., đặc biệt 364e-365d (so *Laws*, 909b), là đáng lưu ý. (B) Ở 364e (‘học thuyết phục’, tức là lừa dối để tin, ‘không chỉ các cá nhân, mà toàn bộ các thành phố’), từ được dùng như nghĩa ở 414b/c (được trích ở văn bản cho ct. 9 ở ch. này), đoạn về ‘sự nói dối vương giả’. (C) 365d là lí thú bởi vì nó dùng từ mà Lindsay dịch rất đúng là ‘lừa’ như một loại diễn giải cho ‘thuyết phục’. (‘Để khỏi bị tóm .. chúng ta có sẵn các bậc thầy về thuyết phục để dùng; .. như thể bằng thuyết phục và vũ lực, ta sẽ thoát trừng phạt. Nhưng, nó có thể bị phản đối, ta không thể lừa, hay ép buộc, các thần ..’) Hơn nữa, (D) ở *Republic*, 390e, f., từ ‘thuyết phục’ được dùng theo nghĩa dứt lốt. (Đây phải là cách sử dụng cũ; đoạn được cho là một trích dẫn từ Hesiod. Lí thú là Plato, người rất thường bàn cãi chống ý tưởng là con người có thể ‘thuyết phục’ hay mua chuộc các thần, đưa ra nhượng bộ nào đó đối với nó ở đoạn tiếp, 399a/b). Tiếp theo ta tới 414b/c, đoạn về ‘nói dối vương giả’; ngay sau đoạn này, ở 414c (so cả ct. tiếp ở ch. này), ‘Socrates’ đưa ra nhận xét trơ trẽn (E): ‘Cần nhiều thuyết phục để khiến bất kì ai tin vào câu chuyện này’. Cuối cùng, tôi có thể nhắc đến (F) *Republic*, 511d và 533e, nơi Plato nói về thuyết phục hay lòng tin hay niềm tin (gốc của từ Hy Lạp ‘thuyết phục’ là hết như gốc của từ ‘niềm tin’ của chúng ta) như một năng lực nhận thức thấp hơn của tâm hồn, tương ứng với sự hình thành ý kiến (hào huyền) về các sự vật trong dòng chảy (so ct. 21 ở ch. 3, và đặc biệt việc dùng ‘thuyết phục’ ở *Tim.*, 51e), như đối lập với tri thức duy lí về các Hình thức không thay đổi. Về vấn đề về thuyết phục ‘đạo đức’, xem cả ch. 6, đặc biệt các ct. 52/54 và văn bản, và ch. 10, đặc biệt văn bản cho các ct. 56 và 65, và ct. 69.

¹¹ *Republic*, 415a. Trích dẫn tiếp là từ 415c. (Xem cả *Cratylus*, 398a). So các ct. 12-14 ở ch. này và văn bản, và các ct. 27 (3), 29, và 31 ở ch. 4.

(1) Về nhận xét của tôi trong văn bản, sớm hơn ở đoạn văn này, về sự khó chịu của Plato, xem *Republic*, 414c-d, và ct. trên, (E): ‘Cần nhiều thuyết phục để khiến bất kì ai tin vào câu chuyện này’, Socrates nói. – ‘Có vẻ ông khá miễn cưỡng nói nó ra’, Glaucon phản ứng. – ‘Anh sẽ hiểu sự miễn cưỡng của tôi’, Socrates nói, ‘khi tôi nói điều đó’. – ‘Nói đi và đừng hoảng sợ’, Glaucon nói. Đối thoại này giới thiệu cái tôi gọi là *ý tưởng đầu tiên về Huyền thoại* (được Plato đề xuất như một chuyện thật trong *Statesman*; so ct. 9 ở ch. này; xem cả *Laws*, 740a). Như được nhắc đến trong văn bản, Plato gợi ý là chính ý tưởng đầu tiên này là lí do cho sự miễn cưỡng của ông, vì Glaucon trả lời cho ý tưởng này: ‘Không phải không có lí do để anh xấu hổ lâu đến vậy để nói ra sự nói dối của anh’. Không có nhận xét cường điệu nào được đưa ra nữa sau khi Socrates kể ‘phần còn lại của câu chuyện’, tức là, Huyền thoại về Chủ nghĩa chủng tộc.

*(2) Về các chiến binh bản địa, ta phải nhớ rằng giới quý tộc Athens cho là (trái với những người Dorian) các thổ dân của đất nước họ, sinh ra từ đất ‘giống các con châu chấu’ (như Plato nói ở *Symposium*, 191b; xem cả cuối của ct. 52 ở ch. này). Một phê bình hữu hảo gợi ý với tôi rằng sự khó chịu của Socrates, và bình luận của Glaucon rằng Socrates có lí do để xấu hổ, được nhắc tới ở (1), phải được diễn giải như một ám chỉ châm biếm của Plato đến những người Athens, những người, bất chấp yêu sách của họ là bản địa, đã không bảo vệ nước mình như họ bảo vệ một bà mẹ. Nhưng sự gợi ý khéo léo này không tỏ ra đứng vững được đối với tôi. Plato, với sự ưa thích Sparta được thú nhận công khai, sẽ là người cuối cùng đi lên án những người Athens vì thiếu lòng yêu nước; và không có công bằng gì trong một sự buộc tội như vậy, vì trong chiến tranh Peloponnesian, những người dân chủ Athens đã không bao giờ chịu thua Sparta (như sẽ thấy ở ch. 10), trong khi người cậu yêu quý của Plato, Cristias, đã chịu, và trở thành

lãnh tụ của một chính phủ bù nhìn dưới sự bảo hộ của những người Spartan. Nếu Plato có ý ám chỉ một cách mỉa mai đến sự bảo vệ không thoả đáng của Athens, thì nó chỉ có thể là một ám chỉ đến chiến tranh Peloponnesian, và như thế là một phê phán Cristias - người cuối cùng mà Plato có thể phê phán theo cách này.

(3) Plato gọi Huyền thoại của ông là một 'sự nói dối Phoenician'. Một gợi ý có thể giải thích điều này là do R. Eisler. Ông chỉ ra là những người Ethiopi, Hy Lạp (các mô bạc), Sudan, và Syrian (Damascus) ở Phương đông được mô tả, tương ứng, là các chủng tộc vàng, bạc, đồng thiếc, và sắt, và rằng mô tả này được Ai Cập dùng cho các mục đích tuyên truyền chính trị (so cả Daniel, ii. 31-45); và ông gợi ý rằng câu chuyện về bốn chủng tộc này được những người Phoenician đưa vào Hy Lạp thời Hesiod (như có thể kì vọng) và rằng Plato ám chỉ đến sự thực này.*

¹² Đoạn là từ *Republic*, 546a, ff., so văn bản cho ct. 36-40 ở ch. 5. Sự trộn lẫn các giai cấp bị cấm rõ ràng ở cả 434c; so các ct. 27 (3), 31 và 34 ở ch. 4, và ct. 40 ở ch. 6.

Đoạn từ *Laws* (930d-e) chứa nguyên lí rằng con của hôn nhân hỗn hợp kế thừa đẳng cấp của người có đẳng cấp thấp hơn trong hai bố mẹ.

¹³ *Republic*, 547a. (Về lí thuyết di truyền trộn lẫn, xem cả văn bản cho ct. 39/40 ở ch. 5, đặc biệt 40 (2), và cho các ct. 39-43, và 52 ở ch. này).

¹⁴ *Op. cit.*, 415c.

¹⁵ So chú giải của Adam cho *Republic*, 414b, ff., tôi nhấn mạnh. Ngoại lệ lớn là Grote (*Plato, and the Other Companions of Socrates*, London, 1875, III, 240), người tóm tắt tinh thần của *Republic*, và sự đối lập của nó với của *Apology*: 'Ở .. *Apology*, ta thấy Socrates thú nhận sự dốt nát của mình . . . Song *Republic* giới thiệu ông theo một tính cách mới. .. Bản thân ông trên ngai của Vua Nomos: quyền thế không thể sai lầm, thế tục cũng như tôn giáo, từ đó mọi tình cảm chung bắt nguồn, và tính chính thống do ông xác định. .. Nay ông kì vọng mọi cá nhân vào chỗ, và lấy ý kiến do uy quyền quy định; *bao gồm giữa các ý kiến này cả các hư cấu đạo đức và chính trị có chủ tâm*, như về .. người sinh ra từ đất. .. Cả Socrates của *Apology* lẫn Biện Chứng phủ định của ông không thể được phép tồn tại ở *Republic* Platonic'. (Tôi nhấn mạnh; xem cả Grote, *op. cit.*, p. 188).

Thuyết cho *tôn giáo là thuốc phiện cho dân*, dù không ở dạng trình bày cá biệt này, hoá ra là một trong các giáo lí của Plato và các Platonist. (So cả ct. 17 và văn bản, và đặc biệt ct. 18 ở ch. này). Nó, có vẻ, là một trong các thuyết bí truyền hơn của trường phái, tức là nó chỉ có thể được các thành viên đủ già của các giai cấp trên thảo luận (so ct. 18 ở ch. 7). Song các kẻ để lộ bí mật bị các nhà duy tâm truy tố vì thuyết vô thần.

¹⁶ Thí dụ Adam, Barker, Field.

¹⁷ So Diels, *Vorsokratiker*⁵, đoạn Cristias 25. (Tôi lựa ra khoảng 11 dòng đặc trưng từ hơn 40). -Có thể thấy là đoạn mở đầu với một phác hoạ khế ước xã hội (còn hơi giống chủ nghĩa bình đẳng của Lycophron; so ct. 45 ở ch. 6). Về Cristias, so đặc biệt ct. 48 ở ch. 10. Vì Burnet đã gợi ý là các đoạn thơ và kịch được biết dưới tên Cristias phải quy cho người ông của thủ lĩnh của Ba mươi bạo chúa, phải lưu ý rằng Plato quy cho người sau [ông] năng khiếu thi ca ở *Charmides*, 157e; và ở 162d, ông ám chỉ thậm chí đến sự thực rằng Cristias là một nhà viết kịch. (So cả *Memorabilia* của Xenophon, I, iv, 18).

¹⁸ So *Laws*, 909e. Có vẻ là quan điểm của Cristias muộn hơn thậm chí trở thành một phần của truyền thống trường phái Platonic, như biểu lộ bởi đoạn sau từ *Metaphysics* của Aristotle (1074b3) mà đồng thời cho một thí dụ khác về sử dụng từ 'thuyết phục' cho 'tuyên truyền' (so các ct. 5 và 10 ở ch. này). 'Phần còn lại .. được đưa thêm vào ở dạng một huyền thoại, với ý định thuyết phục đám đông, và tính thiết thực pháp lí và

(chính trị) chung ..’ So cả nỗ lực của Plato ở *Statesman*, 271a, f., để bàn cãi ủng hộ sự thật của một huyền thoại mà ông chắc chắn không tin. (Xem các ct. 9 và 15 ở ch. này).

¹⁹ *Laws*, 908b.

²⁰ *Op. cit.*, 909a.

²¹ Về xung đột giữa cái tốt và cái xấu, xem *op. cit.*, 904-906. Xem đặc biệt 906a/b (công bằng đổi lại bất công; ‘công bằng’ ở đây vẫn có nghĩa là công bằng tập thể chủ nghĩa của *Republic*). Ngay trước 903c, đoạn được trích trong văn bản cho ct. 35 ở ch. 5 và cho ct. 27 ở ch. 6. Xem cả ct. 32 ở ch. này.

²² *Op. cit.*, 905d-907b.

²³ Đoạn văn mà ct. này gắn vào biểu lộ sự gắn bó của tôi với một thuyết ‘tuyệt đối’ về chân lí hợp với ý niệm chung là *một mệnh đề là đúng nếu (và chỉ nếu) phù hợp với các sự thực* nó mô tả. ‘Lí thuyết tuyệt đối’ hay ‘tương hợp về chân lí’ (truy đến Aristotle) đầu tiên được A. Tarski (*Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*, bản tiếng Đức 1936, tiếng Ba Lan, 1933) trình bày rõ ràng, và là cơ sở của một lí thuyết logic được ông gọi là Ngữ nghĩa học (so ct. 29 ở ch. 3 và ct. 5 (2) ở ch. 5); xem cả R. Carnap, *Introduction to Semantics*, 1942, trình bày chi tiết lí thuyết chân lí. Tôi trích từ p. 28: ‘Đặc biệt lưu ý là khái niệm về chân lí theo nghĩa vừa được giải thích – ta có thể gọi là khái niệm ngữ nghĩa về chân lí – là khác cơ bản với các khái niệm như “được tin”, “được xác minh”, “rất được xác nhận”, v.v.’. Một cách nhìn tương tự, mặc dù chưa được phát triển, có thể thấy ở *Logik der Forschung* [1934] của tôi (được dịch, 1959, là *The Logic of Scientific Discovery*), mục 84; điều này được viết trước khi tôi làm quen với Ngữ nghĩa học Tarski, là lí do vì sao lí thuyết của tôi chỉ thô sơ. Lí thuyết thực dụng về chân lí (được dẫn ra từ chủ nghĩa Hegel) đã bị Bertrand Russell phê phán từ quan điểm của một thuyết tuyệt đối về chân lí ngay từ 1907; và mới đây được cho thấy mối liên hệ giữa lí thuyết tương đối về chân lí và tín điều của chủ nghĩa phát xít. Xem Russell, *Let the People Think*, p. 77, 79.

²⁴ Đặc biệt *Rep.*, 474c-502d. Trích dẫn tiếp theo là *Rep.*, 475e.

²⁵ Về bảy trích dẫn tiếp theo, ở đoạn văn này, xem: (1) và (2), *Republic*, 476b; (3), (4), (5), *op. cit.*, 500d-e; (6) và (7), *op. cit.*, 501a/b; với (7) so cả đoạn tương tự, *op. cit.*, 484c. Xem thêm, *Sophist*, 253d/e; *Laws*, 964a-966a (đặc biệt 965b/c).

²⁶ So *op. cit.*, 501c.

²⁷ So đặc biệt *Republic*, 509a, f.- Xem 509b: ‘Mặt trời khiến các sự vật có thể cảm nhận sinh ra’ (mặc dù bản thân nó không dính vào quá trình sinh ra); tương tự, ‘có thể nói về các đối tượng của tri thức duy lí là, không chỉ chúng có nó nhờ cái Tốt mà chúng có thể được biết đến, mà thực tại và thậm chí bản chất của chúng bắt nguồn từ nó; mặc dù cái Tốt tự thân không phải là một bản chất mà vượt quá ngay cả các bản chất trong phẩm giá và năng lực’. (Với 509b, so Aristotle, *De Gen. et Corr.*, 336a 15, 31, và *Phys.*, 194b 13). - Ở 510b, cái Tốt được mô tả như nguồn gốc tuyệt đối (không chỉ được coi là định đề hay giả thiết), và ở 511b, nó được mô tả như ‘nguồn gốc đầu tiên của mọi thứ’.

²⁸ So đặc biệt *Republic*, 508b, ff. - Xem 508b/c: ‘Cái mà cái Tốt đã sinh ra trong sự giống nhau của nó’ (tức là *chân lí*) ‘là mối liên kết, trong thế giới có thể hiểu được bằng trí óc, giữa lí trí và các đối tượng của nó’ (tức là các Ý niệm) ‘theo cùng cách như, trong thế giới hữu hình, thứ đó’ (tức là *ánh sáng*, con của mặt trời) ‘là mối liên kết giữa sự nhìn và các đối tượng của nó’ (tức là các sự vật có thể cảm nhận được).

²⁹ So *op. cit.*, 505a; 534b, ff.

³⁰ So *op. cit.*, 505d.

³¹ *Philebus*, 66a.

³² *Republic*, 506d, ff., và 509-511.

Định nghĩa của cái Tốt, được trích ở đây, như ‘lớp cái xác định (hay có hạn, hay hạn chế) được nghĩ như một đơn nhất’, tôi tin, là không khó để hiểu, và nó hoàn toàn thống nhất với các nhận xét khác của Plato. ‘Lớp cái xác định’ là lớp của các Hình thức hay Ý niệm, được nghĩ như các nguyên lí nam, hay các tổ tiên, đối lập với nữ, không gian vô hạn hay không xác định (so ct. 15 (2) ở ch. 3). Các Hình thức hay các tổ tiên này, tất nhiên, là tốt, ở chừng mực chúng là các bản gốc cổ xưa và không thay đổi, và ở chừng mực mỗi trong số chúng là một, trái với nhiều sự vật có thể cảm nhận được do nó sinh ra. Nếu chúng ta nghĩ lớp hay chủng tộc tổ tiên là nhiều, thì chúng không là tốt tuyệt đối; như thế cái Tốt tuyệt đối có thể được hình dung nếu ta nghĩ chúng như một đơn nhất, như cái Một – như Một ông tổ. (So cả Aristotle, *Metaphysics*, 988a 10).

Ý niệm của Plato về cái Tốt về thực tế là rỗng. Nó không cho ta chỉ dẫn về cái gì là tốt, theo nghĩa đạo đức, tức là cái gì ta nên làm. Như có thể thấy đặc biệt từ các ct. 27 và 28 ở ch. này, tất cả cái ta nghe là, cái Tốt là cao nhất trong vương quốc của các Hình thức hay Ý niệm, một loại siêu-Ý niệm, từ đó các Ý niệm nảy sinh, và nhận được sự tồn tại của chúng. Tất cả cái ta có thể dẫn ra từ điều này là, cái Tốt là không thay đổi và bền trên hay nguyên thủy và vì thế cổ xưa (so ct. 3 ở ch. 4), và là Một Toàn thể; và vì vậy, các thứ tham gia vào nó mà không thay đổi, tức là, cái tốt là cái bảo toàn (so các ct. 2 và 3 ở ch. 4), và cái là cổ xưa, đặc biệt các luật cổ (so ct. 23 ở ch. 4, ct. 7, đoạn văn về chủ nghĩa Plato, ở ch. 5, và ct. 18 ở ch. 7), và chính thể luận là tốt (so ct. 21 ở ch. này); tức là, trên thực tế, ta lại bị quăng trở lại đạo đức toàn trị (so văn bản cho ct. 40/41 ở ch. 6).

Nếu *Seventh Letter* là thật, thì ở đó ta có một tuyên bố khác của Plato rằng thuyết của ông về cái Tốt là không thể trình bày được; vì ông nói về thuyết này: ‘nó không có khả năng diễn đạt như các ngành nghiên cứu khác’. (So cả văn bản cho ct. 57 ở ch. 10).

Lại Grote là người thấy rõ và phê phán tính rỗng của Ý niệm hay Hình thức Platonic về cái Tốt. Sau khi hỏi cái Tốt này là gì, ông nói (*Plato*, III, 241 f.): ‘Câu hỏi này được nêu ra .. Song đáng tiếc nó vẫn chưa được trả lời. .. Trong mô tả tình trạng tâm trí của các người khác – mà họ đoán một cái Tốt Thực tế .. làm mọi thứ để đạt được nó, song làm bối rối mình một cách vô ích để lĩnh hội và xác định nó là cái gì – ông’ (Plato) ‘đã mô tả một cách vô thức tình trạng riêng của mình’. Đáng ngạc nhiên để thấy có ít đến nhường nào các tác giả hiện đại đã lưu ý đến phê phán tuyệt vời của Grote đối với Plato.

Về các trích dẫn trong đoạn văn tiếp của văn bản, xem (1): *Republic*, 500b-c; (2): *op. cit.*, 485a/b. Đoạn thứ hai này rất lí thú. Như Adam tái xác nhận (ct. cho 485ab9), nó là đoạn đầu tiên trong đó ‘sinh ra’ và ‘suy đồi’ được dùng theo nghĩa nửa kĩ thuật này. Nó dẫn chiếu đến dòng chảy, đến các thực thể không thay đổi của Parmenides. Và nó đưa vào lí lẽ chính ủng hộ sự cai trị của các triết gia. Xem cả ct. 26 (1) ở ch. 3 và ct. 2 (2) ở ch. 4. Trong *Laws*, 689c-d, khi thảo luận sự ‘suy đồi’ (688c) của vương quốc Dorian gây ra bởi ‘sự ngu dốt tồi tệ nhất’ (sự ngu dốt, cụ thể là, không biết vâng lời ra sao các kẻ cai trị do bản chất; xem 689b), Plato giải thích ông muốn nói sáng suốt nghĩa là gì: chỉ sự sáng suốt như các ý định nhắm tới sự thống nhất hay ‘nhất trí’ lớn nhất cho một người quyền lực. Và từ sự ‘nhất trí’ được giải thích ở *Republic*, 591b và d, như sự hài hoà của các ý tưởng về công bằng (tức giữ chỗ của mình) và về chừng mực (thoả mãn với địa vị của mình). Như thế ta lại bị quăng trở lại điểm xuất phát.

³³ *Một nhà phê bình đoạn này khẳng định rằng ông không thể thấy dấu vết nào, ở Plato, về bất cứ sự sợ hãi nào về tư duy độc lập. Nhưng ta phải nhớ sự khẳng khái của Plato về kiểm duyệt (xem các ct. 40 và 41 ở ch. 4) và sự cấm đoán nghiên cứu biện

chứng cao hơn của ông đối với bất cứ ai dưới 50 tuổi trong *Republic* (xem các ct. 19 đến 21 ở ch. 7), không nói gì về *Laws* (xem ct. 18 ở ch. 7, và nhiều đoạn khác).*

³⁴ Về vấn đề của đẳng cấp thầy tu, xem *Timaeus*, 24a. Ở một đoạn ám chỉ rõ ràng đến nhà nước tốt nhất hay ‘cổ’ của *Republic*, đẳng cấp thầy tu lấy chỗ của ‘đồng giống triết gia’ của *Republic*. So cả các tấn công lên các thầy tu (và thậm chí thầy tu Ai Cập), các thầy bói, và pháp sư, ở *Statesman*, 290c, f.; xem cả ct. 57 (2) ở ch. 8, và ct. 29 ở ch. 4.

Nhận xét của Adam, được trích ở văn bản ở đoạn văn sau đoạn văn tiếp, là từ ct. của ông cho *Republic*, 547a3 (được trích ở trên văn bản cho ct. 43 ở ch. 5).

³⁵ So thí dụ *Republic*, 484c, 500e, ff.

³⁶ *Republic*, 535a/b. Tất cả cái mà Adam nói (so ct. của ông cho 535b8) về từ mà tôi dịch là ‘gây kinh hoàng’ ủng hộ cách nhìn thông thường là, từ có nghĩa là ‘cứng rắn’ hay ‘kinh khủng’, đặc biệt theo nghĩa ‘xúi giục khủng bố’. Gợi ý của Adam rằng ta dịch là ‘đàn ông’ hay ‘ra về đàn ông’ là theo xu hướng chung để làm dịu cái Plato nói, và nó mâu thuẫn lạ kì với *Theaetetus* 149a. Lindsay dịch là: ‘về .. đạo đức vững vàng’.

³⁷ *Op. cit.*, 540c; xem cả 500c-d: ‘bản thân triết gia .. trở nên giống thần’, và ct. 12 ở ch. 9, nơi 540c, f., được trích đầy đủ hơn. – Lí thú nhất để lưu ý Plato biến đổi cái Một Parmenidian ra sao khi ông lí lẽ ủng hộ thứ bậc quý tộc. Sự đối lập *một-nhiều* không được duy trì, mà tạo ra một hệ thống các mức: một Ý niệm –vài người gần tới nó – nhiều hơn là các người giúp họ – số nhiều, tức đám đông (sự phân chia này là cơ bản ở *Statesman*). Trái lại, thuyết một thần của Antisthenes bảo toàn sự đối lập Eleatic giữa Một (Thượng đế) với Nhiều (có lẽ ngài coi như các anh em vì khoảng cách bằng nhau của họ từ Thượng đế). – Antisthenes bị Parmenides ảnh hưởng qua ảnh hưởng của Zeno lên Gorgias. Có lẽ có cả ảnh hưởng của Democritus, ông dạy: ‘Người sáng suốt có thể thuộc về tất cả các nước như nhau, vì nhà của một tâm hồn vĩ đại là toàn thể giới’.

³⁸ *Republic*, 500d.

³⁹ Các trích dẫn là từ *Republic*, 459b, và ff.; so cả các ct. 34 f. ở ch. 4, và đặc biệt 40 (2) ở ch. 5. So cả ba ví von của *Statesman*, nơi nhà cai trị được so với (1) người chăn cừu, (2) thầy thuốc, (3) thợ dệt mà chức năng được giải thích như những người pha trộn các cá tính bằng phối giống tài giỏi (310b, f.).

⁴⁰ *Op. cit.*, 460a. Tuyên bố của tôi rằng Plato coi luật này rất quan trọng là dựa trên sự thực là Plato nhắc tới nó trong phác hoạ của *Republic* trong *Timaeus*, 18d/e.

⁴¹ *Op. cit.*, 460b. ‘Gợi ý được tiếp tục’ ở 468c; xem ct. tiếp.

⁴² *Op. cit.*, 468c. Mặc dù bị các nhà phê bình của tôi từ chối, bản dịch của tôi là đúng, và nhận xét của tôi về ‘điều lợi sau’ cũng thế. Shorey gọi đoạn này là ‘đáng trách’.

⁴³ Về Chuyện của Số và Suy Sụp, so các ct. 13 và 52 ở ch. này, các ct. 39/40 ở ch. 5, và văn bản.

⁴⁴ *Republic*, 473c-e. Lưu ý sự đối lập giữa *sự ngưng lại* (siêu phạm) và *cái xấu*, tức là sự thay đổi ở dạng mục nát, hay thoái hoá. Về từ được dịch ở đây là ‘đầu sỏ’ so cuối của ct. 57 dưới đây. Nó tương đương với ‘quý tộc di truyền’.

Cụm từ mà, vì lí do văn phong, tôi đặt trong ngoặc, là quan trọng, vì trong đó Plato đòi *cấm tất cả các triết gia ‘thuần túy’* (và các chính trị gia phi triết học). Một cách dịch theo nghĩa đen hơn của cụm từ là thể này: ‘trong khi số đông’ (những người có) ‘bản tính’ (có thiên hướng hay năng khiếu) ‘buông trôi, ngày nay, theo riêng một trong hai thứ này, *bị loại bỏ bằng vũ lực*’. Adam thú nhận rằng ý nghĩa của cụm từ của Plato là ‘Plato từ chối chuẩn y sự theo đuổi riêng về tri thức’; song gợi ý của ông là, ta làm dịu ý nghĩa của các từ cuối của cụm từ bằng dịch là: ‘bị ngăn cản bằng vũ lực khỏi theo đuổi *riêng* một trong hai thứ’ (ông nhấn mạnh; so ct. cho 473d24, vol. I, 330, của lần xuất

bản *Republic* của ông) không có cơ sở nào trong nguyên bản, - chỉ trong khinh hướng lí tưởng hoá Plato của ông. Cũng đúng thể với bản dịch của Lindsay ('bị ngăn cản bằng vũ lực khỏi ứng xử này').- Plato muốn cấm ai? Tôi tin rằng 'số đông', mà tài năng hay 'bản tính' hạn chế hay không đủ của họ bị Plato chê trách, là đồng nhất ở đây với (ở chừng mực liên quan đến các triết gia) 'số đông mà bản tính của họ không đủ', được nhắc tới ở *Republic*, 495d; và cả với 'số đông' (các triết gia tự xưng) 'mà sự đồi bại của họ là không thể tránh khỏi', được nhắc tới ở 489e (so cả 490e/491a); so các ct. 47, 56, và 59 ở ch. này (và ct. 23 ở ch. 5). Sự tấn công, vì thế, một mặt hướng chống các chính trị gia dân chủ 'vô học', và mặt khác có khả năng nhất chủ yếu chống Antisthenes nửa-Thracian, 'thằng vô học', triết gia bình đẳng chủ nghĩa; so ct. 47 dưới đây.

⁴⁵ Kant, *On Eternal Peace*, Second Supplement (*Werke*, ed. Cassirer, 1914, vol. VI. 456). Tôi nhấn mạnh; Tôi cũng rút ngắn đoạn văn. ('Chiếm hữu quyền lực' rất có thể ám chỉ đến Frederick Đại đế).

⁴⁶ So thí dụ Gomperz, *Greek Thinkers*, V, 12, 2 (German ed., vol. II², 382); hay bản dịch *Republic* của Lindsay. (Về phê phán diễn giải này, so ct. 50 dưới đây).

⁴⁷ Phải thừa nhận là, thái độ của Plato đối với Antisthenes gây ra một vấn đề suy đoán cao; điều này tất nhiên liên quan đến sự thực là Antisthenes rất ít được biết từ các nguồn loại một. Ngay cả truyền thống Stoic cổ rằng trường phái hay phong trào Cynic có thể truy nguyên về Antisthenes hiện nay thường bị nghi ngờ (so, thí dụ, *Plato* của G. C. Field, 1930, hay D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, 1937) đầu cho có lẽ không trên cơ sở đủ hoàn toàn (so tổng quan của Fritz về cuốn sách cuối trong *Mind*, vol. 47, p. 390). Căn cứ vào cái ta biết, đặc biệt từ Aristotle, về Antisthenes, dường như với tôi rất có thể là có nhiều ám chỉ đến ông trong các tác phẩm của Plato; và ngay cả một sự thực rằng Antisthenes, ngoài Plato, là thành viên duy nhất của nhóm nội bộ của Socrates, dạy triết học ở Athens, có thể là một sự biện hộ đủ để tìm tác phẩm của Plato cho các ám chỉ như vậy. Mà có vẻ với tôi rất có thể là một loạt tấn công trong tác phẩm của Plato được Duemmler chỉ ra lần đầu tiên (đặc biệt *Rep.*, 495d/e, nói tới dưới đây ở ct. 56 ở ch. này; *Rep.*, 535e, f., *soph.*, 251b-e) trình bày các ám chỉ này. Có một sự giống nhau rõ ràng (hay chí ít dường như đối với tôi) giữa các đoạn này và các tấn công đầy khinh bỉ của Aristotle lên Antisthenes. Aristotle, người nhắc đến tên Antisthenes, nói về ông như về một người ngốc, và nói về 'những người vô học như các Antisthenean' (so ct. 54 ở ch. 11). Plato, ở các đoạn được nhắc đến, nói một cách tương tự, nhưng cay độc hơn. Đoạn đầu mà tôi nghĩ đến là từ *Sophist*, 251b, f., quả thực tương ứng rất sát với đoạn đầu của Aristotle. Về hai đoạn từ *Republic*, ta phải nhớ là, theo truyền thuyết, Antisthenes là một 'con lai' (mẹ ông đến từ xứ Thrace man rợ), và rằng ông dạy ở trường trung học Athens dành cho 'bọn lai căng'. Mà ta thấy, ở *Republic*, 535e, f. (so cuối của ct. 52 ở ch. này), một công kích rõ ràng đến mức một cá nhân phải là người có ý được nói đến. Plato nói về 'những người học đòi về triết học mà không bị kiềm chế bởi cảm nhận về sự không xứng đáng của họ', và ông cho rằng 'người đê tiện phải bị ngăn cản' khỏi làm vậy. Ông nói về những người như 'không cân bằng' (hay 'lệch' hay 'khập khiễng') trong tình yêu lao động và giải trí của họ; và trở nên cá nhân hơn, ông ám chỉ đến ai đó với một 'tâm hồn què quặt' người, mặc dù yêu sự thật (như một Socratic), không đạt được nó, vì hấn 'chìm đắm trong ngu si' (có lẽ vì hấn không chấp nhận lí thuyết về các Hình thức); và ông cảnh báo thành phố đừng có tin các 'thằng lai căng' khập khiễng như vậy. Tôi nghĩ chắc Antisthenes là đối tượng của sự công kích rõ ràng mang tính cá nhân này; sự thú nhận rằng kẻ thù yêu sự thật dường như đối với tôi là một lí lẽ đặc biệt mạnh, xuất hiện như trong một công kích vô cùng thô bạo. Nhưng nếu đoạn này nói đến Antisthenes, thì

rất có thể là một đoạn rất giống cũng nói đến ông, tức là *Republic*, 495d/e, nơi Plato lại mô tả nạn nhân của ông như có một tâm hồn cũng như thể xác méo mó hay khập khiễng. Ông khẳng khái trong đoạn này rằng đối tượng bị ông khinh bỉ, bất chấp khát khao thành một triết gia, đòi truy đến mức hẳn không thậm chí xấu hổ đi làm việc chân tay hèn hạ ('tâm thường'; so ct. 4 ở ch. 11). Mà ta biết về Antisthenes rằng ông đề nghị lao động chân tay, việc ông coi là cao quý (về thái độ của Socrates, so Xenophon, *Mem.*, II, 7, 10), và rằng ông thực hành cái ông dạy; một lí lẽ mạnh nữa rằng người với tâm hồn khập khiễng là Antisthenes.

Mà ở cùng đoạn, *Republic*, 495d, cũng có một nhận xét về 'số đông mà bản tính của họ chưa đủ', tuy vậy vẫn khát khao với triết học. Điều này có vẻ nói đến cùng nhóm (các 'Antisthenean' của Aristotle) 'có nhiều bản tính' mà việc cấm họ được đòi hỏi ở *Republic*, 473c-e, được thảo luận ở ct. 44 ở ch. này. – So cả *Republic*, 489e, được nhắc tới ở các ct. 59 và 56 ở ch. này.

⁴⁸ Ta biết (từ Cicero, *De Natura Deorum*, và Philodemus, *De Pietate*) Antisthenes là người theo thuyết một thần; và dạng, trong đó ông trình bày thuyết một thần (chỉ có Một Thượng đế duy nhất 'theo tự nhiên', tức là, sự thật, mặc dù có nhiều 'theo quy ước') của mình, chứng tỏ rằng ông nghĩ đến sự đối lập *tự nhiên-quy ước* mà, trong tâm trí của một cựu thành viên của trường Gorgias và người đương thời của Alcidas và Lycophron (so ct. 13 ở ch. 5), hẳn phải có quan hệ với *chủ nghĩa bình đẳng*.

Bản thân điều này tất nhiên không xác lập kết luận rằng Antisthenes nửa-dã man tin vào tình anh em của những người Hy Lạp và người dã man. Thế mà đối với tôi dường như vô cùng chắc rằng ông là vậy.

W. W. Tarn (*Alexander the Great and the Unity of Mankind*; so ct. 13 (2) ở ch. 5) đã cổ chứng tỏ - trước kia tôi nghĩ, một cách thành công- là ý tưởng về sự thống nhất của nhân loại có thể truy về ít nhất đến Alexander Đại đế. Tôi nghĩ là với một dòng suy nghĩ rất giống vậy, ta có thể truy nguyên xa thêm nữa; đến Diogenes, Antisthenes, và thậm chí đến Socrates và 'Thế hệ Vĩ đại' của thời Periclean (so ct. 27 ở ch. 10, và văn bản). Điều này dường như là khá có khả năng, ngay cả không xét chứng cứ chi tiết hơn; vì một tư tưởng thế giới chủ nghĩa có thể được chờ xuất hiện như hệ quả của các xu thế đế quốc chủ nghĩa như của thời Periclean (so *Rep.*, 494c/d, nói tới ở ct. 50 (5) ở ch. này, và *First Alcibiades*, 105b, ff.; xem cả văn bản cho các ct. 9-22, 36 và 47 ở ch. 10). Điều này là đặc biệt có thể nếu các xu hướng bình đẳng chủ nghĩa khác tồn tại. Tôi không có ý xem thường các kì công của Alexander, song các ý tưởng được Tarn quy cho ông, đối với tôi có vẻ, ở một chừng mực, là sự phục hưng của một số ý tưởng hay nhất của chủ nghĩa đế quốc Athens thế kỉ thứ năm. Xem cả *Phụ lục III*, dưới đây, pp. 329 f.

Tiếp tục vào chi tiết, đầu tiên tôi có thể nói là có bằng chứng mạnh rằng chí ít ở thời Plato (Aristotle), vấn đề về chủ nghĩa bình đẳng đã được thấy rõ là có liên quan đến hai sự phân biệt hoàn toàn giống nhau, một mặt giữa *những người Hy Lạp và người man rợ* và mặt khác giữa *các chủ nhân (hay người tự do) và các nô lệ*; so với ct. 13 ở ch. 5. Nay ta có bằng chứng rõ rệt là phong trào Athenian thế kỉ thứ năm chống chế độ nô lệ không chỉ giới hạn ở ít người duy lí trí như Euripides, Alcidas, Lycophron, Antiphon, Hippias, v.v., mà nó đã có thành công thực tiễn đáng kể. Bằng chứng này được chứa đựng trong các tường thuật hoàn toàn nhất trí của các kẻ thù của nền dân chủ Athenian (đặc biệt là 'Đầu sỏ Cũ', Plato, Aristotle; so các ct. 17, 18 và 29 ở ch. 4, 36 ở ch. 10).

Nếu bây giờ dưới ánh sáng này ta xét các chứng cứ sẵn có phải thú nhận là hiếm hoi về sự tồn tại của *chủ nghĩa thế giới*, hình như, tôi tin, là mạnh vừa phải - *miễn là ta kể cả các công kích của các kẻ thù của phong trào này vào giữa các chứng cứ*. Nói cách

khác, ta phải sử dụng đầy đủ các công kích của Đầu sỏ Cũ, của Plato, và của Aristotle, chống lại phong trào nhân đạo chủ nghĩa, nếu ta muốn đánh giá tầm quan trọng thật sự của nó. Như thể Đầu sỏ Cũ (2, 7) tấn công Athens vì một cách sống thể giới chủ nghĩa chiết trung. Các công kích của Plato lên các xu hướng thể giới chủ nghĩa và tương tự, tuy không thường xuyên, là đặc biệt có giá trị. (Tôi nghĩ đến các đoạn như *Rep.*, 562e/563a – ‘các công dân, người ngoài cư trú, và những người lạ từ nước ngoài, tất cả đều trên cơ sở bình đẳng’ - một đoạn phải được so với diễn tả mĩa mai ở *Menexenus*, 245c-d, ở đó Plato ca ngợi Athens một cách mĩa mai vì sự căn ghét kiên định của nó đối với những người man rợ; *Rep.*, 494c/d; tất nhiên, đoạn *Rep.*, 469b-471c, cũng phải được xét trong ngữ cảnh này. Xem cả cuối ct. 19 ở ch. 6). Dù Tarn có đúng hay không về Alexander, ông hầu như không biết đánh giá đúng hoàn toàn các tuyên bố khác nhau của phong trào thế kỉ thứ năm này, thí dụ với Antiphon (so p. 149, ct. 6 của bài báo của ông) hay Euripides hay Hippias, hay Democritus (so ct. 29 ở ch. 10) hay Diogenes (p. 150, ch. 12) và Antisthenes. Tôi không nghĩ là Antiphon chỉ muốn nhấn mạnh mối quan hệ họ hàng sinh học giữa những con người, vì ông rõ ràng đã là một nhà cải cách xã hội; và ‘theo tự nhiên’ có nghĩa với ông là ‘sự thật’. Vì thế dường như đối với tôi hầu như chắc chắn là ông công kích sự phân biệt giữa những người Hy Lạp và người man rợ là hư cấu. Tarn bình luận đoạn của Euripides, nói rằng một người cao quý có thể đi khắp thế giới như một con đại bàng khắp không trung, bằng nhận xét rằng ‘ông biết là một con đại bàng có một tổ-đá cố định; song nhận xét này không đánh giá đúng hoàn toàn đoạn đó; vì để là một người thể giới chủ nghĩa, ta không cần từ bỏ tổ ấm cố định của mình. Dưới ánh sáng của tất cả điều này, tôi không hiểu vì sao ý nghĩa của Diogenes lại là ‘phủ định’ thuần túy khi ông trả lời câu hỏi ‘ông từ đâu đến?’ bằng cách trả lời ông là một người theo thể giới chủ nghĩa, một công dân của cả thế giới; đặc biệt nếu ta xét một câu trả lời tương tự (‘tôi là một người của thế giới’) được nói là của Socrates, và câu khác của Socrates (‘Người sáng suốt thuộc về mọi nước, vì quê hương của một tâm hồn vĩ đại là toàn thể giới’; so Diels⁵, đoạn 247; Tarn và Diels nghi ngờ tính xác thực).

Thuyết một thần của Antisthenes cũng phải được xem xét dưới ánh sáng của chứng cứ này. Không nghi ngờ gì là thuyết một thần này không phải thuộc Do Thái, tức là loại bộ lạc và độc chiếm. (Nếu câu chuyện của *Diog. Laert.*, VI, 13, rằng Antisthenes đã dạy ở Cynosarges, trường trung học cho ‘bọn lai căng’, là đúng, thì ông phải có chủ ý nhấn mạnh đảng dôi lai và dã man của riêng ông). Tarn chắc chắn đúng khi ông chỉ ra (p. 145) rằng thuyết một thần của Alexander có quan hệ với ý tưởng của ông về sự thống nhất của nhân loại. Song cùng thế phải được nói về các ý tưởng Cynic, bị ảnh hưởng, tôi tin (xem ct. trên), bởi Antisthenes, và theo cách này bởi Socrates. (So đặc biệt chứng cứ của Cicero, *Tuscul.*, V., 37, và của Epictetus, I, 9, 1, với *D. L.*, VI, 2, 63-71; xem cả *Gorgias*, 492e, với *D. L.*, VI, 105. Xem cả Epictetus, III, 22 và 24).

Tất cả điều này làm cho trước kia dường như với tôi là không quá không chắc đúng là Alexander có thể thật sự được truyền cảm, như truyền thuyết thuật lại, bởi các ý tưởng của Diogenes; và như thế bởi truyền thống bình đẳng chủ nghĩa. Nhưng căn cứ vào phê phán Tarn của E. Bardin (*Historia*, 7, 1958, p. 425 ff.) bây giờ tôi thiên về bác bỏ đòi hỏi của Tarn; song, tất nhiên, không bỏ quan điểm của tôi về phong trào thế kỉ thứ năm.

⁴⁹ So *Republic*, 469b-471c, đặc biệt 470b-d, và 469b/c. Quả thực ở đây ta có dấu vết (so ct. tiếp) của cái gì đó giống sự giới thiệu một cái toàn thể đạo đức mới, bao hàm hơn thành phố; cụ thể là sự thống nhất của tính ưu việt Hellenic (Hy Lạp). Như được mong đợi (xem ct. tiếp (1) (b)), Plato trau chuốt điểm này chi tiết một chút. * (Cornford tóm

tất đứng đoạn này khi ông nói rằng Plato ‘không biểu lộ sự đồng cảm nhân đạo nào kéo ra ngoài biên giới của Hellas’; so *The Republic of Plato*, 1941, p. 165). *

⁵⁰ Trong ct. này, các lí lẽ thêm được thu thập có liên quan đến diễn giải của *Republic*, 473e, và *vấn đề về chủ nghĩa nhân đạo của Plato*. Tôi muốn cảm ơn đồng nghiệp của tôi, Giáo sư H. D. Broadhead, phê phán của ông đã giúp tôi rất nhiều để hoàn thiện và làm sáng tỏ lí lẽ của tôi.

(1) Một trong các chủ đề chuẩn của Plato (so các nhận xét phương pháp luận, *Rep.*, 368e, 445c, 577c, và ct. 32 ở ch. 5) là sự đối lập và so sánh giữa cá thể và toàn thể, tức là thành phố. Sự đưa vào cái toàn thể mới, thậm chí bao quát hơn thành phố, tức nhân loại, sẽ là một bước quan trọng nhất cho nhà chính thể luận để lấy; nó sẽ cần (a) chuẩn bị và (b) thảo tỉ mỉ. (a) Thay cho một sự chuẩn bị như vậy ta có các đoạn được nói tới ở trên về sự đối lập giữa những người Hy Lạp và người man rợ (*Rep.*, 469b-471c). (b) Thay cho thảo tỉ mỉ, ta thấy, nếu có thể nói vậy, một sự rút bỏ từ ngữ mơ hồ ‘chúng tộc người’. Thứ nhất, ở ngay tiếp của đoạn then chốt được xem xét, tức của đoạn về vua triết gia (*Republic*, 473d/e), xuất hiện một lời diễn giải của thành ngữ đáng ngờ, ở dạng một tóm tắt hay kết thúc toàn bộ bài nói; và lời diễn giải này, sự đối lập chuẩn của Plato, *thành phố-cá nhân*, thay cho đối lập về *thành phố-nhân loại*. Lời diễn giải là: ‘Không hiến pháp nào khác có thể thiết lập một nhà nước hạnh phúc, cả trong công việc riêng lẫn trong công việc của thành phố’. Thứ hai, ta thấy kết quả tương tự nếu ta phân tích sáu lập lại hay biến thể (tức 487e, 499b, 500e, 501e, 536a-b, được thảo luận ở ct. 52 dưới đây, và tóm tắt 540d/e với cái thêm vào sau 541b) của đoạn then chốt đang xem xét (tức *Rep.*, 473d/e). Ở hai trong số đó (487e, 500e) chỉ nói tới riêng thành phố; ở tất cả các biến thể khác, sự đối lập chuẩn của Plato *thành phố-cá thể* lại thay sự đối lập *thành phố-nhân loại*. Không đâu có sự ám chỉ thêm đến ý tưởng được cho là Platonian rằng một mình chế độ triết gia (sophocracy) có thể phục vụ, không chỉ các *thành phố* đau khổ, mà cả toàn bộ *nhân loại* đau khổ. – Căn cứ vào tất cả điều này có vẻ rõ ràng là ở *tất cả* các chỗ này chỉ có sự đối lập chuẩn của ông còn sót lại trong tâm trí Plato (mà, tuy vậy, không có mong muốn cho nó bất cứ sự nổi bật nào trong mối quan hệ này), có lẽ theo nghĩa rằng một mình sophocracy có thể đạt sự ổn định và hạnh phúc - sự ngưng nghỉ siêu phàm - của bất cứ *nhà nước* nào, cũng như của mọi *cộng dân cá thể của nó và con cái của họ* (trong đó mặt khác cái xấu phải tăng lên – cái xấu của sự suy đồi).

(2) Từ ‘con người’ (‘anthrōpinos’) được Plato dùng, như một quy tắc, hoặc đối lập với ‘thần thánh’ (và, do đó, đôi khi theo nghĩa hơi coi thường, đặc biệt nếu các hạn chế của tri thức con người hay nghệ thuật con người được nhấn mạnh, so *Timaeus*, 29c/d; 77a, hay *Sophist*, 266c, 268d, hay *Laws*, 691e, f., 854a), hoặc theo một nghĩa *động vật học*, đối lập với, hay với dẫn chiếu tới các động vật, thí dụ, đại bàng. Không ở đâu trừ ở các đối thoại Socratic ban đầu (về một ngoại lệ nữa, xem (6) của ct. này) tôi tìm thấy từ này (hay từ ‘người’) được dùng theo nghĩa nhân đạo, tức là biểu lộ cái gì đó vượt lên sự phân biệt về dân tộc, chủng tộc, hay giai cấp. Ngay cả sự sử dụng ‘tinh thần’ của từ ‘con người’ cũng hiếm. (Tôi nghĩ đến sự sử dụng như ở *Laws*, 737b: ‘sự điên rồ không thể có về mặt con người’). Thực ra, các quan điểm dân tộc chủ nghĩa cực đoan của Fichte và Spengler, được trích dẫn ở ch. 12, văn bản cho ct. 79, là một diễn đạt nổi bật về cách dùng Platonian của từ ‘con người’, bởi vì nó nêu tầm quan trọng của phạm trù động vật học hơn là phạm trù đạo đức. Có thể đưa ra một số đoạn Platonian biểu thị cách sử dụng này và tương tự: *Rep.*, 365d; 486a; 459b/c; 514b; 522c; 606e, f. (nơi Homer với tư cách một hướng dẫn viên cho công việc con người đối lập với tư cách nhạc sĩ ca tụng thánh thần); 620b. – *Phaedo*, 82b. – *Cratylus*, 392b. – *Parmenides*, 134e. – *Theaetetus*, 107b. –

Crito, 46e. – *Protagoras*, 344c. – *Statesman*, 274d (người chăn đàn người là một thần, không phải một người).- *Laws*, 673d; 688d; 737b (890b có lẽ là một thí dụ khác về sự sử dụng xem thường – ‘con người’ dường như ở đây tương đương với ‘đám đông’).

(3) Tất nhiên đúng là Plato giả thiết một *Hình thức hay Ý niệm về Người*; song là sai đi nghĩ là nó đại diện cái mà tất cả mọi người có chung; đúng hơn, nó là một lí tưởng quý tộc về một siêu nhân-Hy Lạp kiều hãnh; và trên đó một niềm tin dựa vào, không vào tình anh em của con người, mà vào thứ bậc của ‘các bản chất’ quý tộc hay nô lệ, phù hợp với sự giống nhiều hay ít với bản gốc, tổ tiên cổ xưa của dòng giống người. (Người Hy Lạp giống ông ta hơn bất cứ chủng tộc khác nào). Như thế ‘các thần chia trí thông minh chỉ cho rất ít người’ (*Tim.*, 51e; so Aristotle, ở văn bản cho ct. 3 ở ch. 11).

(4) ‘Thành phố ở Thiên đường’ (*Rep.*, 592b) và các công dân của nó là, như Adam chỉ ra đúng đắn, không phải Hy Lạp; song điều này không ngụ ý là họ thuộc về ‘nhân loại’ như ông nghĩ (ct. cho 470e30, và khác); đúng hơn họ là siêu-độc nhất, siêu-Hy Lạp (họ ở ‘trên’ đô thị Hy Lạp của 470e, ff.) – xa những người man rợ hơn bao giờ hết. (Nhận xét này không ngụ ý là ý niệm về Thành phố ở Thiên đường – như các ý niệm về, thí dụ, Sự tử ở Thiên đường, và về các hình trạng khác –có thể đã không có gốc đông phương).

(5) Cuối cùng, có thể nhắc tới là, đoạn 499c/d huỷ bỏ sự phân biệt giữa những người Hy Lạp và người man rợ không hơn sự phân biệt giữa quá khứ, hiện tại, và tương lai: ở đây Plato cố cho một diễn đạt mạnh mẽ cho một khái quát hoá bao quát về thời gian và không gian; ông muốn nói không nhiều hơn: ‘Nếu ở bất cứ thời gian nào, hay nếu ở bất cứ chỗ nào’ (ta có thể nói thêm: ngay cả ở một chỗ cực kì không chắc có như một nước man rợ) ‘một việc như thế xảy ra, thì ..’ Nhận xét, *Republic*, 494c/d, biểu thị một cảm nhận tương tự, tuy mạnh hơn, về bị đối mặt với cái gì đó tới gần sự ngớ ngẩn bất kính, một cảm nhận nảy sinh ở đây bởi các hi vọng của Alcibiades về một đề chế phổ quát của những người Hy Lạp và người nước ngoài. (Tôi đồng ý với quan điểm được Field, *Plato and His Contemporaries*, 130, ct. 1, và Tarn bày tỏ; so ct. 13 (2) ở ch. 5).

Tóm lại, tôi không thể tìm thấy bất cứ thứ gì ngoài sự thù địch đối với ý tưởng nhân đạo chủ nghĩa về sự thống nhất của loài người vượt lên chủng tộc và giai cấp, và tôi tin là những người thấy điều ngược lại chỉ lí tưởng hoá Plato (so ct. 3 ở ch. 6, và văn bản) và không thấy mối liên hệ giữa tính độc chiếm quý tộc và phản nhân đạo chủ nghĩa của ông và lí thuyết về các Ý niệm của ông. Xem cả ch. này, các ct. 51, 52, và 57, dưới đây.

* (6) Theo tôi biết, có một ngoại lệ thực sự duy nhất, một đoạn rõ ràng trái với tất cả điều này. Ở một đoạn (*Theaetetus*, 174e, f.) có ý để minh hoạ tư tưởng phóng khoáng và cách nhìn phổ quát của triết gia, ta đọc: ‘Mỗi người có vô số tổ tiên, và giữa họ trong mọi trường hợp có người giàu và nghèo, vua và nô lệ, man rợ và Hy Lạp’. Tôi không biết làm sao để hoà giải đoạn lí thú và rõ ràng nhân đạo này - sự nhấn mạnh của nó đến sự tương đương chủ nhân *đối lại* nô lệ và Hy Lạp *đối lại* man rợ gợi lại tất cả các lí thuyết mà Plato phản đối - với quan điểm của Plato. Có lẽ, như rất giống ở *Gorgias*, là Socratic; và *Theaetetus* có lẽ (trái với giả thiết thông thường) là sớm hơn *Republic*. Xem cả *Phụ lục III* của tôi, p. 320, dưới đây.*

⁵¹ Sự ám chỉ, tôi tin, là cho hai chỗ trong Chuyện về Số nơi Plato (bằng cách nói về ‘chủng tộc của mi’) dẫn chiếu đến chủng tộc người: ‘chủng tộc của riêng mi’ (546a/b; so ct. 39 ở ch. 5, và văn bản) và ‘kiểm tra kim loại trong nội bộ chủng tộc mi’ (546d/e, f; so ct. 39 và 40 ở ch. 5, và đoạn tiếp sau). So cả các lí lẽ ở ct. 52 ở ch. này, về ‘cái cầu’ giữa hai đoạn, tức là đoạn then chốt về vua triết gia, và Chuyện về Số.

⁵² *Republic*, 546d/e, f. Đoạn được trích ở đây là phần của Chuyện về Số và Suy sụp của con Người, 546a-547a, được trích ở văn bản cho các ct. 39/40 ở ch. 5; xem cả các

ct. 13 và 43 ở ch. này. - Luận điểm của tôi (so văn bản cho ct. trên) rằng nhận xét trong đoạn then chốt về vua triết gia, *Republic*, 473e (so các ct. 44 và 50 ở ch. này), báo hiệu trước Chuyện về Số, được củng cố bởi quan sát là có một cái cầu, có thể nói như vậy, giữa hai đoạn. Chuyện về Số rõ ràng được báo hiệu trước bởi *Republic*, 536a/b, một đoạn mà, mặt khác, có thể được mô tả như [đoạn] đảo [ngược] (và vì thế như một biến thể) của đoạn vua triết gia; vì nó thực tế nói rằng điều tồi nhất phải xảy ra nếu chọn sai người làm nhà cai trị, và nó thậm chí kết thúc với sự nhớ lại trực tiếp về lần sống lớn: ‘nếu ta lấy người loại khác .. thì ta sẽ mang lại các tiếng cười tới tập lên triết học’. Sự nhớ lại rõ ràng này, tôi tin, là một chỉ báo rằng Plato biết rõ đặc tính của đoạn (nó tiếp tục, có thể nói như vậy, từ cuối của 473c-e quay lại đến đầu), cho thấy cái gì sẽ phải xảy ra nếu lời khuyên đưa ra ở đoạn về vua triết gia bị bỏ qua. Mà đoạn ‘đảo’ này (536a/b) có thể được mô tả như một cái cầu giữa ‘đoạn then chốt’ (473e) và ‘đoạn về Số’ (546a, ff.); vì nó chứa các dẫn chiếu đến chủ nghĩa chủng tộc, báo trước đoạn (546d, f.) về cùng chủ đề mà ct. này gắn vào. (Điều này có thể được diễn giải như bằng chứng thêm rằng Plato nghĩ đến chủ nghĩa chủng tộc, và được ám chỉ tới, khi ông viết đoạn về vua triết gia). Bây giờ tôi trích phần đầu của đoạn ‘đảo’ (536a/b): ‘Ta phải phân biệt thật trọng giữa con chính cống và con hoang. Vì nếu một cá nhân hay một thành phố không biết phải xem xét các vấn đề như thế này, thì họ sẽ khá ngây thơ để chấp nhận sự phục vụ của các đứa con hoang mất thăng bằng (hay khập khiễng) với bất cứ tư cách nào; có lẽ như bạn bè, hay thậm chí như các nhà cai trị’. (So cả ct. 47 ở ch. này).

Về cái gì đó giống một sự giải thích về mối bận tâm của Plato với các vấn đề thoái hoá chủng tộc và gây giống chủng tộc, xem văn bản cho các ct. 6, 7, và 63 ở ch. 10, trong mối quan hệ với ct. 39 (3) và 40 (2) ở ch. 5.

* Về đoạn về Codrus kể từ vì đạo, được trích dẫn trong đoạn văn tiếp ở văn bản, xem *Symposium*, 208d, được trích đầy đủ hơn ở ct. 4 ở ch. 3. – R. Eisler (*Caucasica*, 5, 1928, p. 129, ct. 237) khẳng định rằng ‘Codrus’ là một từ tiền-Hellenic có nghĩa là ‘vua’. Điều này sẽ cho thêm sắc thái nào đó cho truyền thuyết rằng giới quý tộc Athens là bản địa. (Xem ct. 11 (2) ở ch. này; 52 ở ch. 8; và *Republic*, 368a và 580b/c).*

⁵³ A. E. Taylor, *Plato* (1908, 1914), pp. 122 f. Tôi đồng ý với đoạn lí thú này ở chừng mực nó được trích trong văn bản. Tuy vậy, tôi đã bỏ từ ‘yêu nước’ trước chữ Athenian vì tôi không hoàn toàn đồng ý với mô tả đặc điểm này về Plato theo nghĩa mà Taylor dùng. Về ‘chủ nghĩa yêu nước’ của Plato so văn bản cho các ct. 14-18 ở ch. 4. Về từ ‘chủ nghĩa yêu nước’, và ‘nhà nước gia trưởng’, so các ct. 23-26 và 45 ở ch. 10.

⁵⁴ *Republic*, 494b: ‘Nhưng không phải sẽ là người thuộc loại này là người đứng đầu về mọi thứ, từ tuổi ấu thơ trở đi?’

⁵⁵ *Op. cit.* 496c: ‘Về dấu hiệu thiêng liêng của riêng tôi, tôi không cần phải nói’.

⁵⁶ So cái Adam nói trong lần xuất bản *Republic* của ông các ct. cho 495d23 và 495e31, và ct. 47 của tôi ở ch. này. (Xem cả ct. 59 ở ch. này).

⁵⁷ *Republic*, 496c-d; so *Seventh Letter*, 325. (Tôi không nghĩ là Barker, *Greek Political Theory*, I, 107, n. 2, đưa ra một phỏng đoán tốt khi ông nói về đoạn được trích rằng ‘có thể .. là Plato nghĩ về các Cynic’. Đoạn chắc chắn không nói đến Antisthenes; và Diogenes, người mà Barker phải nhớ, hầu như không nổi tiếng khi nó được viết, đúng là trừ sự thực rằng Plato có thể không nói đến ông theo cách này).

(1) Sớm hơn ở cùng đoạn của *Republic*, có một nhận xét khác có thể là một dẫn chiếu đến bản thân Plato. Nói về một toán nhỏ đáng kính và những người thuộc toán đó, ông nói đến ‘một nhân vật bẩm sinh cao thượng và được giáo dục tốt người được cứu bởi sự chạy trốn’ (hay ‘bởi lưu đầy’; được cứu, tức là, khỏi số phận của Alcibiades, người trở

thành nạn nhân của sự xu nịnh và triết học Socratic bị ruồng bỏ). Adam nghĩ (ct. cho 496b9) rằng 'Plato hầu như không bị lưu đầy'; song sự chạy trốn của các môn đồ của Socrates đến Megara sau cái chết của thầy họ có thể nổi bật lên trong kí ức của Plato như một trong các điểm ngoặt của đời ông. Rằng đoạn này nói đến Dio là hầu như không thể vì Dio khoảng 40 tuổi khi ông đi lưu đầy, và vì thế vượt xa tuổi thanh niên nguy kịch; và không có một sự tương tự (như ở trường hợp Plato) với người bạn Socratic Alcibiades (đúng là trừ sự thực rằng Plato đã phản đối sự trục xuất Dio, và đã cố khiến nó bị huỷ bỏ). Nếu ta cho rằng đoạn này nói về Plato, thì ta sẽ phải giả sử đúng thể về 502a: 'Ai sẽ nghi ngờ khả năng rằng các vua và các nhà quý tộc có thể có một hậu duệ là một triết gia bẩm sinh?'; vì tiếp tục của đoạn đó giống đoạn trước đến mức có vẻ chúng nói về cùng 'nhân vật bẩm sinh cao thượng'. Diễn giải này của 502 bản thân nó là có khả năng, vì ta phải nhớ rằng Plato luôn cho thấy niềm tự hào gia đình của mình, thí dụ, trong bài tán dương cha và anh em mình, ông gọi họ là 'thần thánh'. (*Rep.*, 368a; tôi không thể đồng ý với Adam, người coi nhận xét như châm biếm; so cả nhận xét về tổ tiên của Plato được cho là Codrus ở *Symp.*, 208d, cùng với dòng dõi của ông được cho là từ các vua bộ lạc Attica). Nếu diễn giải này được chấp nhận, dẫn chiếu ở 499b-c đến 'các nhà cai trị, các vua, hay các con trai của họ', khớp hoàn hảo với Plato (ông không chỉ là một Codride, mà cũng là một hậu duệ của nhà cai trị Dropides), có thể phải được xem xét dưới cùng ánh sáng, tức là như sự chuẩn bị cho 502a. Nhưng điều này sẽ giải cả câu đố khác. Tôi nghĩ đến 499b và 502a. Khó, nếu không bất khả, để giải thích các đoạn này như các nỗ lực để tăng bốc Dionysius trẻ, vì một giải thích như vậy khó có thể hoà giải với sự thô bạo hoàn toàn và cái nền phải thú nhận (576a) mang tính cá nhân của các công kích của Plato (572-580) lên Dionysius già. Quan trọng để lưu ý rằng Plato nói ở cả ba đoạn (473d, 499b, 502a) về kế truyền vương quốc (mà ông đối lập mạnh đến vậy với các chính thể chuyên chế) và về 'các triều đại'; song ta biết từ *Politics* của Aristotle, 1292b2 (so Meyer, *Gesch. d. Altertums*, V, p. 56) và 1293a11, rằng 'các triều đại' là các gia tộc đầu sở kế truyền, và vì thế không mấy là các gia đình chuyên chế như của Dionysius, mà đúng hơn là cái nay ta gọi là các gia đình *quý tộc*, giống như gia đình của bản thân Plato. Tuyên bố của Aristotle được ủng hộ bởi Thucydides, IV, 78, và Xenophon, *Hellenica*, V, 4, 46. (Các lí lẽ này hướng chống chú thích thứ hai của Adam cho 499b13). Xem cả ct. 4 ở ch. 3.

* (2) Một đoạn quan trọng khác chứa một tiết lộ tự-ám chỉ có thể thấy ở *Statesman*. Ở đây đặc tính cốt yếu của chính khách vương giả (258b, 292c) được cho là *tri thức hay kiến thức* của ông ta; và kết quả là một lời biện hộ khác cho sophocracy: 'Chính thể đúng duy nhất là chính thể trong đó các nhà cai trị là các Bậc Thầy thật sự về Khoa học' (293c). Và Plato chứng minh rằng 'người nắm được Khoa học Vương giả, *bất luận ông cai trị hay không cai trị*, phải, như lí lẽ của chúng ta cho thấy, được tuyên bố là vương giả' (292e/293a). Plato chắc chắn tự cho là nắm được Khoa học Vương giả; do đó, đoạn này ngụ ý dứt khoát rằng ông coi mình là một 'người phải được tuyên bố là vương giả'. Không được bỏ đoạn làm sáng tỏ này trong bất cứ nỗ lực nào để giải thích *Republic*. (Khoa học Vương giả, tất nhiên, lại là khoa học về nhà sư phạm và nhà nhân giống lãng mạn của giai cấp chủ nhân, giai cấp phải cung cấp cái khung để che và giữ các giai cấp khác lại với nhau – các nô lệ, người lao động, nhân viên, v.v., được thảo luận ở 289c, ff. Nhiệm vụ của Khoa học Vương giả như thế được mô tả như nhiệm vụ 'dệt lẫn với nhau' (pha trộn, hoà lẫn) 'các đặc tính của những người ôn hoà và dũng cảm, khi họ được kéo lại với nhau, bởi vương mưu, thành một cuộc sống cộng đồng nhất trí và thân hữu'. Xem cả các ct. 40 (2) ở ch. 5; 29 ở ch. 4; và ct. 34 ở ch. này).*

⁵⁸ Trong một đoạn nổi tiếng trong *Phaedo* (89d) Socrates cảnh báo chống lại tính ghét người hay sự căm ghét người (với nó ông so sánh tính ghét thảo luận hay sự không tin vào lí lẽ duy lí). Xem cả ct. 28 và 56 ở ch. 10, và ct. 9 ở ch. 7.

Trích dẫn tiếp ở đoạn văn này là từ *Republic*, 489b/c. - Mỗi quan hệ với các đoạn trước là hiển nhiên hơn nếu toàn bộ 488 và 489 được xem xét, và đặc biệt công kích ở 489e lên ‘số đông’ triết gia mà sự đòi hỏi của họ là không thể tránh khỏi, tức là cùng ‘số đông’ và ‘bản tính không đủ’ mà sự căm họ được thảo luận ở ct. 44 và 47 ở ch. này.

Một dấu hiệu rằng Plato trước kia đã mơ ước trở thành vua triết gia và vị cứu tinh của Athens có thể thấy, tôi tin, ở *Laws*, 704a-707c, nơi Plato cổ chỉ ra các nguy hiểm đạo đức của biển, của sự đi biển, thương mại, và chủ nghĩa đế quốc. (So Aristotle, *Pol.*, 1326b-1327a, và các ct. của tôi 9-22 và 36 ở ch. 10, và văn bản).

Xem đặc biệt *Laws*, 704d: ‘Nếu thành phố được xây trên bờ biển, và may mắn có các cảng tự nhiên .. thì nó cần đến một vị cứu tinh phi thường, và quả vậy, một nhà lập pháp siêu-nhân, để làm cho nó thoát tính hay thay đổi và sự thoái hoá’. Chẳng phải điều này cho là cứ như Plato muốn chứng tỏ rằng sự thất bại của ông ở Athens là do các khó khăn siêu nhân được tạo ra bởi địa lí của vị trí? (Nhưng bất chấp tất cả các thất vọng này –so ct. 25 ở ch. 7- Plato vẫn tin vào phương pháp lôi kéo một bạo chúa; so *Laws*, 710c/d, được trích trong văn bản cho ct. 24 ở ch. 4).

⁵⁹ Có một đoạn (bắt đầu ở *Republic*, 498d/e; so ct. 12 ở ch. 9) ở đó Plato thậm chí biểu lộ hi vọng của ông rằng ‘số đông’ có thể thay đổi ý kiến của họ và chấp nhận các triết gia như các nhà cai trị, một khi họ đã học được (có lẽ từ *Republic*?) để phân biệt giữa triết gia thật với giả-triết gia.

Với hai dòng cuối của đoạn văn trong văn bản, so *Republic*, 473e-474a, và 517a/b.

⁶⁰ Đôi khi các mơ ước như vậy thậm chí được thú nhận công khai. F. Nietzsche, *The Will to Power* (ed. 1911, Book IV, Aphor. 958; tham khảo đến *Theages*, 125e/126a), viết: ‘Trong *Theages* Plato viết: “Mỗi chúng ta đều muốn là chúa tể của mọi người, nếu như có thể - và trên hết hẳn muốn là Bản thân Chúa Trời”. Đây là tinh thần cái phải trở lại’. Tôi không cần bình luận về quan điểm chính trị của Nietzsche; nhưng có các triết gia khác, các Platonist, những người đã gợi ý ngây thơ rằng nếu giả như một Platonist, do may mắn nào đó, nắm được quyền lực ở một nhà nước hiện đại, ông sẽ tiến tới Lí tưởng Platonist, và để các sự vật chỉ ít gần sự hoàn hảo hơn ông thấy chúng. ‘.. những người sinh ra trong một “chính thể đầu sỏ” hay “nền dân chủ”, ta đọc thấy (ở ngữ cảnh này rất có thể là một ám chỉ đến nước Anh năm 1939), ‘với các lí tưởng của các triết gia Platonist và thấy mình, do diễn biến may mắn nào đó của hoàn cảnh, nắm quyền chính trị tối cao, chắc chắn sẽ thử thực hiện Nhà nước Platonist, và cho dù họ không thành công hoàn toàn, như họ có thể, ít nhất sẽ để quốc gia gần mô hình đó hơn họ thấy nó’ (Trích từ A. E. Taylor, ‘The Decline and Fall of the State in *Republic*, VIII’, *Mind*, N. S. 48, 1939, p. 31). Lí lẽ ở chương tiếp hướng chống lại các mơ ước lãng mạn như vậy.

* Một phân tích nghiên cứu sự thèm khát quyền lực của Plato có thể thấy ở bài báo xuất sắc *Platonic Love* của H. Kelsen (*The American Imago*, vol. III, 1942, pp. 1 ff.)*

⁶¹ *Op. cit.*, 520a-521c, trích dẫn là từ 520d.

⁶² So G. B. Stern, *The Ugly Dachshund*, 1938.

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 9

Đề từ, là từ *Les Thibaults*, của Roger Martin du Gard, trích từ p. 575 của bản tiếng Anh (*Summer 1914*, London, 1940).

¹ Mô tả của tôi về kỹ thuật xã hội Không tưởng có vẻ trùng với loại kỹ thuật xã hội do M. Eastman chủ trương trong *Marxism: is it Science?*; xem đặc biệt pp. 22 ff. Tôi có ấn tượng là quan điểm của Eastman trình bày sự đù đưa của con lắc từ chủ nghĩa lịch sử sang kỹ thuật Không tưởng. Nhưng tôi có thể sai, và cái Eastman thực sự nghĩ đến có thể nhiều hơn theo hướng của cái tôi gọi là kỹ thuật từng phần. Quan niệm về 'kỹ thuật xã hội' của Roscoe Pound rõ ràng là 'từng phần'; so ct. 9 ở ch. 3. Xem cả ct. 18 (3) ở ch. 5.

² Tôi tin, từ quan điểm đạo đức, là không có sự đối xứng giữa đau khổ và hạnh phúc, hay giữa đau khổ và thích thú. Cả nguyên lý hạnh phúc lớn nhất của các nhà Vị lợi lẫn nguyên lý của Kant 'Thúc đẩy hạnh phúc của những người khác ..' dường như đối với tôi (chỉ ít trong cách trình bày của họ) là sai về điểm này cái, tuy vậy, không thể quyết định được bởi lý lẽ duy lý. (Về khía cạnh phi lý của các niềm tin đạo đức, xem ct. 11 ở ch. này, và về khía cạnh hợp lý, xem mục II và đặc biệt mục III của ch. 24). Theo ý tôi (so ct. 6 (2) ở ch. 5) sự đau khổ của con người gây ra một kêu gọi trực tiếp, cụ thể, là sự cầu cứu giúp đỡ, trong khi không có sự cầu cứu tương tự để tăng hạnh phúc của một người đang nào cũng làm ăn khăm khá. (Một phê phán nữa về công thức Vị lợi 'Tối đa hoá vui thú' là nó giả thiết, về nguyên tắc, một thang vui thú-đau khổ liên tục cái cho phép ta xem xét các mức độ đau khổ như các mức độ vui thú âm. Song, từ quan điểm đạo đức, đau khổ không thể được vui thú bù trừ, và đặc biệt không phải vui thú của người khác bù trừ cho đau khổ của một người. Thay cho hạnh phúc lớn nhất cho nhiều người nhất, ta phải đòi, khiêm tốn hơn, ít đau khổ có thể tránh được nhất cho tất cả mọi người; và thêm nữa, sự đau khổ có thể tránh được – như đối ở thời kì có thể tránh thiếu thực phẩm – phải được phân chia đều nhau ở mức có thể). Có một sự giống nhau nào đó giữa quan điểm này về đạo đức và quan điểm về phương pháp khoa học mà tôi chủ trương ở *The Logic of Scientific Discovery* của tôi. Nó làm tăng sự sáng sủa trong lĩnh vực đạo đức học nếu ta trình bày các đòi hỏi của mình một cách phù định, tức là nếu ta đòi loại trừ đau khổ hơn là thúc đẩy hạnh phúc. Tương tự, có ích đi trình bày nhiệm vụ của phương pháp khoa học như loại trừ các lý thuyết sai (từ các lý thuyết khác nhau được đề xuất một cách thăm dò) hơn là sự đạt được các chân lý xác lập.

³ Một thí dụ rất hay về loại kỹ thuật từng phần này, hay có lẽ về công nghệ từng phần tương ứng, là hai bài báo 'Budgetary Reform' của C. G. F. Simkin trong *Australian Economic Record* (1941, pp. 192 ff., và 1942, pp. 16 ff.). Tôi vui là có thể nói đến hai bài báo này vì chúng dùng có chủ ý các nguyên lý phương pháp luận mà tôi ủng hộ; như thể chúng tỏ rằng các nguyên lý này là hữu ích trong thực tiễn nghiên cứu công nghệ.

Tôi không ám chỉ là kỹ thuật từng phần không thể táo bạo, hay nó phải giới hạn ở các vấn đề 'nhỏ nhỏ'. Song tôi nghĩ mức độ phức tạp mà ta có thể giải quyết bị chi phối bởi mức độ kinh nghiệm thu được của ta trong kỹ thuật từng phần có chủ ý và có hệ thống.

⁴ Quan điểm này gần đây được F. A. von Hayek nhấn mạnh ở các bài báo lý thú khác nhau (so thí dụ *Freedom and the Economic System* của ông, Public Policy Pamphlets, Chicago, 1939). Cái tôi gọi là 'kỹ thuật Không tưởng' về cơ bản tương ứng, tôi tin, với cái Hayek gọi là kế hoạch hoá 'tập trung' hay 'tập thể chủ nghĩa'. Bản thân Hayek đề nghị cái ông gọi là 'kế hoạch hoá cho tự do'. Tôi tin ông sẽ đồng ý rằng việc này mang đặc tính 'kỹ thuật từng phần'. Tôi tin, có thể trình bày các phản đối của Hayek đối với kế hoạch hoá tập thể chủ nghĩa đại loại giống thế này. Nếu ta thử kiến tạo xã hội theo một bản thiết kế, thì có thể thấy là ta không thể kết hợp quyền tự do cá nhân vào bản thiết kế của mình; hay nếu ta làm vậy, thì ta không thể thực hiện nó được. Lý do là kế hoạch hoá kinh tế tập trung loại bỏ khỏi đời sống kinh tế một trong các chức năng quan trọng nhất của cá nhân, cụ thể là chức năng của anh ta như người lựa chọn sản phẩm, như một

người tiêu dùng tự do. Nói cách khác, phê phán của Hayek thuộc về lĩnh vực công nghệ xã hội. Ông chỉ ra tính bất khả công nghệ nào đó, cụ thể là tính bất khả của phác thảo một kế hoạch cho một xã hội đồng thời là tập trung về kinh tế và cá nhân chủ nghĩa.

* Người đọc *The Road to Serfdom* (1944) của Hayek có thể thấy bối rối bởi ct. này; vì thái độ của Hayek ở cuốn sách này là rõ đến mức không còn chỗ cho các bình luận hơi mơ hồ của ct. của tôi. Song ct. của tôi được in trước khi cuốn sách của Hayek được xuất bản; và tuy nhiều ý tưởng chủ đạo của ông đã được báo trước ở các tác phẩm trước của ông, chúng vẫn chưa thật rõ như ở *The Road to Serfdom*. Và nhiều tư tưởng, như chuyện dĩ nhiên, nay ta gắn với Hayek, chưa được biết với tôi khi tôi viết chú thích của mình.

Dưới ánh sáng của cái tôi biết bây giờ về lập trường của Hayek, tóm tắt của tôi về nó đối với tôi không có vẻ sai, tuy, không nghi ngờ gì, nó làm nhẹ bớt lập trường của ông. Những sửa đổi sau có lẽ có thể sửa vấn đề cho đúng.

(a) Bản thân Hayek không dùng từ ‘kĩ thuật xã hội’ cho bất cứ hoạt động chính trị nào mà ông chuẩn bị chủ trương. Ông ghét từ này vì nó gắn với một xu hướng chung mà ông gọi là ‘chủ nghĩa khoa học’ - niềm tin ấu trĩ rằng các phương pháp của các khoa học tự nhiên (hay đúng hơn, cái nhiều người tin là các phương pháp của các khoa học tự nhiên) phải tạo ra các kết quả ấn tượng tương tự trong lĩnh vực xã hội. (So hai loạt bài báo của Hayek, *Scientism and the Study of Society, Economica*, IX, XI 1942-44, và *The Counter-revolution of Science, ibid.*, VIII, 1941).

Nếu dưới ‘chủ nghĩa khoa học’ ta hiểu một xu hướng bắt chước cái được coi là các phương pháp khoa học tự nhiên trong lĩnh vực khoa học xã hội, thì *chủ nghĩa lịch sử có thể được mô tả như một dạng của chủ nghĩa khoa học*. Một lí lẽ điển hình và có ảnh hưởng khoa học ủng hộ chủ nghĩa lịch sử, ngắn gọn, là thế này: ‘Ta có thể tiên đoán các thiên thực; vì sao không có khả năng tiên đoán các cuộc cách mạng?’; hay ở dạng tinh vi hơn: ‘Nhiệm vụ của khoa học là tiên đoán; như thế nhiệm vụ của các khoa học xã hội phải đề ra các tiên đoán xã hội, tức lịch sử’. Tôi đã thử bác bỏ loại lí lẽ này (so *The Poverty of Historicism*, và *Prediction and Prophecy, and their Significance for Social Theory, Proc. of the Xth Int. Congress of Philosophy, Amsterdam, 1948* của tôi; nay trong *Conjectures and Refutations*); theo nghĩa này, tôi phản đối chủ nghĩa khoa học.

Nếu dưới ‘chủ nghĩa khoa học’ ta muốn nói quan điểm rằng các phương pháp khoa học xã hội, ở mức rất đáng kể, là hết như của các khoa học tự nhiên, thì tôi phải biết ơn để nhận là ‘có tội’ vì là người ủng hộ ‘chủ nghĩa khoa học’; quả thực, tôi tin là sự giống nhau giữa các khoa học xã hội và tự nhiên thậm chí có thể dùng để sửa các ý tưởng sai về các khoa học tự nhiên bằng chứng tỏ rằng chúng giống các khoa học xã hội hơn nhiều so với nói chung được cho là.

Chính vì lí do này mà tôi tiếp tục dùng từ ‘kĩ thuật xã hội’ của Roscoe Pound theo nghĩa của Roscoe Pound, mà ở chừng mực tôi có thể thấy, thoát khỏi nghĩa của ‘chủ nghĩa khoa học’ mà, tôi nghĩ, phải bị loại bỏ.

Ngoài thuật ngữ ra, tôi vẫn nghĩ quan điểm của Hayek có thể được diễn giải như tán thành cái tôi gọi là ‘kĩ thuật từng phần’. Mặt khác, Hayek trình bày quan điểm của mình rõ hơn nhiều phác hoạ cũ của tôi. Phần quan điểm của ông tương ứng với cái tôi gọi là ‘kĩ thuật xã hội’ (theo nghĩa của Pound) là gợi ý của ông rằng có một nhu cầu cấp bách, ở một xã hội tự do, để tái xây dựng cái ông mô tả như ‘*khung khổ pháp lí*’ của nó.*

⁵ Bryan Magee đã lưu ý tôi đến cái ông gọi đúng là ‘lí lẽ tuyệt vời do de Tocqueville đưa ra’ trong *L’ancien régime*.

⁶ Vấn đề liệu mục đích tốt có biện minh cho phương tiện xấu hay không, có vẻ nổi lên từ các trường hợp như, liệu ta nên nói dối người ốm để làm cho tâm trí anh ta thanh

thân; hay liệu phải giữ người dân ngu dốt để làm họ hạnh phúc; hay liệu phải tiến hành một cuộc nội chiến dài và đẫm máu để thiết lập một thế giới hoà bình và tươi đẹp.

Trong tất cả các trường hợp này hành động dự tính là để dẫn đến đầu tiên một kết quả trực tiếp hơn (gọi là ‘phương tiện’) được coi là một cái xấu, để có thể gây ra một kết quả thứ hai (gọi là ‘mục đích’) cái được coi là tốt.

Tôi nghĩ rằng trong các trường hợp như vậy ba loại câu hỏi khác nhau nảy sinh.

(a) Ta được quyền đến đâu để cho là phương tiện sẽ thật sự dẫn đến mục đích mong đợi? Vì phương tiện là kết quả trực tiếp hơn, trong hầu hết trường hợp chúng là kết quả chắc chắn hơn của hành động dự tính, và mục đích, cái là xa hơn, sẽ ít chắc chắn hơn.

Câu hỏi nổi lên ở đây là câu hỏi thực sự hơn là câu hỏi về đánh giá đạo đức. Nó là câu hỏi liệu, về thực chất, có thể tin vào mối quan hệ nhân quả được cho là giữa phương tiện và mục đích hay không; và vì thế có thể trả lời rằng, nếu mối quan hệ nhân quả được giả sử đó không đúng, thì đơn giản không còn là trường hợp về phương tiện và mục đích.

Điều này có thể đúng. Song trên thực tiễn, điểm được xem xét ở đây chứa cái có lẽ là vấn đề đạo đức quan trọng nhất. Vì tuy câu hỏi (liệu phương tiện dự tính sẽ mang lại mục đích dự tính không) là một câu hỏi thực sự, *thái độ của chúng ta với câu hỏi này làm nảy sinh một số vấn đề đạo đức cơ bản nhất* – vấn đề liệu ta nên dựa, ở các trường hợp như vậy, vào niềm tin chắc của chúng ta rằng có một mối quan hệ nhân quả; hay nói cách khác, liệu ta nên dựa, một cách giáo điều, vào các lí thuyết nhân quả, hay liệu ta phải chấp nhận thái độ nghi ngờ đối với chúng, đặc biệt khi kết quả trực tiếp của hành động của chúng ta, bản thân nó, được coi là xấu.

Vấn đề này có lẽ không quan trọng lắm ở thí dụ đầu trong ba thí dụ trên, song nó quan trọng ở hai thí dụ sau. Một số người có thể cảm thấy rất chắc là quan hệ nhân quả được cho là đúng ở hai trường hợp này; song mỗi quan hệ có thể là rất xa; và ngay cả sự chắc chắn xúc cảm của niềm tin của họ, bản thân nó, có thể là kết quả của một nỗ lực kìm nén sự nghi ngờ của họ. (Vấn đề này, nói cách khác, là vấn đề giữa kẻ cuồng tín và người duy lí theo nghĩa Socratic -người cố gắng biết các giới hạn trí tuệ của mình). Vấn đề sẽ càng quan trọng khi cái xấu của ‘phương tiện’ càng lớn. Dù có thể ra sao, tự rèn luyện mình để chấp nhận một thái độ nghi ngờ đối với các lí thuyết nhân quả của mình, và thái độ khiêm tốn trí tuệ, rõ ràng, là một trong các nghĩa vụ đạo đức quan trọng nhất.

Nhưng hãy giả sử rằng mỗi quan hệ nhân quả được cho là đúng, hay nói cách khác, có tình trạng trong đó ta có thể nói một cách thích đáng về phương tiện và mục đích. Thì ta phải phân biệt giữa hai câu hỏi nữa, (b) và (c).

(b) Giả sử có quan hệ nhân quả, và ta có thể chắc chắn vừa phải về nó, vấn đề, chủ yếu, trở thành vấn đề chọn cái ít xấu hơn trong hai cái xấu – cái xấu của phương tiện dự tính và cái xấu hẳn nảy sinh nếu các phương tiện này không được chấp nhận. Nói cách khác, các mục đích hay nhất, như nó vốn là, không biện minh cho các phương tiện xấu, nhưng nỗ lực tránh các kết quả có thể biện minh cho các hành động mà bản thân chúng gây ra các kết quả xấu. (Hầu hết chúng ta không nghi ngờ rằng là đúng để cắt chân của một người nhằm cứu cuộc sống của anh ta).

Trong mỗi quan hệ này có thể trở nên rất quan trọng là chúng ta thực sự không có khả năng đánh giá những cái xấu đang được nói đến. Một số nhà Marxist, thí dụ (so ct. 9 ở ch. 19), tin rằng sẽ có ít đau khổ hơn nhiều dính líu đến ở một cuộc cách mạng xã hội dữ dội so với cái xấu kinh niên ở cái mà họ gọi là ‘Chủ nghĩa tư bản’. Nhưng ngay cả giả sử là cuộc cách mạng này dẫn đến một trạng thái tốt hơn – làm sao họ có thể đánh giá sự đau khổ ở một trạng thái và ở trạng thái kia? Liệu ta có chắc là phương tiện khác không đạt kết quả tốt hơn, với cái giá ít hơn?

Nhưng cũng thí dụ này nêu ra một câu hỏi rất quan trọng khác. Lại giả sử rằng tổng đau khổ dưới ‘Chủ nghĩa tư bản’, nếu nó tiếp tục vài thế hệ, sẽ nặng hơn sự đau khổ của một cuộc nội chiến – ta có thể ép một thế hệ chịu đau khổ vì các thế hệ sau? (Có sự khác biệt lớn giữa hi sinh mình vì người khác, và hi sinh người khác –hay hi sinh mình và người khác- cho một mục đích nào đó).

(c) Điểm quan trọng thứ ba là ta không được nghĩ cái gọi là ‘mục đích’, như kết quả cuối cùng, là quan trọng hơn kết quả trung gian, ‘phương tiện’. Ý tưởng này, được các châm ngôn như ‘Tất cả tốt là cái kết thúc tốt’ gợi ý, là dễ làm lạc lối nhất. Thứ nhất, cái gọi là ‘mục đích’ hầu như không bao giờ là mục đích của vấn đề. Thứ hai, có thể nói, các phương tiện không bị bỏ một khi đã đạt mục đích. Thí dụ, phương tiện ‘xấu’, như một vũ khí mới hùng mạnh được dùng trong chiến tranh vì chiến thắng, sau khi ‘mục đích’ này đã đạt được, có thể tạo ra rắc rối mới. Nói cách khác, dẫu cho cái gì đó có thể được mô tả đúng đắn như phương tiện cho một mục đích, rất thường xuyên, nó là nhiều hơn thế nhiều. Nó tạo ra các kết quả khác ngoài mục tiêu được nói tới; và cái chúng ta phải cân đối không chỉ là các phương tiện (quá khứ hay hiện tại) đối lại mục đích (tương lai), mà là các kết quả tổng thể, ở chừng mức có thể thấy trước chúng, của một đường lối hành động đối lại các kết quả tổng thể của đường lối hoạt động khác. Các kết quả này trải ra trong một giai đoạn bao gồm cả các kết quả trung gian; và ‘mục đích’ dự tính sẽ không phải là cái cuối cùng cần xem xét.

⁷ (1) Tôi tin sự tương tự giữa các vấn đề thể chế về bình an dân sự và hoà bình quốc tế là quan trọng nhất. Bất cứ tổ chức quốc tế nào có các định chế lập pháp, hành chính và tư pháp *cũng như một hành pháp được vũ trang sẵn sàng hành động* phải thành công trong duy trì hoà bình quốc tế như các định chế tương tự ở phạm vi quốc gia. Song có vẻ đối với tôi không nên mong đợi nhiều hơn. Ta đã có khả năng làm giảm tội phạm ở phạm vi các quốc gia xuống mức độ tương đối không còn quan trọng, song ta không có khả năng dẹp nó hoàn toàn. Vì thế ta sẽ còn, dài dài, cần đến một lực lượng cảnh sát sẵn sàng tấn công, và đôi khi tấn công thật. Tương tự, tôi tin ta phải sẵn sàng cho khả năng là chúng ta có thể không có khả năng dẹp hết tội phạm quốc tế. Nếu tuyên bố mục tiêu của chúng ta là làm cho chiến tranh là không thể có một lần cho mãi mãi, thì ta có thể cam kết quá nhiều, với kết quả tai hoạ là có thể không có một lực lượng sẵn sàng tấn công khi các hi vọng này gây thất vọng. (Thất bại của Hội Quốc Liên để hành động chống những kẻ xâm lược, chỉ ít ở trường hợp tấn công Mãn Châu, chủ yếu là cảm giác chung rằng Hội đã được thành lập để chấm dứt *mọi* cuộc chiến tranh và không để tiến hành chúng. Điều này cho thấy tuyên truyền cho chấm dứt *mọi* cuộc chiến tranh là tự thất bại. Ta phải chấm dứt tình trạng hỗn loạn quốc tế, và sẵn sàng đi vào chiến tranh chống bất cứ tội phạm quốc tế nào. (So đặc biệt H. Mannheim, *War and Crime*, 1941; và A. D. Lindsay, ‘War to End War’, trong *Background and Issues*, 1940).

Song cũng quan trọng đi tìm điểm yếu trong sự tương tự giữa an bình dân sự và hoà bình quốc tế, tức là, tìm điểm mà sự tương tự sụp đổ. Ở trường hợp an bình dân sự, do nhà nước duy trì, có cá nhân công dân được nhà nước bảo vệ. Công dân, có thể nói như vậy, là một đơn vị ‘tự nhiên’ hay nguyên tử (tuy có một yếu tố ‘quy ước’ nào đó ngay cả trong các điều kiện về quyền công dân). Mặt khác, các thành viên hay đơn vị hay nguyên tử của trật tự quốc tế của chúng ta sẽ là các quốc gia. Song một quốc gia không bao giờ có thể là một đơn vị ‘tự nhiên’ như công dân; *không có các biên giới tự nhiên cho một quốc gia*. Các đường biên giới của một quốc gia thay đổi, và có thể được xác định chỉ bằng áp dụng nguyên lý về *hiện trạng*; và vì mọi *hiện trạng* phải nói đến một ngày tháng được chọn tùy ý, xác định biên giới của một quốc gia là thuần túy quy ước.

Nỗ lực đi tìm biên giới ‘tự nhiên’ nào đó cho các quốc gia, và do đó, coi quốc gia như một đơn vị ‘tự nhiên’ dẫn đến *nguyên lí về nhà nước quốc gia* và đến các điều hư cấu lãng mạn về chủ nghĩa dân tộc, chủ nghĩa chủng tộc, và chủ nghĩa bộ lạc. Song nguyên lí này là không ‘tự nhiên’, và ý tưởng rằng tồn tại các đơn vị tự nhiên như các dân tộc, hay các nhóm ngôn ngữ hay chủng tộc, là hoàn toàn hư cấu. Ở đây, nếu ở bất cứ đâu, ta phải học từ lịch sử; vì từ buổi bình minh lịch sử, con người liên tục hoà nhập, hợp nhất, tan vỡ, và lại hoà nhập; và điều này không thể làm lại được, cho dù nó có đáng mong muốn.

Có một điểm thứ hai ở đó sự tương tự giữa hoà bình dân sự và quốc tế tan vỡ. Nhà nước phải bảo vệ cá nhân công dân, các đơn vị hay nguyên tử của nó; song tổ chức quốc tế cũng phải cuối cùng bảo vệ các con người cá thể, chứ không phải các đơn vị hay nguyên tử của nó, các nhà nước hay các quốc gia.

Sự tái thống nhất hoàn toàn của nguyên lí về quốc gia dân tộc (nguyên lí có được tính đại chúng của nó nhờ sự thực duy nhất là nó quyền rũ các bản năng bộ lạc và là phương pháp rõ nhất và chắc chắn nhất mà một chính trị gia, người chẳng có gì tốt hơn để đề nghị, có thể thắng tiến), và sự thừa nhận sự phân định ranh giới của *mọi* quốc gia tất yếu là quy ước, cùng với sự thấu hiểu thêm rằng *các cá nhân con người chứ không phải các nhà nước hay các quốc gia phải là nỗi lo cuối cùng của ngay cả các tổ chức quốc tế*, sẽ giúp chúng ta nhận ra rõ ràng, và vượt qua, những khó khăn nảy sinh từ sự đổ vỡ của sự tương tự cơ bản của chúng ta. (So cả ch. 12, ct. 51-64, và văn bản, và ct. 2 ở ch. 13).

(2) Có vẻ với tôi là nhận xét rằng các cá nhân phải được thừa nhận là mối quan tâm cuối cùng không chỉ của các tổ chức quốc tế, mà của mọi hoạt động chính trị, quốc tế cũng như ‘quốc gia’ hay địa phương, có các áp dụng quan trọng. Phải hiểu rõ là *chúng ta có thể đối xử từ tế với các cá nhân, cho dù ta quyết định phá vỡ tổ chức-quyền lực của một nhà nước gây hấn* hay ‘quốc gia’ mà các cá nhân này thuộc về. Có một định kiến phổ biến rằng phá huỷ và kiểm soát quyền lực quân sự, chính trị và thậm chí kinh tế của một nhà nước hay ‘quốc gia’ hàm ý sự khổ cực hay khuất phục đối với các cá nhân công dân của nó. Song định kiến này cũng không xác đáng như nó là nguy hiểm.

Nó không xác đáng miễn là một tổ chức quốc tế bảo vệ công dân của một nhà nước bị làm yếu như vậy chống lại sự lợi dụng sự yếu kém chính trị và quân sự của họ. Thiết duy nhất không thể tránh được đối với công dân là niềm tự hào quốc gia của anh ta; và nếu ta giả sử rằng anh ta là công dân của một nước xâm lược, thì thiệt hại này là không thể tránh được trong mọi trường hợp, miễn là sự xâm lược đã được ngăn ngừa.

Định kiến rằng ta không thể phân biệt giữa sự đối xử với một nhà nước và với riêng các công dân của nó cũng là rất nguy hiểm, vì khi có vấn đề phải đối phó với một nước xâm lược, nó nhất thiết gây ra hai phe trong các nước chiến thắng, tức là, phe đòi đối xử tàn nhẫn và phe đòi khoan dung. Như một quy tắc, cả hai bỏ qua khả năng đối xử tàn nhẫn với một quốc gia, và, đồng thời, khoan dung với các công dân của nó.

Nhưng nếu khả năng này bị bỏ qua, thì điều sau chắc sẽ xảy ra. Ngay sau chiến thắng nhà nước xâm lược và các công dân của nó sẽ bị đối xử tương đối tàn nhẫn. Nhưng nhà nước, tổ chức quyền lực, có lẽ sẽ không bị đối xử tàn nhẫn như có thể là hợp lí bởi vì sự miễn cưỡng để đối xử tàn nhẫn với các cá nhân vô tội, tức là, vì ảnh hưởng của phe khoan dung sẽ có tác động nào đó. Bất chấp sự miễn cưỡng này, chắc là các cá nhân sẽ chịu quá mức họ đáng chịu. Sau một thời gian ngắn, vì thế, một phản ứng chắc sẽ xảy ra ở các nước chiến thắng. Các xu hướng bình đẳng và nhân đạo chủ nghĩa chắc sẽ củng cố phe khoan dung cho đến khi chính sách tàn nhẫn đảo ngược. Song diễn tiến này không chỉ có thể cho nhà nước xâm lược một cơ hội xâm lược mới; nó cũng cấp cho nó vũ khí

của sự phản nộ đạo đức của một người đã sai, trong khi các nước chiến thắng chắc sẽ trở nên đau buồn với sự thiếu tự tin của những người cảm thấy rằng họ đã làm sai.

Diễn tiến rất không đáng mong muốn này cuối cùng hẳn dẫn đến một sự xâm lược mới. Nó có thể tránh được nếu, và chỉ nếu, từ khởi đầu, một sự phân biệt rõ ràng được đưa ra giữa nhà nước xâm lược (và những người có trách nhiệm về các hành động của nó) ở một bên, và các công dân của nó ở bên kia. Sự tàn nhẫn đối với nhà nước xâm lược, và thậm chí sự giảm bớt triệt để bộ máy quyền lực của nó, sẽ không tạo ra phản ứng đạo đức về cảm giác nhân đạo này ở các nước chiến thắng nếu nó được kết hợp với một chính sách công bằng đối với các cá nhân công dân.

Nhưng có thể phá vỡ quyền lực chính trị của một nhà nước mà không làm tổn thương các công dân của nó một cách bừa bãi? Để chứng minh rằng điều này là có thể tôi sẽ xây dựng một thí dụ về một chính sách phá vỡ quyền lực chính trị và quân sự của một nhà nước xâm lược mà không vi phạm các lợi ích của các công dân của nó.

Viên của nước xâm lược, bao gồm bờ biển, và các nguồn chính (không phải tất cả) của nó về thủy năng, than, và sắt thép, có thể cắt rời khỏi nhà nước, và được cai quản như một địa hạt quốc tế, không bao giờ được trả lại. Các cảng cũng như nguyên liệu có thể để cho công dân của quốc gia được tiếp cận cho các hoạt động kinh tế hợp pháp của họ, mà không áp bất cứ bất lợi nào lên họ, với điều kiện là họ *mời* các uỷ ban quốc tế để kiểm tra việc sử dụng đúng đắn các phương tiện này. Bất cứ việc sử dụng nào giúp tích lũy tiềm năng chiến tranh đều bị cấm, và nếu có lí do để nghi ngờ rằng các phương tiện quốc tế và nguyên liệu có thể được dùng như vậy, thì việc sử dụng chúng bị chặn lại ngay. Khi đó tùy thuộc vào bên nghi ngờ để *mời* và tạo thuận tiện cho một điều tra kĩ lưỡng, và kiến nghị các đảm bảo thỏa mãn cho việc sử dụng đúng các nguồn lực của nó.

Một thủ tục như vậy sẽ không loại trừ khả năng của một tấn công mới, song nó buộc nhà nước xâm lược tấn công lên các địa hạt đã quốc tế hoá trước khi tích tụ một tiềm năng chiến tranh mới. Như thế một tấn công như vậy sẽ là vô vọng miễn là các nước khác vẫn có và phát triển tiềm năng chiến tranh của họ. Đối mặt với tình thế này nhà nước xâm lược trước kia buộc phải thay đổi thái độ của mình một cách triệt để, và chấp nhận tái độ hợp tác. Nó buộc phải *mời* kiểm soát quốc tế về công nghiệp của nó và tạo thuận lợi cho điều tra của các nhà chức trách kiểm tra quốc tế (thay cho cán trở họ) bởi vì chỉ một thái độ như vậy mới đảm bảo cho việc sử dụng các phương tiện cần thiết cho các ngành công nghiệp của nó; và một diễn tiến như vậy chắc xảy ra mà không có bất cứ sự can thiệp thêm nào vào hoạt động chính trị nội bộ của nhà nước.

Mỗi nguy hiểm rằng sự quốc tế hoá các phương tiện như vậy có thể bị lạm dụng cho mục đích lợi dụng hay làm nhục dân cư của nước bị thất bại có thể được làm mất tác dụng bởi các biện pháp pháp lí quốc tế cung cấp toà phúc thẩm, v. v.

Thí dụ này chứng tỏ rằng không phải là không thể đối xử tàn nhẫn với quốc gia và khoan dung với các công dân của nó.

* (Tôi đề phần (1) và (2) của ct. này chính xác như chúng được viết năm 1942. Chỉ có phần (3), không điển hình, là tôi có thêm, sau hai đoạn đầu).*

(3) Song một cách tiếp cận kĩ thuật như vậy với vấn đề hoà bình là khoa học? Nhiều người, tôi tin, sẽ cho là một thái độ thật sự khoa học đối với các vấn đề chiến tranh và hoà bình phải khác. Họ sẽ nói, *đầu tiên chúng ta phải nghiên cứu các nguyên nhân của chiến tranh*. Ta phải nghiên cứu các lực lượng dẫn đến chiến tranh, và cả cái có thể dẫn đến hoà bình. Thí dụ, gần đây người ta cho là ‘hoà bình lâu dài’ có thể đến chỉ nếu ta xem xét đầy đủ ‘các động lực cơ bản’ trong xã hội cái có thể gây ra chiến tranh hay hoà bình. Để tìm ra các lực này, tất nhiên, chúng ta phải nghiên cứu lịch sử. Nói cách khác,

ta phải tiếp cận vấn đề hoà bình bằng một phương pháp lịch sử chủ nghĩa, và không bằng phương pháp kĩ thuật. Đây, người ta cho rằng, là cách tiếp cận khoa học duy nhất.

Cách lịch sử chủ nghĩa, với giúp đỡ của lịch sử, chứng tỏ các nguyên nhân chiến tranh có thể thấy là do xung đột lợi ích kinh tế; hay do xung đột giai cấp; hay ý thức hệ, thí dụ, tự do đối lại chuyên chế; hay do xung đột chủng tộc, hay của các quốc gia, hay của chủ nghĩa đế quốc, hay của các hệ thống quân sự; hay vì lòng căm thù; hay do sợ hãi; hay do ghen tị; hay do muốn trả thù; hay do tất cả các thứ này cùng nhau, và do vô số thứ khác. Và vì thế anh ta sẽ cho thấy nhiệm vụ loại bỏ các nguyên nhân này là cực kì khó. Và anh ta sẽ chứng tỏ là không có lí do để xây dựng một tổ chức quốc tế, chừng nào ta chưa loại bỏ các nguyên nhân chiến tranh, thí dụ các nguyên nhân kinh tế, v.v.

Tương tự, thuyết tâm lí có thể lí lẽ là các nguyên nhân chiến tranh phải tìm ở ‘bản tính con người’, hay, cụ thể hơn, ở tính thô bạo của nó, và con đường đến hoà bình là chuẩn bị các lối thoát khác cho sự gây hấn. (Đọc các truyện giết gân đã được gợi ý rất nghiêm túc - bất chấp sự thực là một số cựu độc tài của chúng ta đã nghiệm chúng).

Tôi không nghĩ là các phương pháp giải quyết vấn đề quan trọng này là rất hứa hẹn. Và tôi không tin, đặc biệt hơn, vào lí lẽ có vẻ hợp lí rằng để thiết lập hoà bình ta phải biết chắc nguyên nhân hay các nguyên nhân chiến tranh.

Phải thú nhận, có các trường hợp nơi phương pháp tìm các nguyên nhân của cái xấu nào đó, và loại bỏ chúng, có thể thành công. Nếu cảm thấy đau chân tôi có thể thấy là do một hòn sỏi gây ra và vứt nó đi. Song không được khái quát hoá việc này. Cách loại bỏ sỏi thậm chí không phù mọi trường hợp đau chân. Ở một số trường hợp có thể không tìm thấy ‘nguyên nhân’; và ở các trường hợp khác có thể không có khả năng loại bỏ nó.

Nói chung, phương pháp loại bỏ các nguyên nhân của sự kiện không mong muốn nào đó có thể áp dụng được chỉ nếu ta biết một danh mục ngắn về các điều kiện cần (tức một danh mục các điều kiện như sự kiện được nói đến không bao giờ xảy ra trừ khi có ít nhất một điều kiện trong danh mục) và nếu tất cả các điều kiện này có thể được kiểm soát, hay, chính xác hơn, được ngăn chặn. (Có thể nhận xét rằng các điều kiện cần hầu như không là cái được mô tả bằng từ ‘nguyên nhân’ mơ hồ; đúng hơn, chúng là cái thường được gọi là ‘các nguyên nhân góp phần’; như một quy tắc, khi ta nói về ‘các nguyên nhân’ ta hiểu một tập các điều kiện đủ). Song tôi không nghĩ là ta có thể hi vọng để xây dựng một danh mục các điều kiện cần của chiến tranh. Các cuộc chiến tranh không phải là các hiện tượng đơn giản, có lẽ như, mưa bão sấm sét. Không có lí do để tin rằng bằng cách gọi một loại bao la các hiện tượng là ‘các cuộc chiến tranh’, ta đảm bảo rằng chúng đều ‘bị gây ra’ theo cùng cách.

Tất cả điều này cho thấy cách tiếp cận hình như vô tư và khoa học một cách thuyết phục, việc nghiên cứu ‘các nguyên nhân chiến tranh’, thực ra, không chỉ có định kiến, mà cũng nhất thiết cản đường đối với một giải pháp hợp lí; nó, thực ra, là giả khoa học.

Ta tiến bộ đến đâu nếu, thay cho đưa ra các luật và một lực lượng cảnh sát, ta lại tiếp cận vấn đề tội phạm ‘một cách khoa học’, tức là bằng cách cố tìm ra cái gì chính xác là các nguyên nhân của tội phạm? Tôi không ngụ rằng đây đó ta không thể khám phá ra các nhân tố quan trọng góp phần vào tội phạm hay chiến tranh, và rằng ta không thể tránh nhiều tai hại theo cách này; nhưng việc này có thể được làm tốt sau khi ta đã kiểm soát được tội phạm, tức là sau khi đã đưa lực lượng cảnh sát của chúng ta ra. Mặt khác, nghiên cứu kinh tế, tâm lí, di truyền, đạo đức, v.v. về tội phạm, và nỗ lực để loại bỏ các nguyên nhân này, hầu như không dẫn chúng ta đến khám phá ra rằng một lực lượng cảnh sát (lực lượng không loại bỏ nguyên nhân) có thể làm cho tội phạm được kiểm soát. Đúng là ngoài tính mơ hồ của các lối nói như ‘nguyên nhân chiến tranh’, toàn bộ

cách tiếp cận là bất cứ thứ gì trừ khoa học. Cứ như là người ta khẳng định rằng mặc áo bành tô khi trời lạnh là không khoa học; và rằng đúng hơn ta phải nghiên cứu các nguyên nhân của thời tiết lạnh, và loại bỏ chúng. Hay, có lẽ, rằng bơi trơn là không khoa học, vì đúng hơn chúng ta phải tìm ra các nguyên nhân của ma sát và loại bỏ chúng. Thí dụ cuối này cho thấy, tôi tin, sự phi lý của phê phán hình như khoa học; vì hết như bơi trơn chắc chắn làm giảm ‘các nguyên nhân’ của ma sát, cũng thế một lực lượng cảnh sát quốc tế (hay một tổ chức vũ trang khác thuộc loại này) có thể làm giảm một ‘nguyên nhân’ quan trọng của chiến tranh, cụ thể là hi vọng ‘không bị trừng phạt’.

⁸ Tôi đã cố chứng tỏ điều này ở *The Logic of Scientific Discovery*. Tôi tin, phù hợp với phương pháp luận được phác hoạ, kĩ thuật từng phần có hệ thống sẽ giúp ta xây dựng một công nghệ xã hội thực nghiệm, đạt được bởi phương pháp thử và sai. Chỉ theo cách này, tôi tin, ta có thể bắt đầu xây dựng một khoa học xã hội thực nghiệm. Sự thực là một khoa học xã hội như vậy hầu như không tồn tại đến nay, và phương pháp lịch sử không có khả năng tiến triển nhiều, là một trong các lí lẽ mạnh mẽ nhất chống lại kĩ thuật xã hội quy mô lớn hay Không tưởng. Xem cả *The Poverty of Historicism* của tôi.

⁹ Về một trình bày rất giống, xem *Socialism & Radicalism* của John Carruthers (được Hammersmith Socialist Society xuất bản như một pamphlet, 1894). Ông lí lẽ theo cách điển hình chống lại cải cách từng phần: ‘Mỗi biện pháp có tính tạm thời đều có cái xấu riêng của nó, và cái xấu thường lớn hơn cái nó định chữa. Trừ phi ta quyết định để có vải hoàn toàn mới, ta phải chuẩn bị ăn mặc rách rưới, vì vá vúi sẽ không cải thiện cái cũ’. (Phải lưu ý là ‘chủ nghĩa cấp tiến’ do Carruthers dùng trong tiêu đề, là gần đối lập với nghĩa được dùng ở đây. Carruthers chủ trương một chương trình không thoả hiệp về làm sạch bức vải vế và tấn công ‘chủ nghĩa cấp tiến’, tức là chương trình về cải cách ‘nhanh chóng’ do ‘các nhà tự do chủ nghĩa cấp tiến’ chủ trương. Cách sử dụng này của từ ‘cấp tiến’, tất nhiên, là quen thuộc hơn của tôi; tuy vậy, nghĩa gốc của nó là ‘đi đến tận gốc’ - của cái xấu, thí dụ - hay ‘xoá bỏ cái xấu’; và không có từ thay thế thích hợp).

Về các trích dẫn ở đoạn văn tiếp của văn bản (‘bản gốc siêu phàm’ mà chính trị gia nghệ sĩ phải ‘sao chép’), xem *Republic*, 500e/501a. Xem cả ct. 25 và 26 ở ch. 8.

Trong Lí thuyết về các Hình thức của Plato, tôi tin, có các yếu tố có tầm quan trọng lớn cho hiểu biết, và cho lí thuyết, về nghệ thuật. Khía cạnh này của chủ nghĩa Plato được J. A. Stewart đề cập ở cuốn *Plato's Doctrine of Ideas* của ông (1909), 128 ff. Tuy vậy, tôi tin là ông nhấn mạnh quá nhiều đối tượng suy ngẫm thuần túy (như đối lập với ‘hình mẫu’ mà nghệ sĩ không chỉ hình dung, mà ông cố tái tạo, trên bức vẽ của mình).

¹⁰ *Republic*, 520c. Về ‘Nghệ thuật Vương giả’, xem đặc biệt *Statesman*; so ct. 57 (2) ở ch. 8.

¹¹ Thường nói rằng đạo đức học chỉ là một phần của thẩm mỹ học, vì các vấn đề đạo đức cuối cùng là vấn đề sở thích. (So thí dụ G. E. G. Catlin, *The Science and Methods of Politics*, 315 ff.). Nếu nói điều này, có nghĩa không nhiều hơn là các vấn đề đạo đức không thể được giải quyết bằng các phương pháp khoa học duy lí, thì tôi đồng ý. Song ta không được bỏ qua sự khác biệt to lớn giữa ‘các vấn đề sở thích’ đạo đức và các vấn đề sở thích thẩm mỹ. Nếu tôi không thích một truyện, một bản nhạc, hay có lẽ một bức tranh, tôi chả cần đọc nó, nghe nó, hay ngó tới nó. Các vấn đề thẩm mỹ (có lẽ với ngoại lệ của kiến trúc) chủ yếu mang tính cá nhân, song các vấn đề đạo đức liên quan đến con người, và đời sống của họ. Ở chừng mực này, có sự khác biệt cơ bản giữa chúng.

¹² Về trích dẫn này và trích dẫn trước, so *Republic*, 500d-501a (tôi nhấn mạnh); so cả (cuối) ct. 29 ở ch. 4, và các ct. 25, 26, 37, 38 (đặc biệt 25 và 38) ở ch. 8.

Hai trích dẫn ở đoạn văn tiếp là từ *Republic*, 541a, và từ *Statesman*, 293c-e.

Lí thú (vì, tôi tin, nó là đặc tính của chứng cuồng loạn của chủ nghĩa cấp tiến với *sự xác xược* của nó - sự ngạo mạn đầy tham vọng về sùng đạo của nó) để thấy rằng một dẫn chiếu đến sự sùng đạo của các triết gia đứng trước cả hai đoạn của *Republic* – làm sạch vải vẽ của 500d, ff., và thanh lọc của 541a ; so 500c-d, ‘bản thân triết gia trở thành .. như thần’, và 540c-d (so ct. 37 ở ch. 8 và văn bản), ‘Và nhà nước sẽ dựng các tượng đài, với chi phí công, để tưởng nhớ họ; và cúng tế họ, như các á thần, .. hay ít nhất như những người được trời ban phước, và như thần’.

Cùng lí thú (vì cùng lí do) rằng đứng trước đoạn đầu tiên của các đoạn này là đoạn (498d/e, f. xem ct. 59 ở ch. 8) trong đó Plato bày tỏ hi vọng của mình rằng các triết gia có thể trở nên chấp nhận được thậm chí với ‘số đông’, như các nhà cai trị.

*Về từ ‘thanh toán’ sự bật phát hiện đại sau đây của chủ nghĩa cấp tiến có thể được trích dẫn: ‘Không hiển nhiên là nếu chúng ta phải có chủ nghĩa xã hội – chủ nghĩa xã hội thực sự và vĩnh cửu - phải “thanh toán” mọi phe đối lập chủ yếu (tức là làm cho tê liệt về mặt chính trị bằng tước quyền công dân, và nếu cần bằng tù đầy?)’ Câu hỏi khoa trương nổi bật này được Gilbert Cope in ở p. 18 của một pamphlet còn đặc biệt hơn *Christians in the Class Struggle*, với Lời Nói đầu của Giám mục xứ Bradford (1942; về chủ nghĩa lịch sử của pamphlet này, xem ct. 3 ở ch. 1). Giám mục, trong Lời Nói đầu của mình, lên án ‘hệ thống kinh tế hiện nay của chúng ta’ là ‘trái đạo đức và phi-Thiên chúa’, và nói rằng ‘khi cái gì đó là sản phẩm của ma quỷ rõ ràng đến vậy .. chẳng gì có thể tha thứ một mục sư Nhà thờ khỏi làm việc để phá huỷ nó’. Do đó, ông giới thiệu pamphlet ‘như một phân tích sáng sủa và sâu sắc’.

Thêm vài câu từ pamphlet có thể được trích: ‘Hai đảng có thể đảm bảo dân chủ một phần, song một nền dân chủ đầy đủ chỉ có thể được thiết lập bởi chỉ một đảng ..’ (p. 17). – ‘Ở giai đoạn quá độ .. người lao động .. phải được lãnh đạo và tổ chức bởi chỉ một đảng không khoan dung sự tồn tại của bất cứ đảng khác nào cơ bản phản đối nó ..’ (p. 19). – ‘Quyền tự do ở một nhà nước xã hội chủ nghĩa có nghĩa là không ai được phép công kích nguyên lí sở hữu chung, song mỗi người được khuyến khích để lao động vì sự thực hiện và hoạt động hữu hiệu hơn của nó .. Vấn đề quan trọng về phe đối lập bị vô hiệu hoá ra sao phụ thuộc vào các phương pháp mà bản thân phe đối lập dùng’ (p. 18).

Lí thú nhất có lẽ là lí lẽ sau đây (cũng thấy ở p. 18) đáng được đọc cẩn thận: ‘Vì sao lại có thể có một đảng xã hội chủ nghĩa ở một nước tư bản chủ nghĩa nếu không thể có một đảng tư bản chủ nghĩa ở một nhà nước xã hội chủ nghĩa? Câu trả lời đơn giản là một bên là một phong trào gắn với tất cả các lực lượng sản xuất của một đa số lớn chống lại một thiểu số nhỏ, còn bên kia là một nỗ lực của một thiểu số để khôi phục vị trí quyền lực và đặc quyền của họ bằng sự bóc lột đa số được tiếp tục lại’. Nói cách khác, ‘thiểu số nhỏ’ thống trị có thể có đủ sức để là khoan dung, còn ‘đa số lớn’ không thể có đủ sức để khoan dung một ‘thiểu số nhỏ’. Câu trả lời đơn giản này quả thực là một tấm gương về ‘một phân tích sáng sủa và sâu sắc’, như Giám mục nói.*

¹³ Về sự phát triển này so cả ch. 13, đặc biệt ct. 7 và văn bản.

¹⁴ Có vẻ là chủ nghĩa lãng mạn, trong văn học cũng như trong triết học, có thể truy nguyên về Plato. Ai cũng biết là Rousseau trực tiếp bị ông ảnh hưởng (so ct. 1 ở ch. 6). Rousseau cũng biết *Statesman* của Plato (so *Social Contract*, Book II, ch. VII, và Book III, ch. VI) với sự ca tụng những người chặn cừ trên đôi bàn đầu của nó. Nhưng ngoài ảnh hưởng trực tiếp này, có khả năng là Rousseau dẫn chủ nghĩa lãng mạn đồng quê và tình yêu cái thô sơ của mình gián tiếp từ Plato; vì ông chắc chắn bị Phong trào Phục hưng Italia ảnh hưởng, phong trào đã tái khám phá ra Plato, và đặc biệt chủ nghĩa tự nhiên của ông và các ước mơ của ông về một xã hội hoàn hảo của những người chặn

cửu ban sơ (so các ct. 11 (3) và 32 ở ch. 4 và ct. 1 ở ch. 6). – Lí thú là Voltaire nhận ra ngay mối nguy hiểm của chính sách ngu dân lãng mạn của Rousseau; hệt như Kant đã không bị cản bởi sự hâm mộ Rousseau của ông khỏi nhận ra mối nguy hiểm này khi ông đối mặt với nó trong ‘các Ý niệm’ của Herder (so cả ct. 56 ở ch. 12, và văn bản).

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 10

Từ đề của chương này lấy từ *Symposium*, 193d.

¹ So *Republic*, 419a, ff., 421b, 465c, ff., và 519e; xem cả ch. 6, đặc biệt mục II và IV.

² Tôi nghĩ không chỉ về các nỗ lực cổ xưa để làm ngưng xã hội, các nỗ lực dựa vào lí thuyết Platonic rằng các nhà cai trị chịu trách nhiệm về linh hồn, phúc lợi tinh thần của những người bị trị (và vào nhiều phương kế thực tiễn do Plato phát triển trong *Republic* và trong *Laws*), nhưng tôi nghĩ cả về nhiều tiến triển muộn hơn.

³ Tôi đã thử, nói cách khác, áp dụng ở mức có thể phương pháp mà tôi đã mô tả trong *The Logic of Scientific Discovery* của tôi.

⁴ So đặc biệt *Republic*, 566e; xem cả ct. 63 dưới đây ở ch. này.

⁵ Ở câu chuyện của tôi không có ‘các kẻ hung ác .. Tội phạm không đáng quan tâm .. Cái mà con người làm ở mức tốt nhất của họ, với các ý định tốt .. là cái ta thật sự quan tâm’. Tôi đã cố thử áp dụng ở mức có thể nguyên lí phương pháp luận này cho diễn giải của tôi về Plato. (Trình bày nguyên lí được trích dẫn ở ct. này tôi lấy từ Lời Nói đầu của G. B. Shaw cho *Saint Joan*; xem các câu đầu của mục ‘Tragedy, not Melodrama’).

⁶ Về Heraclitus, xem ch. 2. Về các lí thuyết quyền bình đẳng chính trị của Alcmaeon và Herodotus, xem ct. 13, 14, và 17, ở ch. 6. Về Phaleas của chủ nghĩa bình đẳng kinh tế của Chalcedon, xem Aristotle, *Politics*, 1266a, và Diels⁵, ch. 39 (cả về Hippodamus). Về Hippodamus xứ Miletus, xem Aristotle, *Politics*, 1267b22, và ct. 9 ở ch. 3. Giữa các nhà lí luận chính trị đầu tiên, tất nhiên, ta cũng phải tính cả các Sophist, Protagoras, Antiphon, Hippias, Alcidamas, Lycophron; Cristias (so Diels⁵, đoạn 6, 30-38, và ct. 17 ở ch. 8), và Đầu sỏ Cũ (nếu họ là hai người); và Democritus.

Về thuật ngữ ‘xã hội đóng’ và ‘xã hội mở’, và việc Bergson dùng chúng theo một nghĩa hơi giống, xem Chú thích cho Dẫn nhập. Việc tôi đặc trưng xã hội đóng như ma thuật và xã hội mở như duy lí và phê phán tất nhiên làm cho việc áp dụng các thuật ngữ này mà không lí tưởng hoá xã hội được bàn đến là không thể làm được. Thái độ ma thuật không hề biến mất khỏi đời sống của chúng ta, không ngay cả ở các xã hội ‘mở’ nhất đã được thực hiện đến nay, và tôi nghĩ nó không chắc bao giờ có thể biến mất hoàn toàn. Bất chấp tất cả điều này, có vẻ có thể đưa ra một số tiêu chuẩn hữu ích về quá độ từ xã hội đóng sang xã hội mở. Quá độ xảy ra khi các định chế xã hội đầu tiên được nhận ra là nhân tạo, và khi sự sửa đổi chúng một cách có ý thức được thảo luận về mặt tính thích hợp của chúng để đạt được các mục tiêu hay mục đích của con người. Hay, diễn đạt vấn đề theo cách ít trừu tượng hơn, xã hội đóng đổ vỡ khi nỗi kính sợ siêu nhiên mà với nó trật tự xã hội được coi là nương đường cho sự can thiệp tích cực, và cho sự theo đuổi có ý thức các lợi ích cá nhân hay nhóm. Rõ ràng là sự tiếp xúc văn hoá qua khai hoá có thể gây ra sự đổ vỡ như vậy, và còn hơn nữa, là sự phát triển của một bộ phận bị bần cùng hoá, tức là không có ruộng đất, của giai cấp cai trị.

Tôi có thể nói ở đây là tôi không muốn nói về ‘đổ vỡ xã hội’ nói chung. Tôi nghĩ rằng sự đổ vỡ của một xã hội đóng, như được mô tả ở đây, là một chuyện khá rõ, nhưng nói chung từ ‘đổ vỡ xã hội’ đối với tôi có vẻ chuyên rất ít [thông tin] hơn là nhà quan sát không thích diễn tiến mà ông ta mô tả. Tôi nghĩ thuật ngữ bị dùng sai nhiều. Song tôi

thứ nhận rằng, có hay không có lí do, thành viên của xã hội nào đó có thể có cảm giác là ‘mọi thứ đều đổ vỡ’. Không mấy nghi ngờ rằng với các thành viên của *chế độ cũ* hay của giới quý tộc Nga, cách mạng Pháp hay Nga tỏ ra như một sự đổ vỡ xã hội hoàn toàn; song với các nhà cai trị mới nó tỏ ra rất khác.

Toynbee (so *A Study of History*, V, 23-35; 338) mô tả ‘sự xuất hiện của sự li giáo trong cơ thể xã hội’ như một tiêu chuẩn của một xã hội bị tan vỡ. Vì sự li giáo, ở dạng chia rẽ giai cấp, rõ ràng đã xảy ra ở xã hội Hy Lạp trước xa chiến tranh Peloponnesian, không thật rõ vì sao ông cho là cuộc chiến tranh này (chứ không phải sự đổ vỡ của chủ nghĩa bộ lạc) đánh dấu cái ông mô tả như sự sụp đổ của nền văn minh Hellenic. (So cả ct. 45 (2) ở ch. 4, và ct. 8 ở ch. này).

Về sự giống nhau của những người Hy Lạp và người Maori, có thể thấy vài nhận xét trong *Early Greek Philosophy*² của Burnet, đặc biệt pp. 2 và 9.

⁷ Tôi có phê phán này về lí thuyết hữu cơ của nhà nước, cùng với nhiều gợi ý khác, là nhờ ơn J. Popper-Lynkeus; ông viết (*Die allgemeine Nährpflicht*, 2nd ed., 1923, p. 71 f.): ‘Menenius Agrippa xuất sắc .. đã thuyết phục quần chúng nổi loạn quay về’ (Rome) ‘bằng cách nói cho họ sự ví von của ông về các chi của cơ thể nổi loạn chống lại bụng .. Vì sao một trong số họ không nói: “Đúng, Agrippa! Nếu phải có một cái bụng, thì chúng ta, dân chúng, muốn từ nay là cái bụng; và ông .. có thể đóng vai của tứ chi!”’ (về sự ví von, xem Livy II, 32, và *Coriolanus* của Shakespeare, Hồi 1, Cảnh 1). Có lẽ lí thú để lưu ý rằng ngay cả một phong trào hiện đại và hình như tiến bộ như ‘Mass-Observation’ tuyên truyền cho lí thuyết hữu cơ về xã hội (trên bìa của pamphlet *First Year's Work* của nó, 1937-38). Xem cả ct. 31 ở ch. 5.

Mặt khác, phải thú nhận là ‘xã hội đóng’ bộ lạc có cái gì đó giống một đặc tính ‘hữu cơ’, chính bởi vì thiếu căng thẳng xã hội. Sự thực rằng một xã hội có thể dựa vào tình trạng nô lệ (như trường hợp với người Hy Lạp) bản thân nó không gây ra căng thẳng xã hội, bởi vì các nô lệ đôi khi tạo thành một phần của xã hội không nhiều hơn gia súc của nó; các khát vọng và vấn đề của họ không nhất thiết tạo ra cái gì đó được các nhà cai trị cảm nhận như một vấn đề trong xã hội. *Sự tăng dân số*, tuy vậy, có gây ra vấn đề như vậy. Ở Sparta, mà đã không toả ra các thuộc địa, nó đầu tiên dẫn đến nô dịch hoá các bộ lạc lân cận vì mục đích chiếm lãnh thổ, và sau đó đến một nỗ lực có ý thức để làm ngưng mọi thay đổi bằng các biện pháp bao gồm kiểm soát tăng dân số qua thể chế giết trẻ con, kiểm soát sinh đẻ, và đồng tính luyến ái. Tất cả điều này được Plato thấy khá rõ, người luôn khẳng khái về nhu cầu cố định số công dân (có lẽ dưới ảnh hưởng của Hippodamus), và là người ở *Laws* đã đề nghị thuộc địa hoá và kiểm soát sinh đẻ, như trước đó ông đã đề nghị đồng tính luyến ái (được giải thích theo cùng cách ở *Politics* của Aristotle, 1272a23) như phương tiện để giữ dân số không đổi; xem *Laws*, 740d-741a, và 838e. (Về kiến nghị giết trẻ con của Plato ở *Republic*, và về các vấn đề tương tự, xem đặc biệt ct. 34 ở ch. 4; ngoài ra, các ct. 22 và 63 ở ch. 10, và 39 (3) ở ch. 5).

Tất nhiên, tất cả các thói quen này là không hề có thể giải thích được hoàn toàn về mặt duy lí; và đồng tính luyến ái Dorian, cụ thể hơn, gắn chặt với thực tiễn chiến tranh, và với các nỗ lực, trong cuộc sống của bầy đàn thù địch, để đoạt lại một sự thoải mái xúc cảm đã phần nhiều bị sự sụp đổ của chủ nghĩa bộ lạc phá huỷ; xem đặc biệt ‘bầy thù địch gồm có những người tình’, được Plato ca ngợi trong *Symposium*, 178e. Trong *Laws*, 636b, f., 836b/c, phản đối đồng tính luyến ái (so, tuy vậy, 838e).

⁸ Tôi giả sử rằng cái tôi gọi là ‘sự căng thẳng của nền văn minh’ là giống như hiện tượng mà Freud đã nghĩ đến khi viết *Civilization and its Discontents*. Toynbee nói về một Cảm giác Trôi dạt (*A Study of History*, V, 412 ff.), nhưng ông giới hạn nó ở ‘các

thời đại tan rã', trong khi sự căng thẳng của tôi được bày tỏ rất rõ ở Heraclitus (thực ra, các dấu vết có thể thấy ở Hesiod) - trước xa thời kì khi, theo Toynbee, 'xã hội Hellenic' của ông bắt đầu 'tan rã'. Meyer nói về sự biến mất của 'Địa vị về dòng giống, cái đã quyết định vị trí của mỗi người trong cuộc đời, các quyền và nghĩa vụ dân sự và xã hội của anh ta, cùng với sự an toàn về kiếm sống' (*Geschichte des Altertums*, III, 542). Đây là một mô tả đúng về căng thẳng trong xã hội Hy Lạp ở thế kỉ thứ năm trước C.N.

⁹ Một nghề thuộc loại này nghề đã dẫn đến sự độc lập trí tuệ tương đối, là nghề của một thi sĩ lang thang. Tôi nghĩ ở đây chủ yếu về Xenophanes, người theo thuyết tiến bộ; so đoạn văn về 'chủ nghĩa Protagoras' ở ct. 7, ch. 5. (Homer có thể cũng là trường hợp như thế). Rõ ràng là rất ít người có thể tiếp cận đến nghề này.

Tình cờ tôi không có quan tâm riêng nào đến các vấn đề thương mại, hay đến những người có đầu óc thương mại. Song ảnh hưởng của sáng kiến thương mại tỏ ra đối với tôi khá quan trọng. Hầu như không ngẫu nhiên là nền văn minh cổ nhất được biết đến, nền văn minh Sumer, ở chừng mực chúng ta biết, đã là một nền văn minh thương mại với các đặc tính dân chủ mạnh mẽ; và rằng nghệ thuật viết và số học, và khởi đầu của khoa học, gắn chặt với đời sống thương mại của nó. (So cả văn bản cho ct. 24 ở ch. này).

¹⁰ *Thucydides*, I, 93 (Chủ yếu tôi theo bản dịch của Jowett). Về vấn đề thành kiến của *Thucydides*, so ct. 15 (1) ở ch. này.

¹¹ Trích dẫn này và tiếp: *op. cit.*, I, 107. Chuyện của *Thucydides* về các đầu sỏ phản bội khó có thể nhận ra ở phiên bản biên hộ của Meyer (*Gesch. d. Altertums*, III, 594), bất chấp sự thực là ông không có nguồn tốt hơn; nó đơn giản bị bóp méo đến không nhận ra được nữa. (Về tính vô tư của Meyer, xem ct. 15 (2) ở ch. này). - Về sự phản bội tương tự (vào năm 479 trước C.N., trước trận Plataea) so *Aristides* của Plutarch, 13.

¹² *Thucydides*, III, 82-84. Kết luận sau của đoạn là đặc trưng về một yếu tố cá nhân chủ nghĩa và nhân đạo chủ nghĩa có ở *Thucydides*, một thành viên của Thế hệ Lớn (xem ở dưới, và ct. 27 ở ch. này) và, như nói ở trên, một người ôn hoà: 'Khi người ta trả thù, họ liều lĩnh; họ không xem xét tương lai, và không do dự bỏ các quy tắc chung của loài người trên đó mọi cá nhân phải dựa vào vì sự giải thoát của riêng họ nếu tai hoạ thành linh xảy ra với họ; họ quên là vào giờ phút hoạn nạn, họ sẽ mong chúng một cách vô vọng'. Về một thảo luận thêm về thành kiến của *Thucydides* xem ct. 15 (1) ở ch. này.

¹³ Aristotle, *Politics*, VIII, (V), 9, 10/11; 1310a. Aristotle không tán thành sự thù địch công khai như vậy; ông nghĩ khôn ngoan hơn là 'các đầu sỏ thật phải *giả bộ* là những người ủng hộ sự nghiệp của nhân dân'; và ông khao khát cho họ lời khuyên hay: 'Họ phải lấy, hoặc họ phải ít nhất *giả vờ* lấy, đường lối ngược lại, bằng tính cả lời thề trong lời thề của họ: Tôi sẽ không làm hại nhân dân'.

¹⁴ *Thucydides*, II, 9.

¹⁵ So E. Mayer, *Geschichte des Altertums*, IV (1915), 386.

(1) Để đánh giá sự vô tư được cho là của *Thucydides*, hay đúng hơn, định kiến vô tình của ông, phải so đối xử của ông với vụ quan trọng nhất của Plataea đánh dấu sự bùng nổ của đoạn đầu của chiến tranh Peloponnesian (Meyer, theo Lysias, gọi phần này là chiến tranh Archiadamian; so Meyer, *Gesch. d. Altertums*, VI, 307, và V, p. VII) với sự đối xử của ông với vụ Melian, bước xâm lược đầu tiên của Athens của phần thứ hai (chiến tranh Alcibiades). Chiến tranh Archiadamian nổ ra với một tấn công lên Plataea dân chủ - tấn công chớp nhoáng được tiến hành mà không có tuyên bố chiến tranh bởi Thebes, một đối tác của Sparta toàn trị, mà các bạn của ông, các gián điệp đầu sỏ, vào ban đêm đã mở cửa thành Plataea cho kẻ thù. Mặc dù quan trọng nhất như nguyên nhân trực tiếp của chiến tranh, sự cố được *Thucydides* thuật lại tương đối ngắn (II, 1-7); ông không

bình luận về khía cạnh đạo đức, ngoài việc gọi ‘vụ Plataea là một sự vi phạm rành rành của ba mươi năm ngưng bắn’; nhưng ông chỉ trích (II, 5) những người dân chủ Plataea vì sự đối xử tàn nhẫn của họ với bọn xâm lấn, và thậm chí bày tỏ sự nghi ngờ liệu họ đã không vi phạm lời thề hay không. Cách trình bày này tương phản mạnh với Đối thoại Melian nổi tiếng và tỉ mỉ nhất, dù cho tất nhiên là hư cấu (*Thuc.*, V, 85-113) trong đó Thucydides cổ làm ô danh chủ nghĩa đế quốc Athenian. Bị sốc như vụ Melian có vẻ đã xảy ra (có thể Alcibiades chịu trách nhiệm; so Plutarch, *Alc.*, 16), những người Athenian đã *không* tấn công mà không có cảnh cáo, và đã cố đàm phán trước khi dùng vũ lực.

Một trường hợp điển hình khác, liên quan đến thái độ của Thucydides, là ông ca ngợi (ở VIII, 68) lãnh tụ đảng đầu sỏ, nhà hùng biện Antiphon (người được nói đến ở *Menexenus* của Plato, 236a, như một thầy giáo của Socrates; so cuối ct. 19 ở ch. 6).

(2) E. Meyer là một trong các chuyên gia hiện đại lớn nhất về giai đoạn này. Song để đánh giá quan điểm của ông ta phải đọc các nhận xét đầy khinh bỉ sau đây về các chính thể dân chủ (có rất nhiều đoạn thuộc loại này): ‘Quan trọng hơn nhiều’ (tức, so với vũ khí) ‘là tiếp tục tiêu khiển trò chơi cãi cọ-đảng phái, và để đạt được quyền tự do vô hạn, như được mỗi người giải thích theo các lợi ích cá biệt của mình’. (V, 61). Nhưng, tôi hỏi, nhiều hơn một ‘giải thích theo các lợi ích cá biệt của mình’ khi Meyer viết: ‘Quyền tự do tuyệt vời của nền dân chủ, và của các lãnh tụ của nó, đã chứng minh rõ ràng sự bất tài của họ’. (V, 69). Về các lãnh tụ dân chủ Athenian những người vào năm 403 trước C.N. đã từ chối đầu hàng Sparta (và sự từ chối của họ muộn hơn thậm chí đã được chiến thắng biện minh – tuy không cần sự biện minh như vậy), Meyer nói: ‘Một vài lãnh tụ này có thể là người cuồng tín chân thật; .. họ có thể hoàn toàn không có khả năng phán xét lạnh mạnh nào mà họ thực sự tin’ (cái họ nói, cụ thể là:) ‘Athens không bao giờ được đầu hàng’. (IV, 659). Meyer chỉ trích các sử gia khác bằng các lời nặng nề vì thiên vị. (So thí dụ các ct. ở V, 89 và 102, nơi ông bảo vệ Dionysius già chống lại các tấn công được cho là thiên lệch, và từ đây 113 lên đỉnh 114, nơi ông cũng bị ‘các sử gia nói như vẹt’ chống-Dionysius làm điên tiết). Như thế ông gọi Grote là ‘một lãnh tụ cấp tiến Anh’ và công trình của ông ta ‘không là lịch sử, mà là một biện bạch cho Athens’, và ông tự mãn tương phản mình với những người như vậy: ‘Sẽ hầu như không thể phủ nhận rằng chúng ta trở nên vô tư hơn trong các vấn đề chính trị học, và rằng chúng ta vì thế đã đạt một đánh giá lịch sử chính xác hơn và toàn diện hơn’. (Tất cả ở III, 239).

Đứng sau quan điểm của Meyer là Hegel. Điều này giải thích mọi thứ (như sẽ rõ, tôi hi vọng, đối với bạn đọc của ch. 12). Chủ nghĩa Hegel của Meyer trở nên hiển nhiên ở nhận xét sau, cái là vô ý song gần như là trích dẫn nguyên văn từ Hegel; nó là ở III, 256, khi Meyer nói về một ‘sự đánh giá nông cạn và lên mặt dạy đời, đánh giá các nhiệm vụ chính trị lớn với thước đo của đạo đức thường’ (Hegel nói về ‘một tràng các đức hạnh riêng’), ‘bỏ qua các nhân tố đạo đức thật, sâu hơn của nhà nước, và của các trách nhiệm lịch sử’. (Điều này tương ứng chính xác với các đoạn từ Hegel được trích dẫn ở ch. 12, dưới đây; so ct. 75 ở ch. 12). Tôi muốn nhắc lại một lần nữa làm rõ là tôi không làm ra về vô tư trong đánh giá lịch sử của tôi. Tất nhiên tôi làm cái tôi có thể làm để biết chắc các sự thực có liên quan. Nhưng tôi ý thức được là các đánh giá của tôi (giống của bất cứ ai khác) phải dựa hoàn toàn vào quan điểm của tôi. Tôi thú nhận điều này, mặc dù tôi hoàn toàn tin vào quan điểm của tôi, tức là tin vào đánh giá của tôi là đúng.

¹⁶ So Meyer, *op. cit.*, IV, 367.

¹⁷ So Meyer, *op. cit.*, IV, 464.

¹⁸ Tuy vậy phải nhớ rằng, như những kẻ phản động phản nản, chế độ nô lệ ở Athens trên bờ tan rã. So chúng có được nói đến ở các ct. 17, 18 và 29 ở ch. 4; hơn nữa, các ct. 13 ở ch. 5, 48 ở ch. 8, và 27-37 ở ch. này.

¹⁹ So Meyer, *op. cit.*, IV, 659.

Meyer bình luận về nước đi này của các nhà dân chủ Athens: ‘Bây giờ khi đã quá muộn họ tiến hành một nước đi tiến tới một hiến pháp chính trị cái sau này đã giúp Rome .. đặt nền móng cho sự vĩ đại của nó’. Nói cách khác, thay ghi công cho những người Athens vì phát minh ra hiến pháp loại đầu tiên, ông lại trách mắng họ; và ghi công cho Rome, mà chủ nghĩa bảo thủ của nó hợp với gu của Meyer hơn.

Sự cổ trong lịch sử Rome mà Meyer ám chỉ tới là liên minh, hay liên bang, của Rome với Gabii. Nhưng ngay trước, và trong chính trang mà Meyer mô tả liên bang này (ở V, 135) ta cũng đọc thấy: ‘Tất cả các đô thị này, khi sát nhập với Rome, mất sự tồn tại của chúng .. mà thậm chí không có được một tổ chức chính trị thuộc loại của “các deme*” của Attica’. Muộn hơn một chút, ở V, 147, Gabii lại được nói đến, và Rome trong ‘tính tự do’ hào phóng của nó lại được tương phản với Athens; nhưng ở chỗ rẽ của cùng trang Meyer tường thuật mà không có bình luận về sự cướp bóc và sự phá huỷ hoàn toàn Veii của Rome, việc có nghĩa là sự chấm dứt của nền văn minh Etruscan.

Tội tệ nhất có lẽ của tất cả sự phá huỷ Roman này là sự phá huỷ Carthage. Nó xảy ra ở thời điểm khi Carthage đã không còn nguy hiểm cho Rome, và nó tước mất của Rome, và của chúng ta, các đóng góp có giá trị nhất mà Carthage đã có thể góp cho nền văn minh. Tôi chỉ nói đến các kho báu to lớn về thông tin địa lí đã bị phá huỷ ở đây. (Chuyện suy sụp của Carthage là không khác sự suy sụp của Athens năm 404 trước C.N., được thảo luận dưới đây ở ch. này; xem ct. 48. Các đầu sỏ của Carthage thích sự suy sụp của thành phố của họ hơn thắng lợi của nền dân chủ).

Muộn hơn, dưới ảnh hưởng của chủ nghĩa Stoic, xuất phát gián tiếp từ Antisthenes, Rome bắt đầu bày tỏ một cách nhìn rất tự do và nhân đạo. Nó đạt đỉnh cao của sự phát triển này ở các thế kỉ hoà bình sau Augustus (so thí dụ Toynbee, *A Study of History*, V, pp. 343-346), song chính ở đây vài sử gia lãng mạn thấy khởi đầu về sự suy sụp của nó.

Về bản thân sự suy tàn này, tất nhiên, là ngây thơ và lãng mạn đi tin, như nhiều người vẫn tin, là do sự thoái hoá mà hoà bình liên tục lâu dài gây ra, hay do suy đồi đạo đức, hay do tính ưu việt của các dân tộc man rợ trẻ hơn, v.v.; tóm lại, do ăn quá nhiều. (So ct. 45 (3) ở ch. 4). Kết quả tàn phá của bệnh dịch bạo lực (so H. Zinsser, *Rats, Lice, and History*, 1937, pp. 131 ff.) và sự vét kiệt đất đai không được kiểm soát và tăng không ngừng, và với nó là sự tan vỡ của cơ sở nông nghiệp của hệ thống kinh tế Roman (so V. G. Simkhovitch, ‘Hay and History’, và ‘Rome’s Fall Reconsidered’, trong *Towards the Understanding of Jesus*, 1927), có vẻ có vài nguyên nhân chính. So cả W. Hegemann, *Entlarvte Geschichte* (1934).

²⁰ *Thucydides*, VII, 28. So Meyer, *op. cit.*, IV, 535. Nhận xét quan trọng rằng ‘điều này sẽ sinh lợi nhiều hơn’, tất nhiên, cho phép chúng ta định một giới hạn trên cho tỉ lệ giữa thuế được áp trước và khối lượng thương mại.

²¹ Đây là một ám chỉ đến sự chơi chữ ngẩn ác nghiệt mà tôi có nhờ P. Milford: Chế độ Tài phiệt được ưa hơn Chế độ cướp bóc = ‘A Plutocracy is preferable to a Lootocracy’.

²² Plato, *Republic*, 423b. Về vấn đề giữ quy mô dân số không đổi, so ct. 7 ở trên.

²³ So Meyer, *Geschichte des Altertums*, IV, 577.

* sự chia nhỏ lãnh thổ của Attica (cả của Hy Lạp hiện đại) tương ứng với thị trấn.

²⁴ *Op. cit.*, V, 27. So cả ct. 9 ở ch. này, và văn bản cho ct. 30 ở ch. 4. *Về đoạn từ *Laws*, xem 742a-c. Ở đây Plato bàn chi tiết về thái độ Spartan. Nó đề ra ‘một luật cấm các cá nhân sở hữu vàng hay bạc .. Các công dân của chúng ta chỉ được phép có các đồng như vậy với tư cách là đồng tiền hợp pháp giữa chúng ta, nhưng vô giá trị ở nơi khác. .. Cho mục đích của một lực lượng viễn chinh, hay thậm chí thức ra nước ngoài, như các sứ quán hay các cuộc đi công tác cần thiết khác .. tất yếu là nhà nước luôn phải có tiền (vàng) đúc Hellenic. Và nếu một cá nhân công dân có bao giờ buộc phải ra nước ngoài, anh ta có thể làm vậy, miễn là anh ta nhận được phép thích đáng từ các quan địa phương. Và khi trở lại, nếu còn bất cứ tiền nước ngoài nào, thì phải nộp lại cho nhà nước, và chấp nhận lượng tiền trong nước tương đương. Và nếu thấy bất cứ ai giữ nó, thì bị tịch thu, và người đã nhập khẩu nó, và bất cứ ai biết mà không tố giác anh ta, phải bị nguyên rủa và lên án, và ngoài ra, bị phạt không ít hơn số tiền bị liên lụy’. Đọc đoạn này, ta ngạc nhiên liệu ta có làm hại Plato không khi mô tả ông như một kẻ phản động sao chép các luật của đô thị toàn trị Sparta; vì ở đây ông thấy trước hơn 2000 năm các nguyên lí và thông lệ mà ngày nay gần như được chấp nhận một cách phổ quát như chính sách lãnh mạnh bởi hầu hết các chính phủ dân chủ Tây Âu tiến bộ (giống Plato, họ hi vọng rằng chính phủ khác nào đó sẽ lo về ‘đồng tiền vàng Hellenic Phổ quát’).

Một đoạn muộn hơn (*Laws*, 950d), tuy vậy, có ít về tự do Tây phương hơn. ‘Thứ nhất, không đàn ông nào dưới 40 tuổi được phép đi ra bất cứ nơi nào ở nước ngoài. Thứ hai, không ai nhận được phép như vậy với tư cách cá nhân: với tư cách công, giấy phép chỉ có thể cấp cho các sứ giả, các đại sứ, và cho các công vụ thanh tra nhất định .. Và những người này, sau khi trở về nước, sẽ dạy thanh niên rằng các thể chế chính trị của các nước khác là kém hơn [thể chế chính trị] của riêng họ’.

Các luật tương tự được đưa ra để đón tiếp những người lạ. Vì ‘sự liên thông giữa các quốc gia tất yếu dẫn đến sự pha lẫn đặc tính .. và du nhập các tập quán mới; và điều này hẳn gây ra tai hại lớn nhất cho người dân hưởng .. các luật đúng đắn’ (949e/950a).*

²⁵ Điều này được Meyer (*op. cit.*, IV, 433 f.) thú nhận, ở một đoạn rất lí thú ông nói về hai đảng: ‘mỗi đảng đều cho rằng nó bảo vệ “nhà nước gia trưởng” .., và rằng đối thủ bị nhiệm tư tưởng hiện đại về tính ích kỉ và bạo lực cách mạng. Trong thực tế, cả hai đều bị nhiệm. .. Các tập quán truyền thống và tôn giáo bén rễ sâu hơn ở đảng dân chủ; các kẻ thù quý tộc của nó những người chiến đấu dưới ngọn cờ phục hồi các thời kì cổ xưa, được .. hiện đại hoá hoàn toàn’. So cả *op. cit.*, V, 4 f., 14, và ct. tiếp.

²⁶ Từ *Athenian Constitution* của Aristotle, ch. 34, § 3, ta biết là Ba mươi Bạo chúa đầu tiên bày tỏ cái với Aristotle tỏ ra là một chương trình ‘ôn hoà’, tức là cương lĩnh về ‘nhà nước gia trưởng’. - Về chủ nghĩa hư vô và tính hiện đại của Cristias, so lí thuyết tôn giáo của ông được bàn luận ở ch. 8 (xem đặc biệt ct. 17 ở ch. đó) và ct. 48 ở ch. này.

²⁷ Lí thú nhất đi tương phản thái độ đối với niềm tin mới của Sophocles với thái độ của Euripides. Sophocles than phiền (so Meyer, *op. cit.*, IV, III): ‘Sai là .. người bẩm sinh hèn mọn lại thịnh vượng, còn người bẩm sinh can đảm và cao thượng lại không may’. Euripides trả lời (với Antiphon; so ct. 13 ở ch. 5) rằng sự phân biệt giữa người bẩm sinh cao thượng và hèn mọn (đặc biệt các nô lệ) chỉ thuần tuý là lời nói: ‘Riêng cái tên gây ra nỗi nhục lên nô lệ’. -Về yếu tố nhân đạo chủ nghĩa ở Thucydides, so trích dẫn ở ct. 12 ở ch. này. Về vấn đề Thế hệ Vĩ đại liên hệ đến đâu với các xu hướng thế giới chủ nghĩa, xem chứng cứ được liệt kê ở ct. 48 ở ch. 8- đặc biệt các nhân chứng thù địch, tức là Đầu sỏ Cũ, Plato, và Aristotle.

²⁸ ‘Misologist’, hay người ghét lí lẽ duy lí, được Socrates so với ‘misanthropist’, hay người ghét người; so *Phaedo*, 89c. Trái lại, so nhận xét ghét người của Plato trong *Republic*, 496c-d (so các ct. 57 và 58 ở ch. 8).

²⁹ Các trích dẫn ở đoạn văn này là từ các đoạn của Democritus, Diels, *Vorsokratiker*⁵, các đoạn số 41; 179; 34; 261; 62; 55; 251; 247 (tính xác thực bị Diels và Tarn nghi ngờ, so ct. 48 ở ch. 8); 118.

³⁰ So văn bản cho ct. 16, ch. 6.

³¹ So *Thucydides*, II, 37-41. So cả các nhận xét ở ch. 16 ở ch. 6.

³² So T. Gomperz, *Greek Thinkers*, Book V, ch. 13, 3 (Germ. ed., II, 407).

³³ Công trình của Herodotus với xu hướng ủng hộ dân chủ của nó (so, thí dụ, III, 80) xuất hiện khoảng một hay hai năm sau diễn thuyết của Parmenides (So Meyer, *Gesch. d. Altertums*, IV, 369).

³⁴ Điều này được thí dụ T. Gomperz, *Greek Thinkers*, V, 13, 2 (Germ. ed., II, 406 f.) chỉ ra; các đoạn ở *Republic* mà ông lưu ý là: 557d và 561c, ff. Sự giống nhau rõ ràng là cố ý. So cả *Republic* lần xuất bản của Adam, vol. II, 235, ct. cho 557d26. Xem cả *Laws*, 699d/e, ff., và 704d-707d. Về quan sát tương tự về Herodotus III, 80, xem ct. 17 ở ch. 6.

³⁵ Vài người cho rằng *Menexenus* là giả, song tôi tin điều này chỉ cho thấy xu hướng lí tưởng hoá Plato của họ. *Menexenus* được Aristotle xác nhận, ông trích một nhận xét từ nó như món nợ đối với ‘Socrates của Đối thoại Đám Tang’ (*Rhetoric*, I, 9, 30 = 1367b8; và III, 14, 11 = 1415b30). Xem đặc biệt cả cuối của ct. 19 ở ch. 6; cả ct. 48 ở ch. 8 và các ct. 15 (1) và 61 ở ch. này.

³⁶ *Constitution of Athens* của Đầu số Cũ (hay của Xenophon giả) được xuất bản năm 424 trước C.N. (theo Kirchhoff, được Gomperz trích dẫn, *Greek Thinkers*, Germ. ed., I, 477). Về sự quy nó cho Cristias, so J. E. Sandys, *Aristotle's Constitution of Athens*, Dẫn nhập X, đặc biệt ct. 3. Xem cả các ct 18 và 48 ở ch. này. Ảnh hưởng của nó lên Thucydides, tôi nghĩ, là có thể thấy rõ ở các đoạn được trích trong các ct. 10 và 11 ở ch. này. Về ảnh hưởng của nó lên Plato, xem đặc biệt ct. 59 ở ch. 8, và *Laws*, 704a-707d. (So Aristotle, *Politics*, 1326b-1327a; Cicero, *De Republica*, II, 3 và 4).

³⁷ Tôi ám chỉ đến cuốn *No Compromise – The Conflict between Two Worlds* (1939) của M. M. Rader, một phê phán xuất sắc về ý thức hệ của chủ nghĩa phát xít.

Với ám chỉ, muộn hơn ở đoạn văn này, đến cảnh báo của Socrates chống sự ghét người và ghét lí lẽ duy lí, so ct. 28 ở trên.

³⁸ * (1) Về lí thuyết có thể được gọi là ‘phát minh tư duy phê phán’ cốt ở nền tảng của một truyền thống mới - truyền thống thảo luận các huyền thoại và lí thuyết truyền thống một cách phê phán – xem *Towards a Rational Theory of Tradition, The Rationalist Annuals*, 1949 của tôi; bây giờ trong *Conjectures and Refutations*. (Chỉ một truyền thống mới như vậy mới có thể giải thích sự thực rằng, ở Trường Ionian, ba thể hệ tạo ra ba triết lí khác nhau).*

(2) Các trường (đặc biệt các Đại học) vẫn giữ các khía cạnh nào đó của chủ nghĩa bộ lạc suốt từ đó. Nhưng ta phải nghĩ không chỉ về các biểu tượng của chúng, hay về Mỗi Ràng buộc Trung thành với tất cả các mối quan hệ xã hội mật thiết về đẳng cấp, v.v, mà cả về đặc tính gia trưởng và độc đoán của rất nhiều trường. Không phải chỉ ngẫu nhiên mà Plato, khi thất bại đề tái lập chủ nghĩa bộ lạc, thay vào đó đã lập một trường học; cũng chẳng ngẫu nhiên là các trường học rất thường xuyên là các thành lũy phản động, và các thầy giáo giống hệt các kẻ độc tài.

Như một minh hoạ về đặc tính bộ lạc của các trường học ban đầu này, tôi đưa ra ở đây một danh mục các cấm kỵ của các nhà Pythagorean ban đầu. (Danh mục là từ *Early*

*Greek Philosophy*² của Burnet, 106, ông lấy từ Diels; so *Vorsokratiker*⁵, vol. I, pp. 97 ff.; nhưng xem cả chứng cứ của Aristoxenus ở *op. cit.*, p. 101). Burnet nói về ‘các cảm kị thật thuộc loại hoàn toàn nguyên thủy’. – Không đầu. – Không nhặt lên cái đã bị rơi. – Không sờ gà trống trắng. – Không bẻ gãy bánh mì. – Không bước lên một thanh ngang. – Không cời lửa bằng sắt. – Không ăn cả ổ bánh mì. – Không vật vòng hoa. – Không ngồi lên một cái đầu. – Không dạo chơi trên quốc lộ. – Không để chim nhạn làm tổ trên mái nhà. – Khi nhắc nỗi khỏi lửa, đừng để vết nỗi trên tro, mà khuấy chúng với nhau. – Không nhìn vào gương bên cạnh nguồn sáng. – Khi dậy khỏi bộ trải giường, cuộn chúng lại và làm phẳng đầu thân thể trên chúng.

³⁹ Một sự tương đương lí thú với sự phát triển này là sự phá huỷ chủ nghĩa bộ lạc qua các cuộc xâm chiếm Ba tư. Cách mạng xã hội này đã dẫn, như Meyer chỉ ra (*op. cit.*, vol. III, 167 ff.), đến sự nổi lên của một loạt các tôn giáo tiên tri, tức theo thuật ngữ của chúng ta là lịch sử chủ nghĩa, về số phận, sự thoái hoá, và cứu rỗi linh hồn, giữa chúng là các tôn giáo về ‘dân tộc được chọn’, những người Do Thái (so ch. 1).

Một số tôn giáo này cũng được đặc trưng bởi học thuyết rằng sự tạo ra thế giới vẫn chưa kết thúc, mà vẫn đang tiếp diễn. Điều này phải được so sánh với quan niệm Hy Lạp ban đầu về thế giới như một dinh thự và với sự phá huỷ Heraclitean của quan niệm này, được mô tả ở ch. 2 (xem ct. 1 ở ch. đó). Có thể nhắc đến ở đây rằng ngay cả Anaximander cảm thấy khó chịu về dinh thự. Sự nhấn mạnh của ông đến đặc tính bao la hay vô hạn hay không giới hạn của vật liệu xây dựng có thể là biểu lộ một cảm giác là dinh thự có thể không có khung xác định, rằng nó có thể trong dòng chảy (so ct. tiếp).

Diễn biến của các huyền bí Dionysian và Orphic ở Hy Lạp có lẽ phụ thuộc vào sự mở rộng tôn giáo phương đông (so *Herodotus*, II, 81). Thuyết Pythagoras, như nhiều người biết, có nhiều cái chung với giáo huấn Orphic, đặc biệt về lí thuyết linh hồn (xem cả ct. 44 dưới đây). Song thuyết Pythagoras có vị ‘quý tộc’ rõ ràng, trái với giáo huấn Orphic đại diện cho một dạng kiểu ‘vô sản’ của phong trào này. Meyer (*op. cit.*, III, p. 428, § 246) có lẽ đúng khi mô tả khởi đầu của triết học như một dòng nước ngược duy lí chống lại phong trào thần bí; so thái độ của Heraclitus về các vấn đề này (đoạn 5, 14, 15; và 40, 129, Diels⁵; 124-129; và 16-17, Bywater). Ông ghét các điều thần bí và Pythagoras; nhà Pythagorean Plato coi khinh các điều thần bí. (*Rep.*, 364e, f.; so tuy vậy Phụ lục IV của Adam cho Quyển IX của *Republic*, vol. II, 378 ff., lần xuất bản của ông).

⁴⁰ Về Anaximander (so ct. trên), xem Diels⁵, đoạn 9: ‘Nguồn gốc của các thứ .. là bản chất vô định (hay vô hạn) nào đó; .. từ các thứ mà từ đó các sự vật hiện tồn sinh ra, chúng lại tan rã thành các thứ này, do tất yếu. Vì chúng sám hối với nhau vì sự phạm tội (hay bất công) của chúng, do đó với trật tự thời gian’. Rằng sự tồn tại riêng hiện ra với Anaximander như *sự bất công* là diễn giải của Gomperz (*Greek Thinkers*, Germ. ed., vol. I, p. 46; lưu ý nét giống nhau với lí thuyết về công bằng của Plato); nhưng diễn giải này bị phê phán gay gắt.

⁴¹ Parmenides là người đầu tiên tìm sự cứu rỗi của mình từ căng thẳng bằng diễn giải ước mơ của ông về thế giới bị ngưng như một tiết lộ của thực tại thật, và thế giới thay đổi trong đó ông sống như một giấc mơ. ‘Cái tồn tại thật là vô hình. Nó luôn là cái toàn thể tích hợp, không bao giờ thoát khỏi trật tự của nó; không bao giờ tàn mác, và như thế không cần tái-thống nhất’. (D⁵, đoạn 4). Về Parmenides, so cả ct. 22 ở ch. 3, và văn bản.

⁴² So ct. 9 ở ch. này (và ct. 7 ở ch. 5).

⁴³ So Meyer, *Geschichte des Altertums*, III, 443, và IV, 120 f.

⁴⁴ J. Burnet, ‘The Socratic Doctrine of Soul’, *Proceedings of the British Academy*, VIII (1915/16), 235 ff. Tôi ám náy hơn để nhấn mạnh sự đồng ý một phần này vì tôi

không thể đồng ý với Burnet về hầu hết các lý thuyết khác của ông, đặc biệt các thứ liên quan đến các mối quan hệ của Socrates với Plato; đặc biệt ý kiến của ông rằng trong hai người thì Socrates là phản động hơn về mặt chính trị (*Greek Philosophy*, I, 210) với tôi tỏ ra không thể đứng vững. So ct. 56 ở ch. này.

Về học thuyết Socratic về tâm hồn, tôi tin là Burnet đúng trong khẳng định rằng châm ngôn ‘hãy lo đến linh hồn mi’ là Socratic; vì châm ngôn này bày tỏ mối quan tâm đạo đức của Socrates. Song tôi nghĩ rất ít có khả năng là Socrates giữ bất kể lý thuyết siêu hình học nào về linh hồn. Các lý thuyết của *Phaedo*, *Republic*, v.v., đối với tôi có vẻ rõ ràng là Pythagorean. (Về lý thuyết Orphic-Pythagorean rằng thể xác là vỏ của linh hồn, so Adam, Phụ lục IV cho Quyển IX của *Republic*; xem cả ct. 39 ở ch. này). Và căn cứ vào tuyên bố rõ của Socrates ở *Apology*, 19c, rằng ông ‘chẳng có dính dáng gì với các thứ như vậy’ (tức là với các suy đoán về tự nhiên; xem ct. 56 (5) ở ch. này), tôi rất không đồng ý với ý kiến của Burnet rằng Socrates là một nhà Pythagorean; và cả với ý kiến là ông có bất cứ học thuyết siêu hình học xác định nào về ‘bản chất’ của linh hồn.

Tôi tin rằng châm ngôn của Socrates ‘hãy lo đến linh hồn mi’ là một biểu lộ của chủ nghĩa cá nhân đạo đức (và trí tuệ) của ông. Vài học thuyết của ông đã được chứng thực rất nhiều như lý thuyết cá nhân chủ nghĩa của ông về sự độc lập đạo đức của người có đức hạnh. (Xem chứng cứ được nói đến ở các ct. 25 ở ch. 5 và 36 ở ch. 6). Nhưng điều này có liên quan chặt nhất với ý tưởng biểu lộ trong câu ‘hãy lo đến linh hồn mi’. Trong nhân mạnh về tính độc lập, Socrates muốn nói: Chúng có thể phá hủy thể xác anh, song chúng không thể phá hủy tính toàn vẹn đạo đức của anh. Nếu cái sau là mối lo chính của anh, chúng thực tế không thể gây ra thiệt hại nghiêm trọng nào cho anh.

Dường như Plato, khi quen với lý thuyết siêu hình học Pythagorean về linh hồn, cảm thấy là thái độ đạo đức của Socrates cần một nền tảng siêu hình học, đặc biệt lý thuyết về sống sót. Vì thế ông thay ‘chúng không thể phá hủy tính toàn vẹn đạo đức của anh’ bằng ý tưởng về tính không thể phá hủy được của linh hồn. (So cả các ct. 9 f. ở ch. 7).

Chống lại diễn giải của tôi, cả các nhà siêu hình học lẫn các nhà thực chứng có thể cho là không thể có ý tưởng đạo đức và phi siêu hình học như thế về linh hồn như tôi quy cho Socrates, vì bất cứ cách nói nào về linh hồn đều là siêu hình học. Tôi không nghĩ mình có nhiều hi vọng thuyết phục các nhà siêu hình học Platoníc; song tôi sẽ cố cho các nhà thực chứng (hay duy vật) thấy là họ cũng tin vào một ‘linh hồn’, theo nghĩa rất giống cái mà tôi quy cho Socrates, và hầu hết họ đánh giá ‘linh hồn’ cao hơn thể xác.

Đầu tiên, ngay cả các nhà thực chứng có thể thừa nhận là có thể đưa ra sự phân biệt hoàn toàn kinh nghiệm và ‘có ý nghĩa’, tuy hơi không chính xác, giữa các bệnh ‘thể xác’ và ‘tâm lý’. Thực ra, sự phân biệt này có tầm quan trọng đáng kể cho việc tổ chức các bệnh viện, v.v. (Rất có thể một ngày nào đó có thể được thay bằng cái gì đó chính xác hơn, song đó lại là vấn đề khác). Mà hầu hết chúng ta, ngay cả các nhà thực chứng, sẽ, nếu phải chọn, thích một bệnh nhẹ về thể xác hơn là một bệnh điên nhẹ. Và lại ngay cả các nhà thực chứng có lẽ ưa một bệnh kéo dài và cuối cùng không chữa được về thể xác (miễn là không quá đau, v.v.) hơn một bệnh điên không thể chữa được cũng dài thế, và có lẽ thậm chí hơn một thời kì điên có thể chữa được. Theo cách này, tôi tin, ta có thể nói mà không dùng các thuật ngữ siêu hình học rằng họ lo cho ‘tâm hồn’ họ hơn ‘thể xác’ họ. (So *Phaedo*, 82d: họ ‘lo cho tâm hồn họ và không là nô lệ của thể xác họ’; xem cả *Apology*, 29d-30b). Và cách nói này có thể khá độc lập với bất cứ lý thuyết nào họ có thể có về ‘tâm hồn’; cho dù họ xác nhận, ở phân tích cuối, nó chỉ là một phần của thể xác, và mọi bệnh điên chỉ là bệnh thể xác, thì kết luận của ta vẫn đúng. (Có thể dẫn đến cái gì giống thế này: họ đánh giá đầu óc họ cao hơn các phần khác của thân thể họ).

Bây giờ có thể tiếp tục cân nhắc tương tự về ý tưởng ‘tâm hồn’ cái còn gần hơn với ý niệm Socratic. Nhiều người chúng ta sẵn sàng chịu gian khổ thể xác đáng kể vì các mục đích thuần túy trí tuệ. Ta, thí dụ, sẵn sàng chịu đựng để thúc đẩy hiểu biết khoa học; và cũng để thúc đẩy sự phát triển trí tuệ của riêng chúng ta, tức là để đạt ‘sự sáng suốt’. (Về thuyết duy lý trí của Socrates, so thí dụ *Crito*, 44d/e, và 47b). Có thể nói các thứ tương tự về thúc đẩy các mục đích đạo đức, thí dụ, công lý bình đẳng, hoà bình, v.v. (So *Crito*, 47e/48a, nơi Socrates giải thích ông hiểu ‘tâm hồn’ là phần của ta ‘được cải thiện bởi công bằng và bị suy đồi bởi bất công’). Và nhiều người chúng ta sẽ nói, cùng với Socrates, rằng các thứ này với ta là quan trọng hơn các thứ như sức khoẻ, cho dù ta đều muốn khoẻ mạnh. Và nhiều người thậm chí đồng ý với Socrates rằng khả năng chấp nhận một thái độ như vậy là cái làm cho ta tự hào là người, chứ không là súc vật.

Tôi tin, có thể nói tất cả điều này mà không có dẫn chiếu nào đến một lý thuyết siêu hình học về ‘bản chất của tâm hồn’. Và tôi không thấy lý do vì sao ta phải quy một lý thuyết như vậy cho Socrates đối diện với tuyên bố rõ ràng của ông là ông chẳng dính líu gì đến các suy đoán thuộc loại đó.

⁴⁵ Ở *Gorgias*, mà tôi tin, một phần là Socratic (tuy các yếu tố Pythagorean mà Gomperz đã lưu ý chứng tỏ, tôi tin, rằng chủ yếu là Platonic; so ct. 56 ở ch. này), Plato đặt vào miệng Socrates một tấn công lên ‘các cảng và xưởng tàu và thành quách’ của Athens, và lên đồ cống nạp hay thuế áp lên các Đồng minh của nó. Các công kích này, như chúng có, chắc chắn là của Plato, cái có thể giải thích vì sao chúng nghe rất giống của các đầu sỏ. Song tôi nghĩ rất có thể là Socrates có thể đã đưa ra các nhận xét tương tự, trong sự lo âu của ông để nhấn mạnh các thứ, theo ý ông, có ý nghĩa nhất. Song ông có thể, tôi tin, đã ghé thăm ý tưởng rằng phê phán đạo đức của ông có thể trở thành tuyên truyền đầu sỏ phản bội chống lại xã hội mở, và đặc biệt, chống lại đại diện của nó, Athens. (Về vấn đề trung thành của Socrates, so đặc biệt ct. 53 ở ch. này, và văn bản).

⁴⁶ Các nhân vật điển hình, ở các tác phẩm của Plato, là Callicles và Thrasymachus. Về mặt lịch sử, sự thể hiện giống nhất có lẽ là Theramenes và Crisias; Alcibiades nữa, mà tính nết và việc làm của ông, là rất khó đánh giá.

⁴⁷ Các nhận xét sau mang tính suy đoán cao và không liên quan tới các lý lẽ của tôi.

Tôi coi như có thể là, cơ sở của *Alcibiades I* là sự chuyển đổi riêng của Plato bởi Socrates, tức là ở đối thoại này Plato có thể chọn nhân vật Alcibiades để che giấu chính mình. Có thể đã có sự khích lệ mạnh đối với ông để kể chuyện về sự chuyển đổi của ông; vì Socrates, khi bị kết tội chịu trách nhiệm về các hành động xấu của Alcibiades, Crisias, và Charmides (xem dưới đây), đã dẫn chiếu, trong lời cãi của ông trước toà, đến Plato như một tấm gương sống, và như một nhân chứng, về ảnh hưởng giáo dục thật sự của ông. Có vẻ không phải không chắc là Plato với sự thôi thúc của ông đến lời chứng văn học cảm thấy là ông phải kể chuyện về quan hệ của Socrates với bản thân ông, một chuyện mà ông không thể kể trước toà (so Taylor, *Socrates*, ct. 1 cho p. 105). Bằng dùng tên Alcibiades và hoàn cảnh đặc biệt quanh ông (thí dụ các mơ ước chính trị của ông rất có thể giống với các ước mơ của Plato trước chuyển đổi) ông có thể đạt mục đích biện giải của ông (so văn bản cho các ct. 49-50) chứng tỏ ảnh hưởng đạo đức của Socrates nói chung, và đặc biệt lên Alcibiades, là rất khác cái mà những kẻ khởi tố ông coi là. Tôi nghĩ không phải không chắc *Charmides* cũng, chủ yếu, là một chân dung tự họa. (Không phải không lý thú để lưu ý là bản thân Plato đã trải qua các chuyển đổi tương tự, song ở chừng mực ta có thể đánh giá, theo một cách khác; không mấy bởi sự quyền rũ đạo đức cá nhân trực tiếp, mà đúng hơn bởi một giáo huấn chế định của toán học Pythagorean, như một điều kiện tiên quyết cho trực giác biện chứng về Ý niệm cái

Tốt. So câu chuyện về sự chuyển đổi được thử của ông đối với Dionysius trẻ). Về *Alcibiades I* và các vấn đề liên quan, xem *Plato* của Grote, I, đặc biệt các pp. 351-355.

⁴⁸ So Meyer, *Geschichte des Altertums*, V, 38 (và *Hellenica* của Xenophon, II, 4, 22). Ở cùng tập, ở các pp. 19-23 và 36-44 (xem đặc biệt p. 36) có thể thấy tất cả bằng chứng cần thiết cho biện minh diễn giải đưa ra ở văn bản. *Cambridge Ancient History* (1927, vol. V; so đặc biệt pp. 369 ff.) cho một diễn giải rất giống về các sự kiện.

Có thể nói thêm là số các công dân đầy đủ bị Ba mươi Bạo chúa giết trong tám tháng không bỏ có lẽ đến gần 1.500, ở chừng mực chúng ta biết, con số này không mấy ít hơn một phần mười (có lẽ khoảng 8 phần trăm) của số công dân đầy đủ còn lại sau chiến tranh, hay 1 phần trăm một tháng- một thành tích thậm chí ngày nay khó bị vượt qua.

Taylor viết về Ba mươi bạo chúa (*Socrates*, Short Biographies, 1937, p. 100, ct. 1): ‘Thật đúng để nhớ rằng những người này có lẽ “đã mất bình tĩnh” dưới sự căm dỗ do tình thế của họ bày ra. Cristias trước kia được biết đến như một người có văn hoá rộng mà các thiên hướng chính trị của ông dứt khoát là dân chủ’. Tôi tin rằng nỗ lực này để tối thiểu hoá trách nhiệm của chính phủ bù nhìn, và đặc biệt của người cậu yêu dấu của Plato, phải sai. Chúng ta biết đủ rõ cái đề nghị về các tình cảm dân chủ ngăn ngừa do các quý tộc trẻ bày tỏ trong những ngày đó ở các dịp thích hợp. Ngoài ra, cha của Cristias (so Meyer, vol. IV, p. 579, và *Lys.*, 12, 43, và 12, 66), và có lẽ bản thân Cristias, đã thuộc về tập đoàn Bốn Trăm đầu sỏ; và các tác phẩm vẫn còn của Cristias cho thấy các thiên hướng phản bội ủng hộ Spartan cũng như cách nhìn đầu sỏ của ông (so, thí dụ Diels⁵, 45) và chủ nghĩa hư vô thẳng thừng của ông (so ct. 17 ở ch. 8) và tham vọng của ông (so Diels⁵, 15; so cả *Memorabilia* của Xenophon, I, 2, 24; và *Hellenica* của ông, II, 3, 36 và 47). Song điểm quyết định là ông đơn giản thử cho ấn tượng nhất quán đối với chương trình của ‘Đầu sỏ Cũ’, tác giả của *Constitution of Athens* giả-Xenophonic (so ct. 36 ở ch. này): để xoá bỏ nền dân chủ; và đưa ra một nỗ lực kiên quyết làm vậy với sự giúp đỡ của Sparta, nếu Athens bị đánh bại. Mức độ bạo lực được dùng là kết quả logic của tình thế. Nó không ngụ ý là Cristias mất bình tĩnh; đúng hơn, ông biết rất kỹ về các khó khăn, tức là về sức mạnh kháng cự vẫn kinh khủng của những người dân chủ.

Meyer, mà sự đồng cảm lớn của ông cho Dionysius I chứng minh rằng ít nhất ông không có định kiến *chống lại* các bạo chúa, nói về Cristias (*op. cit.*, V, p. 17), sau một phác hoạ về sự nghiệp chính trị cơ hội đến kinh ngạc của ông, rằng ‘ông vô lương tâm hết như Lysander’, người Spartan-kẻ xâm chiếm, và vì thế là người đứng đầu phù hợp của chính phủ bù nhìn của Lysander.

Dường như đối với tôi có sự giống nhau nổi bật giữa các đặc tính của Cristias, người lính, nhà duy mỹ, thi sĩ, và bạn đa nghi của Socrates, và của Frederick II của Phổ, được gọi là ‘Đại đế’, người cũng là một người lính, một nhà duy mỹ, một thi sĩ, và học trò đa nghi của Voltaire, cũng như một trong các bạo chúa tồi tệ nhất và các kẻ áp bức tàn nhẫn nhất trong lịch sử cận đại. (Về Frederick, so W. Hegemann, *Entlarvte Geschichte*, 1934; xem đặc biệt p. 90 về thái độ của ông với tôn giáo, gợi nhớ thái độ của Cristias).

⁴⁹ Điểm này được giải thích rất hay bởi Taylor, *Socrates*, Short Biographies, 1937, p. 103, ở đây ông theo ct. của Burnet cho *Euthyphro* của Plato, 4c, 4. - Chỉ có một điểm tôi cảm thấy có ý trệch đi, tuy chỉ một chút xíu, khỏi luận bàn xuất sắc của Taylor (*op. cit.*, 103, 120) về phiên toà xử Socrates là sự diễn giải về các xu hướng của lời buộc tội, đặc biệt của lời buộc tội về đưa ‘các tập quán tôn giáo mới’ vào (*op. cit.*, 109 và 111 f.).

⁵⁰ Chúng có thể chứng tỏ điều này có thể thấy ở *Socrates* của Taylor, 113-115; so đặc biệt 115, ct. 1, nơi *Aeschines*, I, 173, được trích dẫn: ‘Các ông đem giết Socrates vì đã thấy ông dạy Cristias’.

⁵¹ Chính sách của Ba mươi bạo chúa là kéo càng nhiều người vào các hành động khủng bố của họ càng tốt; so các nhận xét xuất sắc của Taylor ở *Socrates*, 101 f. (đặc biệt ct. 3 cho p. 101). Về Chaerephon, xem ct. 56, (5) e₆, ở ch. này.

⁵² Như Crossman và các người khác tin; so Crossman, *Plato To-Day*, 91/92. Về điểm này tôi đồng ý với Taylor, *Socrates*, 116; xem cả các ct. 1 và 2 của ông cho trang đó.

Rằng kế hoạch truy tố không phải để biến Socrates thành một kẻ tử vì đạo; rằng việc xét xử đã có thể tránh được, hay được giải quyết khác đi, giả như Socrates đã sẵn sàng thoả hiệp, tức là rời khỏi Athens, hay thậm chí hứa sẽ im lặng, tất cả các điều này dường như khá rõ căn cứ vào các ám chỉ của Plato (hay Socrates) ở *Apology* cũng như ở *Crito*. (So *Crito*, 45e và đặc biệt 52b/c, nơi Socrates nói rằng ông có thể được phép di cư giả như ông đã tỏ ý muốn làm vậy ở phiên tòa).

⁵³ So đặc biệt *Crito*, 53b/c, nơi Socrates giải thích rằng, giả như nếu ông chấp nhận cơ hội chạy trốn, ông sẽ xác nhận các thẩm phán của ông về niềm tin của họ; vì ông người làm hư luật pháp chắc cũng làm hư hỏng thanh niên.

Apology và *Crito* có lẽ được viết không lâu sau cái chết của Socrates. *Crito* (có lẽ sớm hơn *Apology*) có lẽ được viết theo yêu cầu của Socrates rằng các động cơ của ông về từ chối chạy trốn phải để mọi người biết. Quả thực, một mong muốn như vậy có thể là sự cảm hứng đầu tiên của các đối thoại Socratic. T. Gomperz (*Greek Thinkers*, V, 11, 1, Germ. ed., II, 358) tin là *Crito* là tác phẩm muộn hơn và giải thích xu hướng của nó bằng giả sử rằng chính Plato là người lo lắng nhấn mạnh lòng trung thành của ông. Gomperz viết ‘chúng ta không biết tình thế trực tiếp nhờ đó mà có đối thoại nhỏ này; nhưng khó để cưỡng lại ấn tượng rằng ở đây Plato là người quan tâm nhất đến bảo vệ bản thân ông và nhóm của ông chống lại sự bị nghi ngờ về nuôi dưỡng các quan điểm phản động’. Mặc dù gợi ý của Gomperz có thể dễ khớp vào diễn giải chung của tôi về quan điểm của Plato, tôi cảm thấy rằng *Crito* chắc là bảo vệ của Socrates nhiều hơn là của Plato. Song tôi đồng ý với Gomperz về xu hướng của nó. Socrates chắc chắn có mối quan tâm lớn nhất về tự bảo vệ mình chống lại một sự nghi ngờ có thể làm nguy hại đến sự nghiệp cả đời của ông. – Về diễn giải nội dung của *Crito* này, tôi lại đồng ý hoàn toàn với Taylor (*Socrates*, 124 f.). Song lòng trung thành của *Crito* và sự trái ngược với sự không trung thành hiển nhiên của *Republic* đứng về phía Sparta khá công khai chống lại Athens dường như bác bỏ quan điểm của Burnet và Taylor cho rằng *Republic* là Socratic, và Socrates phản đối dân chủ mạnh hơn Plato. (So ct. 56 ở ch. này).

Về sự xác nhận của Socrates về lòng trung thành của ông với dân chủ, so đặc biệt các đoạn sau của *Crito*: 51d/e, nơi đặc tính dân chủ của luật được nhấn mạnh, tức là khả năng công dân có thể thay đổi luật, bằng lí lẽ duy lí mà không có bạo lực (như Socrates diễn đạt, ông có thể cổ thuyết phục luật); 52b, f., nơi Socrates khẳng định rằng ông không có bất hoà với hiến pháp Athenian; 53c/d, nơi ông mô tả không chỉ đức hạnh và công lí mà đặc biệt các định chế và các luật (của Athens) như các thứ tốt nhất giữa con người; 54c, nơi ông nói rằng ông có thể là nạn nhân của một số người, nhưng khẳng định rằng ông không là nạn nhân của luật.

Căn cứ vào tất cả các đoạn này (và đặc biệt *Apology*, 32c; so ct. 8 ở ch. 7), tôi tin, chúng ta phải trừ hao một đoạn nhìn rất khác, cụ thể là 52e, nơi Socrates bằng ngụ ý ca ngợi hiến pháp của Sparta và Crete. Đặc biệt xét 52b/c, nơi Socrates nói rằng ông không tò mò để biết các quốc gia khác *hay luật của họ*, ta có thể bị cám dỗ để gợi ý rằng nhận xét về Sparta và Crete ở 52e là một sự tự ý thêm từ vào đoạn văn, do ai đó đưa vào người cố gắng để hoà giải *Crito* với các tác phẩm muộn hơn, đặc biệt với *Republic*. Dù có như thế hay dù đoạn là một đoạn Platonic thêm vào hay không, có vẻ cực kì không

chắc nó là Socratic. Ta chỉ cần nhớ đến mối lo của Socrates đừng làm bất cứ gì có thể được diễn giải như ủng hộ Sparta, một mối lo mà ta biết về nó từ *Anabasis*, III, 1, 5 của Xenophon. Chúng ta đọc thấy ở đó ‘Socrates sợ rằng ông’ (tức bạn ông, Xenophon trẻ - một con cừu đen trẻ) ‘có thể bị đổ lỗi là không trung thành; vì Cyrus được biết là đã giúp những người Spartan trong chiến tranh chống Athens’. (Đoạn này chắc chắn ít đáng ngờ hơn nhiều so với *Memorabilia*; không có ảnh hưởng nào của Plato ở đây, và Xenophon thực sự kết tội mình, bằng ngụ ý, về việc đã coi quá nhẹ nghĩa vụ của ông với đất nước, và đáng bị trục xuất, được nói đến ở *op. cit.*, V, 3, 7, và VII, 7, 57).

⁵⁴ *Apology*, 30e/31a.

⁵⁵ Các Platonist, tất nhiên, đều đồng ý với Taylor người nói ở câu cuối cùng của *Socrates* của ông: ‘Socrates chỉ có một “người nổi nghiệp” – Plato’. Chỉ Grote có vẻ đôi khi có quan điểm giống các quan điểm được nêu trong văn bản; cái ông nói, thí dụ, ở đoạn được trích ở đây trong ct. 21 ở ch. 7 (xem cả ct. 15 ở ch. 8) có thể được diễn giải chỉ ít như một biểu lộ sự nghi ngờ liệu Plato đã không phản bội Socrates hay không. Grote làm rất rõ là *Republic* (không chỉ *Laws*) có thể cung cấp cơ sở lí thuyết cho việc kết tội Socrates của *Apology*, và rằng Socrates này chẳng bao giờ được khoan dung ở nhà nước tốt nhất của Plato. Và thậm chí ông chỉ ra là lí thuyết của Plato phù hợp với sự đối xử thực tiễn được Ba mươi bạo chúa đưa ra đối với Socrates. (Một thí dụ chứng tỏ rằng sự xuyên tạc giáo huấn của thầy bởi học trò là chuyện có thể thành công, ngay dù là thầy vẫn còn sống, nổi tiếng, và công khai phản đối, có thể thấy ở ct. 58 ở ch. 12).

Về các nhận xét về *Laws*, nêu ra muộn hơn ở đoạn văn này, xem đặc biệt các đoạn từ *Laws* được nói đến ở các ct. 19-23 ở ch. 8. Ngay cả Taylor, mà ý kiến của ông về các vấn đề này là ngược hoàn toàn với ý kiến được trình bày ở đây (xem cả ct. tiếp), cũng thú nhận: ‘Người đầu tiên đề xuất để coi các ý kiến sai về thần học là một sự vi phạm chống nhà nước, là bản thân Plato, ở Cuốn mười của *Laws*’. (Taylor, *op. cit.*, 108, ct. 1).

Trong văn bản, tôi tương phản đặc biệt *Apology* và *Crito* của Plato với *Laws* của ông. Lí do cho lựa chọn này là gần như mọi người, ngay cả Burnet và Taylor (xem ct. tiếp), thống nhất rằng *Apology* và *Crito* trình bày học thuyết *Socratic*, và rằng *Laws* có thể được mô tả như *Platonic*. Vì thế đối với tôi có vẻ rất khó để hiểu làm sao Burnet và Taylor lại có thể bảo vệ ý kiến của họ rằng thái độ của Socrates đối với dân chủ là thù địch hơn của Plato. (Ý kiến này được diễn đạt ở *Greek Philosophy* của Burnet, I, 209 f., và ở *Socrates* của Taylor, 150 f., và 170 f.). Tôi không thấy nỗ lực nào để bảo vệ cách nhìn này về Socrates, người đã chiến đấu vì tự do (so đặc biệt ct. 53 ở ch. này) và đã chết vì nó, và về Plato, người đã viết *Laws*.

Burnet và Taylor giữ quan điểm lạ lùng này vì họ đã bám theo ý kiến là *Republic* là *Socratic* và không phải là *Platonic*; và vì có thể nói rằng *Republic* là ít phản dân chủ hơn *Statesman* và *Laws* *Platonic* một chút. Song sự khác biệt giữa *Republic* và *Statesman* cũng như *Laws* quả thực là rất nhỏ, đặc biệt nếu xem xét không chỉ các cuốn đầu của *Laws* mà cả cuốn cuối; thực ra, sự thống nhất về học thuyết là khá gần hơn ta có thể mong đợi ở hai quyển tách rời nhau ít nhất một thập niên, và có lẽ ba thập niên hay hơn, và hầu hết sự khác nhau là về tính khí và phong cách (xem ct. 6 ở ch. 4, và nhiều chỗ khác ở quyển sách này nơi sự giống nhau, nếu không là sự đồng nhất, giữa các học thuyết của *Laws* và *Republic* được chỉ ra). Không có một chút khó khăn nội tại nào để cho rằng cả *Republic* và *Laws* là *Platonic*; song sự thú nhận riêng của Burnet và Taylor là, lí thuyết của họ dẫn đến kết luận rằng Socrates không chỉ là một kẻ thù của dân chủ mà thậm chí một kẻ thù lớn hơn Plato, cho thấy điều khó khăn nếu không phải điều phi

lí của cách nhìn của họ rằng không chỉ *Apology* và *Crito* là Socratic mà *Republic* cũng vậy. Về tất cả các vấn đề này, xem cả ct. tiếp, và *Phụ lục*, III, B(2), dưới đây.

⁵⁶ Tôi hầu như không cần nói rằng câu này là một nỗ lực để tổng kết diễn giải của tôi về vai trò lịch sử của lí thuyết về công lí của Plato (về thất bại đạo đức của Ba mươi bạo chúa, so *Hellenica* của Xenophon, II, 4, 40-42); và đặc biệt của các học thuyết chính trị chủ yếu của *Republic*; một diễn giải thử giải thích các mâu thuẫn giữa các đối thoại ban đầu, đặc biệt *Gorgias*, và *Republic*, nảy sinh từ sự khác biệt căn bản giữa quan điểm của Socrates và quan điểm của Plato muộn hơn. Tầm quan trọng cốt yếu của vấn đề thường được gọi là *Vấn đề Socratic* có thể biện minh ở đây cho tôi đi vào một tranh luận dài dòng và một phần về phương pháp luận.

(1) Lời giải cũ hơn của Vấn đề Socratic giả sử rằng một nhóm của các đối thoại Platonic, đặc biệt *Apology* và *Crito*, là Socratic (tức là, về mặt lịch sử chủ yếu là đúng, và có ý định là như vậy) còn đa số đối thoại là Platonic, bao gồm cả nhiều đối thoại trong đó Socrates là người phát ngôn chính, thí dụ như *Phaedo* và *Republic*. Các bậc lão luyện già hơn biện minh cho quan điểm này thường bằng dẫn chiếu đến một ‘nhân chứng độc lập’, Xenophon, và bằng chỉ ra sự giống nhau giữa Socrates Xenophonic và Socrates của nhóm các đối thoại ‘Socratic’, và những khác biệt giữa ‘Socrates’ Xenophonic và ‘Socrates’ của nhóm các đối thoại Platonic. Lí thuyết siêu hình học về các Hình thức hay Ý niệm, đặc biệt hơn, thường được coi là Platonic.

(2) Chống lại quan điểm này, J. Burnet, được A. E. Taylor ủng hộ, đã mở một cuộc tấn công. Burnet lên án lí lẽ trên đó ‘lời giải cũ hơn’ (như tôi gọi nó) là vòng vo và không thuyết phục. Không vững, ông cho là, để chọn một nhóm các đối thoại chỉ bởi vì lí thuyết về các Hình thức là ít nổi bật trong chúng, để gọi chúng là Socratic, và sau đó nói rằng lí thuyết về các Hình thức không phải là sáng chế của Socrates mà của Plato. Và không vững để cho rằng Xenophon là một nhân chứng độc lập vì chúng ta không có bất cứ lí do nào để tin vào sự độc lập của ông, và có lí do tốt để tin rằng ông phải biết một loạt đối thoại của Plato khi ông bắt đầu viết *Memorabilia*. Burnet đòi hỏi rằng chúng ta phải tiến hành từ giả thiết rằng *Plato thực sự muốn nói cái ông đã nói*, và rằng, khi ông khiến Socrates phát biểu học thuyết nào đó, ông tin, và muốn các bạn đọc tin, rằng học thuyết này là đặc trưng của giáo huấn của Socrates.

(3) Mặc dù các quan điểm của Burnet về Vấn đề Socratic tỏ ra đối với tôi là không thể đứng vững được, chúng cực kì có giá trị và kích thích. Một lí thuyết táo bạo thuộc loại này, cho dù sai, luôn có nghĩa là sự tiến tới; và các sách của Burnet đầy các quan điểm táo bạo và cực kì độc đáo về chủ đề của ông. Điều này cần được đánh giá cao hơn vì một chủ đề lịch sử luôn có xu hướng trở nên cũ rích. Nhưng mặc dù tôi cảm phục Burnet vì các lí thuyết xuất sắc và táo bạo của ông, và mặc dù tôi đánh giá cao tác động có lợi của chúng, xét đến bằng chứng sẵn có cho tôi, tôi không có khả năng thuyết phục mình rằng các lí thuyết này có thể đứng vững. Trong nhiệt tình vô giá của ông, tôi tin, Burnet đã không luôn luôn đủ phê phán đối với các ý tưởng của riêng ông. Đây là lí do vì sao những người khác đã thấy cần phê phán các ý tưởng này.

Về Vấn đề Socratic, tôi tin cùng nhiều người khác rằng cách nhìn mà tôi mô tả là ‘lời giải cũ hơn’ về cơ bản là đúng. Quan điểm này vừa qua đã được bảo vệ tốt, chống lại Burnet và Taylor, đặc biệt bởi G. C. Field (*Plato and His Contemporaries*, 1930) và A. K. Rogers (*The Socratic Problem*, 1933); và nhiều học giả khác có vẻ tán thành nó. Bất chấp sự thực rằng các lí lẽ được kiến nghị đến nay đối với tôi tỏ ra thuyết phục, có thể cho phép tôi được bổ sung cho chúng, sử dụng một số kết quả của cuốn sách này. Nhưng trước khi phê phán Burnet, tôi có thể nói rằng chính nhờ Burnet mà ta có sự nhìn

thầu của chúng ta vào nguyên lí sau về phương pháp. *Chúng có của Plato là chúng có loại một duy nhất sẵn có cho chúng ta*; tất cả bằng chứng khác là thứ cấp. (Burnet đã áp dụng nguyên lí này cho Xenophon; nhưng ta cũng phải áp dụng nó cho Aristophanes, mà chứng có của ông đã bị bản thân Socrates từ chối, ở *Apology*; xem (5), dưới đây).

(4) Burnet giải thích rằng chính phương pháp của ông là đi giả thiết ‘rằng Plato thực sự có ý nói cái ông đã nói’. Theo nguyên lí phương pháp luận này, Socrates của Plato phải có ý nói là *chân dung của Socrates lịch sử*. (So *Greek Philosophy*, I, 128, 212 f., và ct. về p. 349/50; so *Socrates* của Taylor, 14 f., 32 f., 153). Tôi thừa nhận nguyên lí phương pháp luận của Burnet là điểm xuất phát hợp lí. Song tôi sẽ cố chứng tỏ, ở (5), rằng các sự thực như vốn có sẽ mau chóng buộc *mọi người*, kể cả Burnet và Taylor, từ bỏ nó. Họ cũng buộc phải, như tất cả những người khác, *diễn giải* cái Plato nói. Nhưng trong khi những người ý thức được về sự thực này, và vì thế cẩn thận và phê phán trong các diễn giải của họ, không thể tránh khỏi là những người cứ bám vào niềm tin rằng họ không diễn giải Plato mà đơn giản chấp nhận cái ông nói làm cho là bất khả đối với bản thân họ để thẩm tra các diễn giải của họ một cách phê phán.

(5) Các sự thực làm cho phương pháp của Burnet không áp dụng được và buộc ông và tất cả những người khác diễn giải cái Plato nói, tất nhiên, là các mâu thuẫn trong chân dung được cho là của Socrates do Plato vẽ. Cho dù ta chấp nhận nguyên lí là không có bằng cứ nào tốt hơn của Plato, các mâu thuẫn nội tại ở các tác phẩm của ông buộc ta không phải hiểu ông theo lời ông, và từ bỏ giả thiết rằng ông ‘thực sự muốn nói cái ông đã nói’. Nếu một nhân chứng kéo mình vào các mâu thuẫn, thì ta không thể chấp nhận lời khai của anh ta mà không diễn giải nó, dẫn cho anh ta có là nhân chứng tốt nhất có thể kiếm được. Đầu tiên tôi chỉ đưa ra ba thí dụ về các mâu thuẫn nội tại như vậy.

(a) Socrates của *Apology* lặp lại rất ấn tượng ba lần (18b-c; 19c-d; 23d) rằng ông không quan tâm đến triết học tự nhiên (và vì thế không là một Pythagorean): ‘Tôi không biết gì, không nhiều cũng chẳng ít, về các thứ như vậy’, ông nói (19c); ‘Tôi, người Athens, chẳng liên quan gì đến các thứ như vậy’ (tức là đến các suy đoán về tự nhiên). Socrates khẳng định rằng nhiều người hiện diện ở phiên tòa có thể làm chứng cho sự thật của tuyên bố này; họ đã nghe ông nói, nhưng chẳng ai từng nghe ông nói ít lời hay nhiều lời về các vấn đề triết học tự nhiên. (*Ap.*, 19, c-d). Mặt khác, ta có (a’) *Phaedo* (so đặc biệt 108d, f., với các đoạn của *Apology* được nói tới) và *Republic*. Trong các đối thoại này, Socrates tỏ ra là một triết gia Pythagorean về ‘tự nhiên’; nhiều đến mức cả Burnet và Taylor có thể nói rằng ông thực ra là một thành viên lãnh đạo của trường phái tư duy Pythagorean. (So Aristotle, người nói về các Pythagorean ‘các thảo luận của họ .. tất cả đều về tự nhiên’; xem *Metaphysics*, cuối của 989b).

Mà tôi cho là (a) và (a’) mâu thuẫn hoàn toàn với nhau; và tình hình còn bị làm cho tồi hơn bởi sự thực là niên đại đầy kịch tính của *Republic* sớm hơn của *Phaedo* và muộn hơn niên đại của *Apology*. Điều này làm cho không thể hoà giải (a) với (a’) bằng giả thiết là Socrates hoặc đã bỏ thuyết Pythagoras ở các năm cuối đời ông, giữa *Republic* và *Apology*, hoặc rằng ông đã chuyển sang thuyết Pythagoras và tháng cuối của đời ông.

Tôi không giả bộ là không có cách nào để loại bỏ mâu thuẫn này bằng giả thiết hay *diễn giải* nào đó. Burnet và Taylor có thể có các lí do, thậm chí có lẽ các lí do tốt, để tin *Phaedo* và *Republic* hơn *Apology*. (Song họ phải nhận ra rằng, giả thiết sự đúng đắn của chân dung của Plato, bất cứ nghi ngờ nào về tính trung thực của Socrates trong *Apology* biến ông thành một người nói dối vì mục đích thoát thân). Các vấn đề như vậy, tuy nhiên, hiện thời không liên quan đến tôi. Đúng hơn điểm thiết yếu của tôi là bằng cách

chấp nhận chứng cứ (*a'*) chống lại (*a*), Burnet và Taylor buộc phải bỏ giả thiết phương pháp luận cơ bản của họ 'rằng Plato thực sự muốn nói cái ông đã nói'; họ phải diễn giải.

Nhưng các diễn giải làm cho những người không biết phải là thiếu phê phán; điều này có thể được minh họa bằng chứng cứ của Aristophanes do Burnet và Taylor sử dụng. Họ cho rằng các lời chế nhạo của Aristophanes sẽ vô nghĩa nếu Socrates không phải là một triết gia tự nhiên. Nhưng lại tình cờ là Socrates (tôi luôn cho, với Burnet và Taylor, rằng *Apology* là lịch sử) đã thấy trước chính lí lẽ này. Trong lời biện bạch của ông, ông cảnh báo các thẩm phán chống lại chính xác diễn giải này của Aristophanes, khẳng định một cách tha thiết nhất (*Ap.*, 19c, ff.; xem cả 20c-e) rằng ông không liên quan ít hay nhiều đến triết học tự nhiên, mà đơn giản là không hề. Socrates cảm thấy cứ như ông chiến đấu với các cái bóng về vấn đề này, chống lại các cái bóng của quá khứ (*Ap.*, 18d-e); nhưng bây giờ ta có thể nói rằng ông cũng đã chiến đấu với các cái bóng của tương lai. Vì khi ông thách các đồng bào mình – những người tin Aristophanes và dám gọi Socrates là kẻ nói láo- hãy tiến lên phía trước – *không một ai tiến lên*. Nó xảy ra 2.300 năm trước khi một số Platonist quyết định trả lời thách thức này.

Có thể nhắc đến, ở mỗi quan hệ này, rằng Aristophanes, một người chống-dân chủ ôn hoà, tấn công Socrates như một 'sophist', và hầu hết các sophist là các nhà dân chủ.

(b) Trong *Apology* (40c, ff.) Socrates lấy một thái độ bất khả tri đối với vấn đề sống sót; (b') *Phaedo* chủ yếu bao gồm các chứng minh chi tiết về tính bất tử của linh hồn. Khó khăn này được Burnet thảo luận (trong *Phaedo* lần xuất bản của ông, 1911, p. xlviii ff.), theo cách không hề thuyết phục được tôi chút nào. (So các ct. 9 ở ch. 7, và 44 ở ch. này). Nhưng dù ông đúng hay không, thảo luận của riêng ông chứng minh rằng ông buộc phải từ bỏ nguyên lí phương pháp luận của ông và phải *diễn giải* cái Plato nói.

(c) Socrates của *Apology* cho là sự sáng suốt ngay cả của người sáng suốt nhất cốt ở sự hiểu rõ ông ta biết ít ra sao, và, do đó, châm ngôn Delphian 'biết mình' phải được diễn giải như 'biết các hạn chế của mình'; và ông ngụ ý rằng các nhà cai trị, hơn bất kể ai khác, phải biết các hạn chế của họ. Các quan điểm tương tự có thể thấy ở các đối thoại ban đầu khác. Song người phát ngôn chính của *Statesman* và *Laws* đề xuất thuyết rằng kẻ hùng mạnh phải là sáng suốt; và với sự sáng suốt họ không còn hiểu là nhận biết về các hạn chế của mình, mà đúng hơn là sự khai tâm vào các điều bí ẩn sâu hơn của triết học biện chứng - trực giác về thế giới các Hình thức hay Ý niệm, hay sự đào tạo về Khoa học Vương giả của chính trị học. Cùng học thuyết được đề xuất, ở *Philebus*, thậm chí như phần của một thảo luận về châm ngôn Delphian. (So ct. 26 ở ch. 7).

(d) Ngoài ba mâu thuẫn rành rành này, tôi có thể nói thêm hai mâu thuẫn dễ bị những người không tin tính xác thực của *Seventh Letter* bỏ qua, song đối với tôi chúng có vẻ là tai họa cho Burnet người cho *Seventh Letter* là đích thực. Cách nhìn của Burnet (không thể đứng vững cho dù ta bỏ qua bức thư này; so ct. 26 (5) ở ch. 3 về toàn bộ vấn đề) rằng Socrates *chứ không phải* Plato nắm được lí thuyết về các Hình thức, là mâu thuẫn ở 342a, ff., của bức thư bày; và cách nhìn của ông rằng *Republic*, đặc biệt hơn, là Socratic, ở 326a (so ct. 14 ở ch. 7). Tất nhiên, tất cả các khó khăn này có thể được loại bỏ, nhưng chỉ bằng diễn giải.

(e) Có một loạt các mâu thuẫn tương tự tuy đồng thời tế nhị hơn và quan trọng hơn đã được thảo luận với một số chi tiết ở các chương trước, đặc biệt ở các ch. 6, 7, và 8. Tôi có thể tóm tắt các mâu thuẫn quan trọng nhất trong số này.

(e₁) Thái độ với con người, đặc biệt với thanh niên, thay đổi ở chân dung của Plato theo cách không thể là diễn biến của Socrates. Socrates chết vì quyền trò chuyện tự do với thanh niên, các người mà ông quý mến. Song ở *Republic*, ta thấy ông lấy một thái

độ hạ cổ và ngờ vực giống thái độ bức tức của Kẻ Lạ Athenian (phải thừa nhận là bản thân Plato) ở *Laws* và sự ngờ vực chung của loài người được biểu lộ rất thường xuyên ở tác phẩm này. (So văn bản cho các ct. 17-18 ở ch. 4; 18-21 ở ch. 7; và 57-57 ở ch. 8).

(e₂) Cũng có thể nói thể về thái độ của Socrates đối với sự thật và tự do ngôn luận. Ông chết vì nó. Song ở *Republic*, ‘Socrates’ chủ trương nói dối; ở *Statesman* được thừa nhận là Platonian, nói dối được đưa ra như sự thật, và ở *Laws*, tư duy tự do bị đàn áp bởi sự thiết lập Toà dị giáo. (So cùng các chỗ như trước, và hơn nữa các ct. 1-23 và 40-41 ở ch. 8; và ct. 55 ở ch. này).

(e₃) Socrates của *Apology* và vài đối thoại khác là giản dị về trí tuệ; ở *Phaedo*, ông biến thành người đảm bảo sự thật của các suy đoán siêu hình học của ông. Ở *Republic*, ông là một người giáo điều, chấp nhận một thái độ không xa chủ nghĩa độc đoán hoá đá của *Statesman* và của *Laws*. (So văn bản cho các ct. 8-14 và 26 ở ch. 8; và (c) ở ct. này).

(e₄) Socrates của *Apology* là một người cá nhân chủ nghĩa; ông tin vào sự độc lập của cá nhân con người. Trong *Gorgias*, ông vẫn là cá nhân chủ nghĩa. Trong *Republic*, ông là một nhà tập thể chủ nghĩa cấp tiến, rất giống lập trường của Plato ở *Laws*. (So các ct. 25 và 35 ở ch. 5; văn bản cho các ct. 26, 32, 36 và 48-54 ở ch. 6 và ct. 45 ở ch. này).

(e₅) Lại có thể nói tương tự về chủ nghĩa bình đẳng của Socrates. Ở *Meno*, ông thừa nhận nô lệ có khả năng hiểu biết chung của mọi người, và có thể dạy nó ngay cả toán học thuần túy; ở *Gorgias*, ông bảo vệ lí thuyết bình đẳng về công lí. Song ở *Republic*, ông khinh miệt người lao động và nô lệ và cũng phản đối chủ nghĩa bình đẳng nhiều như Plato trong *Timaeus* và *Laws*. (So các đoạn được nhắc tới ở (e₄); ngoài ra, các ct. 18 và 29 ở ch. 4; ct. 10 ở ch. 7, và ct. 50 (3) ở ch. 8, nơi *Timaeus*, 51e được trích dẫn).

(e₆) Socrates của *Apology* và *Crito* trung thành với nền dân chủ Athenian. Ở *Meno* và *Gorgias* (so ct. 45 ở ch. này) có các gợi ý về sự chỉ trích thù địch; ở *Republic* (và tôi tin, ở *Menexenus*), ông là một kẻ thù công khai của dân chủ; và tuy Plato diễn đạt mình thận trọng hơn ở *Statesman* và ở đầu của *Laws*, các xu hướng chính trị ở phần sau của *Laws* phải thú nhận (so văn bản cho ct. 32 ở ch. 6) là đồng nhất với xu hướng của ‘Socrates’ của *Republic*. (So các ct. 53 và 55 ở ch. này và các ct. 7 và 14-18 ở ch. 4).

Điểm sau cùng có thể được những cái sau đây hỗ trợ thêm. Có vẻ là Socrates, ở *Apology*, không chỉ trung thành với nền dân chủ Athenian, mà ông lôi cuốn trực tiếp đến đảng dân chủ bằng chỉ ra rằng Chaerephon, một trong các học trò hăng hái nhất của ông, thuộc về đội ngũ của họ. Chaerephon đóng một phần quyết định trong *Apology*, vì bằng tới gần Nhà Tiên tri, ông là công cụ trong sự nhận ra của Socrates về sứ mệnh của mình trong cuộc sống, và vì thế cuối cùng trong sự khước từ thoả hiệp với Demos của Socrates. Socrates giới thiệu nhân vật quan trọng này bằng nhấn mạnh sự thực rằng Chaerephon không chỉ là bạn ông, mà cũng là bạn của nhân dân, người mà sự lưu đầy được ông chia sẻ, và cùng ông trở về (có lẽ, ông đã tham gia vào đấu tranh chống Ba mươi bạo chúa); tức là, Socrates chọn một người dân chủ nhiệt thành như nhân chứng chính cho sự biện hộ của ông. (Có chứng cứ độc lập nào đó cho sự đồng cảm của Chaerephon, như ở *Clouds* của Aristophanes, 104, 501 ff. Sự xuất hiện của Chaerephon ở *Charmides* có thể có ý để tạo một loại cân bằng; khác đi thì sự nổi bật của Cratylus và Charmides tạo ra ấn tượng của một bản tuyên ngôn ủng hộ Ba mươi bạo chúa). Vì sao Socrates lại nhấn mạnh sự thân tình với một chiến sĩ đảng viên đảng dân chủ? Chúng ta không thể giả sử rằng điều này chỉ là sự biện hộ đặc biệt, để làm mùi lòng các thẩm phán để họ khoan dung hơn: toàn bộ tinh thần của lời biện bạch của ông chống lại giả thiết này. Giả thuyết khả dĩ nhất là Socrates, bằng chỉ ra là ông có học trò trong phe dân chủ, có ý phủ nhận, bằng ngụ ý, lời buộc tội (cũng chỉ ngụ ý) rằng ông là người theo

đáng quý tộc và là một thầy giáo của các bạo chúa. Tinh thần của *Apology* loại trừ giả thiết rằng Socrates biện hộ mỗi thân hữu với một nhà lãnh đạo dân chủ mà không thực sự đồng cảm với sự nghiệp dân chủ. Và phải rút ra cùng kết luận từ đoạn (*Apol.*, 32b-d) trong đó ông nhấn mạnh niềm tin của ông vào tính hợp pháp dân chủ, và vạch mặt Ba mươi bạo chúa bằng các lời lẽ không hề ngập ngừng.

(6) Đơn giản chứng cứ nội bộ của các đối thoại Platonian là cái buộc ta cho rằng chúng không hoàn toàn là lịch sử. Vì vậy ta phải thử diễn giải chúng có này, bằng cách đề xuất các lí thuyết có thể so sánh một cách phê phán với chứng cứ, dùng phương pháp thử và sai. Mà ta có lí do rõ rệt để tin là *Apology* chủ yếu có tính lịch sử, vì nó là đối thoại duy nhất mô tả chuyện xảy ra công khai có tầm quan trọng đáng kể và được rất nhiều người biết đến. Mặt khác, ta biết *Laws* là tác phẩm muộn nhất của Plato (ngoài *Epinomis* đáng ngờ), và chúng là 'Platonic' thật sự. Vì vậy, giả thiết đơn giản nhất là các đối thoại là lịch sử hay Socratic trong chừng mực chúng thống nhất với các xu hướng của *Apology*, và là Platonic nơi chúng mâu thuẫn với các xu hướng này. (Giả thiết này trên thực tiễn đưa chúng ta lại lập trường mà tôi đã mô tả như 'lời giải cũ hơn' của Vấn đề Socratic).

Nếu ta xét các xu hướng nói tới ở (e_1) đến (e_6) kể trên, ta thấy rằng chúng ta có thể dễ dàng sắp xếp các đối thoại quan trọng nhất theo cách sao cho bất cứ một xu hướng đơn lẻ nào trong các xu hướng này thì độ giống với *Apology* Socratic giảm dần và độ giống với *Laws* Platonic tăng dần. Chuỗi là thế này.

Apology và *Crito* – *Meno* – *Gorgias* – *Phaedo* – *Republic* – *Statesman* – *Timaeus* – *Laws*.

Mà sự thực rằng chuỗi này sắp xếp các đối thoại theo *tất cả* các xu hướng (e_1) đến (e_6) bản thân nó là một sự làm vững thêm của lí thuyết cho rằng ở đây ta đối mặt với một diễn biến tư duy của Plato. Song ta có thể kiểm chứng có khá độc lập. Các khảo sát 'đo phong cách'* cho thấy chuỗi của chúng ta phù hợp với thứ tự thời gian theo đó Plato viết các đối thoại. Cuối cùng, chuỗi, chỉ ít đến *Timaeus*, cũng biểu lộ một sự quan tâm tăng liên tục đến thuyết Pythagoras (và thuyết Eleatic). Vì thế đây phải là một xu hướng khác trong diễn biến tư duy của Plato.

Một lí lẽ rất khác là thế này. Ta biết, từ lời khai riêng của Plato trong *Phaedo*, rằng Antisthenes là một trong các bạn thân nhất của Socrates; và ta cũng biết Antisthenes tự cho là bảo vệ tín điều Socratic thật. Khó có thể tin là Antisthenes lại là bạn của Socrates của *Republic*. Như thế ta phải tìm một điểm xuất phát chung cho giáo huấn của Plato và Antisthenes; và điểm chung này ta tìm thấy ở Socrates của *Apology* và *Crito*, và ở vài học thuyết được đặt vào miệng của 'Socrates' của *Meno*, *Gorgias*, và *Phaedo*.

Các lí lẽ này hoàn toàn độc lập với bất cứ tác phẩm từng bị nghi ngờ trầm trọng nào của Plato (như *Alcibiades I* hay *Theages* hay *Letters*). Chúng cũng độc lập với lời khai của Xenophon. Chúng chỉ dựa vào bằng chứng nội tại của một số đối thoại Platonian nổi tiếng nhất. Song chúng hợp với bằng chứng thứ cấp này, đặc biệt với *Seventh Letter*, nơi trong một phác hoạ về diễn tiến trí tuệ riêng của mình (325 f.), Plato thậm chí dẫn chiếu, một cách không thể nhầm lẫn, đến đoạn chủ chốt của *Republic* như *phát kiến chính của riêng ông*: 'Tôi phải tuyên bố .. rằng.. chẳng bao giờ loài người được cứu khỏi cảnh tuyệt vọng trước khi hoặc giới triết gia chính công và thật nắm quyền lực chính trị, hoặc các nhà cai trị thành phố trở thành các triết gia thật, nhờ ơn Thượng đế'. (326a; so ct. 14 ở ch. 7, và (*d*) ở ct. này ở trên). Tôi không thể thấy làm sao có thể chấp nhận, với Burnet, lá thư này là xác thực mà lại không thừa nhận thuyết trung tâm của *Republic* là

* *Stylometric* = thống kê tu từ để tìm hiểu phong cách viết văn của một tác giả.

của Plato chứ không phải của Socrates; tức là, mà không từ bỏ điều hư cấu rằng chân dung của Plato về Socrates ở *Republic* là lịch sử. (Về bằng chứng thêm, so thí dụ Aristotle, *Sophist. El.*, 183b7: ‘Socrates nêu ra các câu hỏi, song không cho câu trả lời nào; vì ông thú nhận là ông không biết’. Điều này hợp với *Apology*, song khó hợp với *Gorgias*, và chắc chắn không hợp với *Phaedo* hay *Republic*. Xem thêm tường thuật nổi tiếng của Aristotle về lịch sử của lý thuyết về các Ý niệm, được Field, *op. cit.*, thảo luận một cách ngưỡng mộ và cả ct. 26 ở ch. 3).

(7) Chống lại bằng chứng đặc trưng này, loại bằng chứng do Burnet và Taylor dùng có thể có ít sức nặng. Sau đây là một thí dụ. Như chúng cứ cho ý kiến của mình rằng Plato về chính trị khiêm tốn hơn Socrates, và rằng gia đình Plato là khá ‘Whiggish’*, Burnet sử dụng lí lẽ rằng một thành viên của gia đình Plato có tên là ‘Demos’. (So *Gorg.*, 481d, 513b. –Tuy vậy, không chắc chắn, dù có khả năng, là Pyrilampes bố Demos được nói tới ở đây thực sự đồng nhất với dưỡng và bố dưỡng của Plato được nhắc tới ở *Charm.*, 158a, và *Parm.*, 126b, tức là Demos là bà con của Plato). Điều này có trọng lượng gì, tôi hỏi, so với hồ sơ lịch sử về hai cậu bạo chúa của Plato; với các đoạn tác phẩm chính trị còn tồn tại của Cristias (điều vẫn thuộc gia đình dù là Burnet có đúng, mà ông khó có thể đúng, khi quy chúng cho ông của ông ta; so *Greek Phil.*, I, 338, ct. 1, với *Charmides*, 157e và 162d, nơi ám chỉ đến năng khiếu thi ca của Cristias); với sự thực rằng bố Cristias thuộc về Bốn Trăm Đầu sỏ (*Lys.*, 12, 66); và với các tác phẩm riêng của Plato kết hợp niềm tự hào gia đình với các xu hướng không chỉ phản-dân chủ mà thậm chí chống-Athens nữa? (So bài ca tụng, ở *Timaeus*, 20a, một kẻ thù của Athens như Hermocrates xứ Sicily, bố vợ của Dionysius già). Mục đích đằng sau lí lẽ của Burnet, tất nhiên, là để củng cố lý thuyết cho rằng *Republic* là Socratic. Một thí dụ khác về phương pháp tôi có thể lấy từ Taylor, ông lí lẽ (*Socrates*, ct. 2 ở p. 148 f.; so cả p. 162) ủng hộ cách nhìn cho rằng *Phaedo* là Socratic (so ct. 9 của tôi ở ch. 7): ‘Trong *Phaedo* [72c] .. học thuyết cho rằng “học chỉ là sự nhận ra” được Simmias nói rõ ràng’ (đây là một sự lỡ bút của Taylor; người phát ngôn là Cebes) ‘khi nói với Socrates, là “học thuyết *anh* lập đi lập lại không ngớt đến vậy”’. Trừ phi chúng ta muốn coi *Phaedo* là một sự làm bối rối hoang mang không lồ và không thể tha thứ, đối với tôi điều này có vẻ là chứng minh rằng lý thuyết thực sự thuộc về Socrates’. (Về một lí lẽ tương tự, xem *Phaedo* lần xuất bản của Burnet, p. xii, cuối chương ii). Về điều này tôi có thể đưa ra các bình luận sau: (a) Được giả sử ở đây rằng Plato coi mình là một *sử gia* khi viết đoạn này, vì khác đi thì tuyên bố của ông sẽ không là ‘một sự làm bối rối hoang mang không lồ và không thể tha thứ’; nói cách khác điểm đáng nghi ngờ nhất và trung tâm nhất của lý thuyết lại được giả sử là đúng. (b) Nhưng cho dù Plato có tự coi mình là *sử gia* (tôi không nghĩ là ông coi vậy), sự diễn đạt ‘một sự.. không lồ và ...’ xem ra quá mạnh. Taylor, chứ không phải Plato, nhấn mạnh chữ ‘*anh*’. Plato có thể chỉ muốn tỏ ý là ông sẽ giả sử rằng những người đọc đối thoại quen biết với lý thuyết này. Hoặc ông có thể có ý dẫn chiếu đến *Meno*, như vậy đến chính mình. (Giải thích cuối này tôi nghĩ hầu như chắc chắn đúng, căn cứ vào *Phaedo*, 73a, f., với ám chỉ đến các biểu đồ). Hoặc ông lỡ bút, vì lí do này hay lí do khác. Những việc như thế có thể xảy ra ngay cả với các *sử gia*. Thí dụ, Burnet phải giải thích chủ nghĩa Pythagoras của Socrates; để làm điều này ông biến Parmenides thành một Pythagorean hơn là một học trò của Xenophanes, về người đó ông viết (*Greek Philosophy*, I, 64): ‘chuyện rằng ông lập ra trường Eleatic dường như có thể được dẫn ra từ nhận xét vui đùa của Plato nhận xét cũng chứng minh Homer

* mang tính, thuộc về, đảng Whig, một đảng chủ trương thay đổi ở Anh thế kỉ 17-19.

là một Heraclitean'. Liên quan đến điểm này Burnet đưa thêm chú thích: 'Plato, *Soph.*, 242d. Xem *E. Gorgias. Ph.*², p. 140'. Mà tôi tin rằng tuyên bố này của một sử gia ngụ ý bốn thứ, (1) rằng đoạn của Plato dẫn chiếu đến Xenophanes là vui đùa, tức là không có ý nghiêm túc, (2) rằng sự vui đùa này tự biểu lộ ở dẫn chiếu đến Homer, tức là (3) bằng nhận xét rằng ông là một Heraclitean, điều, tất nhiên, là nhận xét rất tếu vì Homer sống trước Heraclitus rất lâu, và (4) rằng không có bằng chứng nghiêm túc khác nào kết nối Xenophanes với Trường Eleatic. Nhưng chẳng cái nào trong bốn ngụ ý có thể đứng vững. Vì chúng ta thấy, (1) rằng đoạn ở *Sophist* (242d) dẫn chiếu tới Xenophanes không phải vui đùa, mà được bản thân Burnet kiến nghị, trong phụ lục phương pháp luận cho *Early Greek Philosophy* của ông, như quan trọng và đầy thông tin lịch sử có giá trị; (2) rằng nó không chứa dẫn chiếu nào cả đến Homer; và (3) rằng một đoạn khác chứa dẫn chiếu này (*Theaet.*, 179d/e; so 152d/e, 160d) với cái Burnet xác định nhầm là *Sophist*, 242d, ở *Greek Philosophy*, I (lỗi không xảy ra ở *Early Greek Philosophy*²), không dẫn chiếu đến Xenophanes; nó cũng không gọi Homer là một Heraclitean, mà nó nói điều ngược lại, cụ thể là, một số ý tưởng của Heraclitus là cổ như của Homer (điều, tất nhiên, ít tếu hơn nhiều); và (4) có một đoạn rõ và quan trọng ở Theophrastus (*Phys. op.*, đoạn 8 = Simplicius, *Phys.*, 28, 4) gán cho Xenophanes một số ý kiến mà ta biết Parmenides chia sẻ với ông và gắn kết ông với Parmenides - chẳng nói về D. L. ix, 21-3, hay về Timaeus ap. Clement *Strom* I, 64, 2. Đồng hiểu lầm, diễn giải lầm, trích dẫn lầm, và bỏ sót làm lạc lối này (về chuyện hoang đường được tạo ra, xem Kirk và Raven, p. 265) có thể thấy ở một nhận xét lịch sử duy nhất của một sử gia thật sự lớn như Burnet. Từ đây chúng ta phải biết rằng những việc như vậy có xảy ra, ngay cả với sử gia giỏi nhất: tất cả mọi người đều có thể sai lầm. (Một thí dụ nghiêm trọng hơn thuộc loại tính có thể mắc sai lầm này là thí dụ được thảo luận ở ct. 26 (5) ở ch. 3).

(8) Thứ tự thời gian của các đối thoại Platonic có vai trò trong các lí lẽ này ở đây được cho là gần như cùng với thứ tự của danh sách đo phong cách của Lutoslawski (*The Origin and Growth of Plato's Logic*, 1897). Một danh mục các đối thoại đóng vai trò trong văn bản của cuốn sách này được thấy ở ct. 5 ở ch. 3. Nó được sắp xếp theo cách, có nhiều không chắc chắn về niên hiệu trong nội bộ một nhóm hơn là giữa các nhóm. Một sự lệch nhỏ với danh mục đo phong cách là vị trí của *Euthyphro* mà do các lí do về nội dung của nó (được thảo luận ở văn bản cho ct. 60 ở ch. này) đối với tôi dường như có lẽ muộn hơn *Crito*; song điểm này không mấy quan trọng. (So cả ct. 47 ở ch. này).

⁵⁷ Có một đoạn nổi tiếng và hơi gây bối rối ở *Second Letter* (314c): 'Không có tác phẩm nào của Plato cũng sẽ không bao giờ có. Cái mang tên ông thực sự thuộc Socrates trở nên trẻ trung và đẹp trai'. Lời giải khả dĩ nhất cho câu đố là đoạn này, nếu không phải cả bức thư, là giả mạo. (So Field, *Plato and His Contemporaries*, 200 f., nơi ông đưa ra một tóm tắt tuyệt vời về các lí do để nghi ngờ bức thư này, và đặc biệt các đoạn '312d-313c và có lẽ xuống đến 314c'; về 314c, một lí do thêm, có lẽ, là người giả mạo có thể có ý ám chỉ đến, hoặc để cho một diễn giải về, một nhận xét tương tự ở *Seventh Letter*, 341b/c, được trích dẫn ở ct. 32 ở ch. 8). Song nếu tạm thời ta giả sử cùng với Burnet (*Greek Philosophy*, I, 212) rằng đoạn này là thật, thì nhận xét 'trở nên trẻ trung và đẹp trai' chắc chắn gây vấn đề, đặc biệt vì nó không thể được hiểu theo nghĩa đen vì Socrates được trình bày ở tất cả các đối thoại Platonic như già và xấu xí (ngoại lệ duy nhất là ở *Parmenides*, nơi ông khó có thể đẹp trai, tuy vẫn trẻ). Nếu là thật, thì nhận xét gây bối rối có nghĩa là Plato rất chủ ý cho một tường thuật lí tưởng hoá chứ không lịch sử về Socrates; và nó sẽ khớp khá tốt với diễn giải của chúng ta để thấy là Plato quả

thực cố ý tái-diễn giải Socrates như một nhà quý tộc trẻ và đẹp trai, người, tất nhiên, là bản thân Plato. (So cả ct. 11 (2) ở ch. 4, ct. 20 (1) ở ch. 6, và ct. 50 (3) ở ch. 8).

⁵⁸ Tôi trích từ đoạn văn đầu của dẫn nhập của Davies và Vaughan cho bản dịch *Republic* của họ. So Crossman, *Plato To-Day*, 96.

⁵⁹ (1) ‘Sự phân chia’ hay ‘sự chia tách’ trong tâm hồn Plato là một trong các ấn tượng nổi bật nhất của công trình của ông, và đặc biệt của *Republic*. Chỉ một người đã phải vật lộn khó khăn để giữ sự tự kiểm chế hay sự điều khiển của lí trí của mình trên các bản năng thú vật của mình mới có thể nhấn mạnh điểm này nhiều như Plato đã nhấn mạnh; so các đoạn được nói tới ở ct. 34 ở ch. 5, đặc biệt chuyện về thú vật trong con người (*Rep.*, 588c), mà có lẽ có nguồn gốc Orphic, và ở các ct. 15 (1)-(4), 17, và 19 ở ch. 3, không chỉ cho thấy một sự giống nhau đến kinh ngạc với các học thuyết phân tâm học, song cũng có thể được cho là phản ánh các triệu chứng mạnh về ức chế. (Xem cả đầu của Book IX, 571d và 575a, nghe như một sự trình bày của thuyết về Phức cảm Oedipus. Về thái độ của Plato với mẹ ông, *Republic*, 548e-549d, có thể rọi ánh sáng nào đó, đặc biệt căn cứ vào sự thực rằng ở 548e em trai ông Glaucon được đồng nhất với con trai được nói đến). * Một phát biểu tuyệt vời về các mâu thuẫn trong Plato, và một nỗ lực phân tâm học về ý chí của ông đến quyền lực, được H. Kelsen đưa ra trong *The American Imago*, vol. 3, 1942, pp. 1-110, và Werner Fite, *The Platonic Legend*, 1939.*

Các Platonist những người không sẵn sàng thừa nhận là từ niềm khát khao và la hét cho sự thống nhất và hài hoà và sự hoà hợp của Plato, ta có thể kết luận rằng bản thân ông bị chia rẽ và không hài hoà, có thể nên nhớ rằng cách lập luận này do chính Plato phát minh ra. (So *Symposium*, 200a, f., nơi Socrates lí lẽ rằng là một tất yếu và không phải là suy luận khả dĩ rằng người thích hay mong môi là người không có cái anh ta thích hay mong môi).

Cái tôi gọi là *lí thuyết chính trị của Plato về tâm hồn* (xem cả văn bản cho ct. 32 ở ch. 5), tức là sự phân chia linh hồn theo xã hội được chia làm giai cấp, từ lâu vẫn là cơ sở của hầu hết tâm lí học. Nó là cơ sở cho cả phân tâm học nữa. Theo thuyết Freud, cái Plato gọi là phần cai trị của tâm hồn cố duy trì sự bạo ngược của nó bằng một ‘sự kiểm duyệt’, còn các bản năng thú tính vô sản nổi loạn, tương ứng với đáy xã hội, thực sự thì hành một sự đồng tài được che đậy; vì chúng xác định chính sách của một nhà cai trị hiển nhiên. - Từ ‘dòng chảy’ và ‘chiến tranh’ của Heraclitus, lĩnh vực kinh nghiệm xã hội đã ảnh hưởng mạnh các lí thuyết, các ẩn dụ, và các biểu tượng theo đó chúng ta diễn giải thế giới vật lí quanh ta (và chúng ta) đối với chúng ta. Tôi chỉ nhắc tới sự chấp nhận lí thuyết về cạnh tranh xã hội của Darwin dưới ảnh hưởng của Malthus.

(2) Có thể đưa thêm một nhận xét về *chủ nghĩa thần bí*, trong quan hệ của nó với xã hội đóng và mở, và với căng thẳng xã hội.

Như McTaggart đã cho thấy, trong nghiên cứu xuất sắc *Mysticism* của ông (xem *Philosophical Studies* ed. by S. V. Keeling, 1934, đặc biệt pp. 47 ff.), các ý tưởng cơ bản của chủ nghĩa thần bí là: (a) thuyết về *sự hợp nhất thần bí*, tức là khẳng định rằng có một sự thống nhất lớn hơn trong thế giới thực tế so với sự thống nhất mà chúng ta nhận ra trong thế giới kinh nghiệm bình thường, và (b) thuyết về *trực giác thần bí*, tức là khẳng định rằng có một cách để biết cái ‘đưa cái biết vào mối quan hệ mật thiết hơn và trực tiếp hơn với cái được biết’ hơn là quan hệ giữa việc biết chủ đề và đối tượng được biết trong kinh nghiệm bình thường. McTaggart khẳng định đúng (p. 48) là ‘trong hai đặc trưng này sự thống nhất thần bí là cơ bản hơn’, vì trực giác thần bí là ‘một thí dụ của sự thống nhất thần bí’. Ta có thể đưa thêm một đặc trưng thứ ba, còn ít cơ bản hơn, là (c) *tình yêu thần bí*, là một thí dụ của sự thống nhất thần bí và trực giác thần bí.

Mà lí thú (và điều này McTaggart không thấy) là trong lịch sử của Triết học Hy Lạp, thuyết về sự thống nhất thần bí được khẳng định rõ ràng bởi Parmenides trong thuyết chính thể của ông về cái một (so ct. 41 ở ch. này); tiếp đến bởi Plato, người đưa thêm và thảo luận kĩ thuyết về trực giác thần bí và hoà đồng với thánh thần (so ch. 8), mà về thuyết đó mới chỉ rất sơ khai ở Parmenides; tiếp theo bởi Aristotle, thí dụ ở *De Anima*, 425b30 f.: ‘việc nghe thực sự và âm thanh thực sự hoà vào làm một’; so *Rep.*, 507c, ff., 430a20, và 431a1: ‘Kiến thức thực sự là đồng nhất với đối tượng của nó’ (xem cả *De Anima*, 404b16, và *Metaphysics*, 1072b20 và 1075a2, và so *Timaeus* của Plato, 45b-c, 47a-d; *Meno*, 81a, ff.; *Phaedo*, 79d); và tiếp theo bởi các tân-Platonist, những người trau chuốt thuyết về tình yêu thần bí, mà chỉ phần đầu của nó là có thể thấy ở Plato (thí dụ, ở thuyết của ông, *Rep.*, 475 ff., rằng các triết gia yêu chân lí, cái gắn mật thiết với các thuyết của chính thể luận và sự hoà đồng của triết gia với chân lí thần thánh).

Căn cứ vào các sự thực này và phân tích lịch sử của chúng ta, dẫn chúng ta đến diễn giải chủ nghĩa thần bí như một trong các phản ứng điển hình đối với sự đổ vỡ của xã hội đóng; một phản ứng có thể được mô tả như một sự chạy trốn vào ước mơ về thiên đường trong đó sự thống nhất bộ lạc tự bộc lộ như thực tại không thay đổi.

Sự diễn giải này mâu thuẫn trực tiếp với diễn giải của Bergson trong *Two Source of Morality and Religion* của ông; vì Bergson khẳng định rằng chính chủ nghĩa thần bí là cái tạo ra bước nhảy từ xã hội đóng sang xã hội mở.

* Song tất nhiên phải thú nhận (như Jacob Viner đã rất ân cần chỉ ra cho tôi trong một bức thư) rằng chủ nghĩa thần bí là đủ đa năng để hoạt động trong bất cứ chiều hướng chính trị nào; và ngay cả giữa các tông đồ của xã hội mở, những người thần bí và chủ nghĩa thần bí có các đại diện của họ. Chính khát vọng thần bí về một thế giới tốt hơn, ít chia rẽ hơn là cái rõ ràng đã gây cảm hứng cho không chỉ Plato, mà cả Socrates nữa.*

Có thể nhận xét là ở thế kỉ thứ mười chín, đặc biệt ở Hegel và Bergson, chúng ta thấy một chủ nghĩa thần bí tiến hoá, bằng ca tụng sự thay đổi, dường như đối đầu trực tiếp với sự căm ghét thay đổi của Parmenides và Plato. Thế mà, kinh nghiệm cơ bản của hai dạng này của chủ nghĩa thần bí có vẻ như nhau, như được chứng tỏ bởi sự thực, rằng một sự quá nhấn mạnh đến sự thay đổi là chung cho cả hai. Cả hai là các phản ứng đối với kinh nghiệm gây hoang sợ về sự thay đổi xã hội: một kết hợp với hi vọng rằng sự thay đổi có thể được ngưng lại; cái khác với một sự chấp nhận hơi cuồng loạn (và rõ ràng nước đôi) sự thay đổi là thực tế, bản chất và đáng hoan nghênh. – So cả các ct. 32-33 ở ch. 11, 36 ở ch. 12, và 4, 6, 29, 32 và 58 ở ch. 24.

⁶⁰ *Euthyphro*, một đối thoại ban đầu, thường được diễn giải như nỗ lực không thành công của Socrates để định rõ lòng mộ đạo. Bản thân Euthyphro là một biếm hoạ của một ‘kẻ mộ đạo’ nổi tiếng người biết chính xác thần thánh muốn gì. Cho câu hỏi của Socrates ‘Mộ đạo là gì và nghịch đạo là gì?’ ông được khiến trả lời: ‘Mộ đạo là hành động như ta làm! Tức là, truy tố bất cứ ai phạm tội giết người, phạm thượng, hay bất cứ tội tương tự nào, bất luận đó là cha hay mẹ người ...; còn không truy tố họ là nghịch đạo’ (5, d/e). Euthyphro được giới thiệu như đã truy tố cha ông vì đã giết một nông nô. (Theo bằng chứng được Grote trích dẫn, *Plato*, I, ct. cho p. 312, mọi công dân bị ràng buộc bởi luật Attic để truy tố trong các trường hợp như vậy).

⁶¹ *Menexenus*, 235b. So ct. 35 ở ch. này, và cuối ct. 19 ở ch. 6.

⁶² Đòi hỏi rằng nếu anh muốn an toàn anh phải từ bỏ tự do đã trở thành trụ cột chính của sự nổi loạn chống lại tự do. Song chẳng gì ít đúng hơn. Tất nhiên, không có an toàn tuyệt đối trong cuộc sống. Song sự an toàn thế nào có thể đạt được phụ thuộc vào tính cảnh giác của riêng chúng ta, được các định chế thực thi giúp chúng ta theo dõi - tức là

bằng các định chế dân chủ được nghĩ ra (dùng ngôn ngữ Platonic) để cho phép bày đàn theo dõi, đánh giá, các watch-dog [con chó giữ nhà] của họ.

⁶³ Với ‘những biến dạng’ và ‘những sự không đều’, so *Republic*, 547a, được trích ở văn bản cho các ct. 39 và 40 ở ch. 5. Nổi ám ảnh của Plato với các vấn đề về nhân giống và kiểm soát sinh đẻ có lẽ có thể được giải thích một phần bởi sự thực rằng ông hiểu các hệ lụy của tăng dân số. Quả thực (so văn bản cho ct. 7 ở ch. này) sự ‘Suy sụp’, mất thiên đường bộ lạc, là do lỗi ‘tự nhiên’ hay lỗi ‘gốc’ của con người gây ra, có thể nói như vậy: bởi sự hiệu chỉnh sai ti lệ phối giống tự nhiên. So cả các ct. 39 (3) ở ch. 5, và 34 ở ch. 4. Với trích dẫn tiếp dưới nữa ở đoạn văn này, so *Republic*, 566e, và văn bản cho ct. 20 ở ch. 4. Crossman, người nghiên cứu giai đoạn chuyên chế trong lịch sử Hy Lạp rất xuất sắc (so *Plato To-Day*, 27-30), viết: ‘Như thể chính các bạo chúa là những người đã thực sự tạo ra Nhà nước Hy Lạp. Họ đã phá vỡ tổ chức bộ lạc cổ xưa của chế độ quý tộc nguyên thủy ..’ (*op. cit.*, 29). Điều này giải thích vì sao Plato căm ghét chế độ chuyên chế, có lẽ còn hơn tự do; so *Republic*, 577c. – (Xem, tuy vậy, ct. 69 ở ch. này). Các đoạn của ông về chế độ chuyên chế, đặc biệt 565-568, là một phân tích xã hội học xuất sắc về chính trị học quyền lực nhất quán. Tôi phải gọi nó là nỗ lực đầu tiên tới một *logic quyền lực*. (Tôi chọn từ này giống như F. A. von Hayek dùng từ *logic lựa chọn* cho một lí thuyết thuần túy kinh tế). –Logic quyền lực là khá đơn giản, và thường được áp dụng một cách tài giỏi. Loại chính trị học đối lập là khó hơn nhiều; một phần vì logic về chính trị học phân-quyền lực, tức là *logic tự do*, vẫn hầu như chưa được hiểu.

⁶⁴ Mọi người đều biết rằng hầu hết các kiến nghị chính trị của Plato, bao gồm cả chủ nghĩa cộng sản của những người phụ nữ và trẻ con được kiến nghị, là ‘ở trong không khí’ ở thời Periclean. So tổng kết xuất sắc ở lần xuất bản *Republic* của Adam, vol. I, pp. 354 f., * và A. D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought*, 1940. *

⁶⁵ So V. Pareto, *Treatise on General Sociology*, §1843 (Bản dịch tiếng Anh: *The Mind and Society*, 1935, vol. III, p. 1281); so ct. 1 ở ch. 13, nơi đoạn được trích đầy đủ hơn.

⁶⁶ So hiệu quả mà sự trình bày của Glaucon về lí thuyết của Lycophron đã có lên Carneades (so ct. 54 ở ch. 6), và muộn hơn, lên Hobbes. ‘Tính phi đạo đức’ được tự cho là của nhiều đến vậy các nhà Marxist cũng là một trường hợp như thế. Các nhà cánh tả thường xuyên tin vào sự trái luân lí của riêng họ. (Điều này, tuy không mấy đúng vào vấn đề, đôi khi là khiếm tốn hơn và dễ chịu hơn sự tự cho mình là đúng một cách giáo điều của nhiều nhà đạo đức học phân động).

⁶⁷ Tiền là một trong các biểu tượng cũng như một trong các khó khăn của xã hội mở. Không nghi ngờ gì là chúng ta vẫn chưa làm chủ được sự kiểm soát duy lí của việc sử dụng nó; sự lạm dụng lớn nhất là nó có thể mua quyền lực chính trị. (Dạng trực tiếp nhất của sự lạm dụng này là định chế về thị trường-nô lệ; nhưng chính định chế này được bảo vệ ở *Republic*, 563b; so ct. 17 ở ch. 4; và ở *Laws*, Plato không phản đối ảnh hưởng chính trị của sự giàu có; so ct. 20 (1) ở ch. 6). Từ quan điểm của một xã hội cá nhân chủ nghĩa, tiền là khá quan trọng. Nó là một phần của định chế *thị trường tự do* (một phần), cái cho người tiêu dùng một mức độ kiểm soát nào đó lên sản xuất. Không có định chế nào đó như vậy, nhà sản xuất có thể kiểm soát thị trường đến mức nó ngưng sản xuất vì mục đích tiêu dùng, trong khi người tiêu dùng chủ yếu tiêu thụ vì mục đích sản xuất. Sự lạm dụng hiển nhiên đôi khi làm cho chúng ta khá nhạy cảm, và sự đối lập của Plato giữa tiền và tình bạn chỉ là một nỗ lực đầu tiên trong nhiều nỗ lực chủ ý hay vô ý để sử dụng các tình cảm này cho mục đích tuyên truyền chính trị.

⁶⁸ Tinh thần nhóm của chủ nghĩa bộ lạc, tất nhiên, không mất hoàn toàn. Nó thể hiện, thí dụ, trong các kinh nghiệm giá trị nhất về *tình bạn* và *tình đồng chí*; cả ở các phong

trào bộ lạc thanh niên như hướng đạo sinh (hay Phong trào Thanh niên Đức), và ở các câu lạc bộ và hội người lớn nào đó, như được, thí dụ, Sinclair Lewis, mô tả trong *Babbitt*. Không được đánh giá thấp tầm quan trọng của điều có lẽ phổ quát nhất này của các kinh nghiệm hoàn toàn xúc cảm và thẩm mỹ. Hầu hết các phong trào xã hội, toàn trị cũng như nhân đạo chủ nghĩa, bị nó ảnh hưởng. Nó đóng một vai trò quan trọng trong chiến tranh, và là một trong các vũ khí hùng mạnh nhất của nổi loạn chống tự do; phải thú nhận là cả trong hoà bình và nổi loạn chống chuyên chế, song trong các trường hợp này chủ nghĩa nhân đạo của nó thường bị các xu hướng lãng mạn chủ nghĩa của nó gây nguy hiểm. Một nỗ lực chủ ý và không phải không thành công để phục hồi nó cho mục đích làm ngưng xã hội và duy trì mãi mãi sự thống trị giai cấp có vẻ là Hệ thống Trường Công của Anh. ('Không ai có thể lớn lên thành người tốt trừ phi các năm sớm nhất của anh ta được trao cho các trò chơi cao thượng' là đề từ của nó lấy từ *Republic*, 558b).

Một sản phẩm và triệu chứng của mất tinh thần nhóm bộ lạc, tất nhiên, là nhấn mạnh của Plato lên sự tương tự giữa chính trị học và y học (so ch. 8, đặc biệt ct. 4), một nhấn mạnh biểu lộ cảm giác rằng thân thể xã hội bị bệnh, tức là cảm nhận căng thẳng và trôi dạt. 'Kể từ thời Plato trở đi, đầu óc các triết gia chính trị có vẻ trở lại sự so sánh này giữa chính trị học và y học', G. E. G. Catlin nói (*A Study of the Principles of Politics*, 1930, ct. cho 458, nơi Thomas Aquinas, G. Santayana, và Dean Inge được trích dẫn để ủng hộ tuyên bố này; so cả các trích dẫn ở *op. cit.*, ct. cho 37, từ *Logic* của Mill). Catlin cũng nói một cách đặc trưng nhất (*op. cit.*, 459) về 'sự hài hoà' và về 'mong muốn được bảo vệ, bất luận được đảm bảo bởi mẹ hay xã hội'. (So cả ct. 18 ở ch. 5).

⁶⁹ So ch. 7 (ct. 24 và văn bản; xem *Athen.*, XI, 508) về tên của chín môn đồ như vậy của Plato (bao gồm Dionysius trẻ và Dio). Tôi cho rằng sự nhấn đi nhấn lại của Plato về việc sử dụng, không chỉ vũ lực, mà 'thuyết phục và vũ lực' (so *Laws*, 722b, và các ct. 5, 10, và 18 ở ch. 8), có nghĩa là một phê phán chiến thuật của Ba mươi bạo chúa, mà tuyên truyền của họ quả thực là thô sơ. Song điều này ngụ ý rằng Plato biết kĩ công thức của Pareto về dùng tình cảm thay cho chiến đấu với chúng. Rằng bạn Plato, Dio (so ct. 25 ở ch. 7) cai trị Syracuse như một bạo chúa được thú nhận thậm chí bởi Meyer khi ông bảo vệ Dio và ông giải thích sở phận của Dio, bất chấp sự ngưỡng mộ của ông với Plato như một chính trị gia, bằng cách chỉ ra 'vực thẳm giữa lí thuyết' (Platonic) 'và thực tiễn' (*op. cit.*, V, 999). Meyer nói về Dio (*loc. cit.*), 'Nhà vua lí tưởng đã đến, nhìn bề ngoài, không thể phân biệt được với bạo chúa ti tiện'. Song ông tin rằng, bên trong có thể nói vậy, Dio vẫn là một người lí tưởng chủ nghĩa, và ông rất đau khổ khi tất yếu chính trị ép buộc việc giết người (đặc biệt giết Heraclides đồng minh của ông) và các biện pháp tương tự lên ông. Tuy vậy, tôi nghĩ là Dio đã hành động theo lí thuyết của Plato; một lí thuyết mà, theo logic quyền lực, dồn Plato ở *Laws* đến thừa nhận thậm chí tính tốt của sự chuyên chế (709e, ff.; ở cùng chỗ, cũng có thể có gợi ý là sự thất bại của Ba mươi bạo chúa là do số họ quá đông: riêng một mình Cristias có thể là đủ).

⁷⁰ Thiên đường bộ lạc, tất nhiên, là một huyền thoại (dẫu cho một số dân tộc nguyên thủy, trước hết là những người Eskimo, có vẻ khá hạnh phúc). Có thể đã không có cảm giác trôi dạt nào trong xã hội đóng, song có đầy bằng chứng về các dạng khác của sự sợ hãi - sợ các thế lực ma quỷ đằng sau tự nhiên. Nỗ lực để phục hồi nỗi sợ này, và dùng nó chống lại những người trí thức, các nhà khoa học, v.v. đặc trưng cho nhiều biểu lộ muộn của sự nổi loạn chống tự do. Chính nhờ công trạng của Plato, học trò của Socrates, mà điều đó không bao giờ xảy ra với ông để trình bày các kẻ thù của ông như con của các ma quỷ đen tối độc ác. Ở điểm này, ông vẫn là người được khai sáng. Ông ít có thiên hướng lí tưởng hoá cái xấu, cái đối với ông đơn giản là mất phẩm cách, hay thoái hoá,

hay cái tốt bị cạn kiệt. (Chỉ ở một đoạn trong *Laws*, 896e và 898c, có cái có thể là một gợi ý về một sự lí tưởng hoá trừu tượng của cái xấu).

⁷¹ Có thể đưa thêm một chú thích cuối cùng ở đây liên quan đến nhận xét của tôi về *quay về thành thú vật*. Từ khi chủ nghĩa Darwin xâm nhập vào lĩnh vực các vấn đề con người (không nên đổ tội cho Darwin vì sự xâm nhập này) đã có nhiều ‘nhà động vật học xã hội’ những người đã chứng minh rằng loài người nhất định thoái hoá về mặt thân thể, vì không đủ cạnh tranh về thân thể, và khả năng bảo vệ thân thể bằng các nỗ lực trí óc, ngăn cản chọn lọc tự nhiên hoạt động trên cơ thể chúng ta. Người đầu tiên trình bày ý tưởng này (không nói ông là người đầu tiên tin vào nó) là Samuel Butler, ông viết: ‘Một mối nguy hiểm thật sự mà tác giả này’ (một tác giả Erehonian) ‘thấy rõ là máy móc’ (và, chúng ta có thể nói thêm, nền văn minh nói chung) ‘sẽ .. làm giảm tính khắc nghiệt của cạnh tranh đến mức, nhiều người có thể lực kém sẽ thoát được sự phát hiện và truyền sự thấp kém của họ cho con cháu họ’. (*Erewhon*, 1872; so *Everyman's* edition, p. 161). Người đầu tiên, ở chừng mực mà tôi biết, viết một cuốn dày về chủ đề này là W. Schallmayer (so ct. 65 ở ch. 12), một trong các nhà sáng lập ra chủ nghĩa chủng tộc hiện đại. Thực ra, lí thuyết của Butler đã liên tục được tái phát minh (đặc biệt bởi ‘các nhà tự nhiên chủ nghĩa sinh học’ theo nghĩa của ch. 5, ở trên). Theo một vài tác giả hiện đại (xem, thí dụ, G. H. Estabrooks, *Man: The Mechanical Misfit*, 1941), con người đã phạm sai lầm quyết định khi nó được khai hoá, và đặc biệt khi nó bắt đầu giúp kẻ yếu; trước đó, nó là một con vật-người hầu như hoàn hảo; song nền văn minh, các phương pháp nhân tạo của nó về giúp kẻ yếu, dẫn đến thoái hoá, và vì thế cuối cùng phải phá huỷ bản thân nó. Trả lời các lí lẽ như vậy, tôi nghĩ, đầu tiên chúng ta phải thừa nhận rằng một ngày nào đó con người chắc sẽ biến mất khỏi thế giới này; song ta phải nói thêm rằng điều này cũng đúng với ngay cả các thú vật hoàn hảo nhất, chứ chẳng nói gì đến các con chi ‘hầu như hoàn hảo’. Lí thuyết cho rằng loài người có thể sống lâu hơn một chút giả như nếu nó đã không phạm sai lầm tai hoạ về giúp kẻ yếu là hoàn toàn đáng nghi ngờ; song cho dù là điều đó có đúng - liệu chỉ có độ dài của sự sống sót của loài người là tất cả cái chúng ta muốn? Hay thú vật-người hầu như hoàn hảo là có giá trị nổi bật đến mức chúng ta phải thích kéo dài sự tồn tại của nó (dẫu sao chẳng nữa, nó đã tồn tại khá lâu rồi) hơn thử nghiệm giúp kẻ yếu của chúng ta?

Loài người, tôi tin, đã chẳng làm tôi đến vậy. Bất chấp sự phản bội của một vài lãnh tụ trí tuệ của nó, bất chấp các tác động làm u mê của các phương pháp Platonic trong giáo dục và các kết quả tàn phá của tuyên truyền, có một số thành công đáng ngạc nhiên. Nhiều kẻ yếu đã được giúp đỡ, và gần một trăm năm nay chế độ nô lệ trên thực tiễn đã bị bãi bỏ. Có người nói nó sẽ quay lại ngay. Tôi cảm thấy lạc quan hơn; và, xét cho cùng, nó phụ thuộc vào chúng ta. Nhưng cho dù tất cả điều này sẽ lại mất đi một lần nữa, và cho dù chúng ta phải quay lại thành thú vật-người hầu như hoàn hảo, điều này sẽ không làm thay đổi sự thực rằng đã có một thời (cho dù thời đó có ngắn), chế độ nô lệ đã biến mất khỏi bề mặt trái đất. Thành quả này và kỉ ức của nó, tôi tin, đền bù cho một số trong chúng ta vì tất cả sự không xứng, về mặt cơ học hay mặt khác, của chúng ta; và nó thậm chí đền bù cho một số chúng ta vì sai lầm tai hoạ do tổ tiên chúng ta phạm phải khi họ đã bỏ lỡ cơ hội vàng để làm ngưng mọi thay đổi - để quay về cái chuồng của xã hội đóng và vĩnh viễn thiết lập một vườn thú hoàn hảo cho các chú khi hầu như hoàn hảo.

PHỤ LỤC

I

PLATO VÀ HÌNH HỌC (1957)

Trong lần xuất bản thứ hai của cuốn sách này, tôi đã đưa thêm một phần dài vào chú thích 9 ở chương 6 (pp. 248-254). Giả thuyết lịch sử được đề xuất ở chú thích này sau đó đã được mở rộng trong bài báo ‘The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science’ (*British Journal for the Philosophy of Science*, **3**, 1952, pp. 124 ff.; nay cả ở *Conjectures and Refutations* của tôi). Nó có thể được phát biểu lại như sau: (1) sự khám phá ra tính vô tỉ của căn bậc hai của 2 là cái dẫn đến sự đổ vỡ của chương trình Pythagorean về quy giản hình học và vũ trụ học (và có lẽ mọi tri thức) về số học, đã tạo ra một khủng hoảng trong toán học Hy Lạp; (2) *Elements* [Các Yếu tố] của Euclid không phải là một sách giáo khoa về hình học, mà đúng hơn là nỗ lực cuối cùng của Trường phái Platonic để giải quyết cuộc khủng hoảng này bằng tái cấu trúc toàn bộ toán học và vũ trụ học *trên một cơ sở hình học*, nhằm giải quyết vấn đề vô tỉ một cách có hệ thống hơn là một cách *ad hoc* [đặc biệt], như thế đảo ngược chương trình số học hoá Pythagorean; (3) Plato là người đầu tiên nghĩ ra chương trình được Euclid thực hiện muộn hơn: Plato là người đầu tiên nhận ra nhu cầu tái cấu trúc; ông chọn hình học như cơ sở mới, và phương pháp tỉ lệ hình học như phương pháp mới; ông thảo ra chương trình *hình học hoá toán học*, bao gồm số học, thiên văn học, và vũ trụ học; và ông trở thành người sáng lập bức tranh hình học về thế giới, và vì thế là người sáng lập ra khoa học hiện đại, khoa học của Copernicus, Galileo, Kepler, và Newton.

Tôi gợi ý là câu ghi nổi tiếng trên tường Viện Hàn Lâm của Plato (p. 249, (2), ở trên) ám chỉ đến chương trình này về hình học hoá. (Rằng nó có ý tuyên bố một *sự đảo ngược chương trình Pythagorean* có vẻ chắc là căn cứ vào Archytas, đoạn A, Diels-Kranz).

Ở giữa của đoạn cuối ở p. 249 tôi gợi ý ‘Plato là *một người đầu tiên phát triển một phương pháp hình học đặc biệt* nhằm cứu cái còn có thể cứu .. sự đổ vỡ của chủ nghĩa Pythagoras’; và tôi đã mô tả gợi ý này như ‘như một giả thuyết lịch sử rất bấp bênh’. Tôi không còn nghĩ là giả thuyết là rất bấp bênh nữa. Ngược lại, bây giờ tôi cảm thấy việc đọc lại

Plato, Aristotle, Euclid, và Proclus, dưới ánh sáng của giả thuyết này, có thể tạo ra nhiều bằng chứng củng cố như ta có thể mong đợi. Thêm vào các chứng cứ đã được nhắc đến trong đoạn được trích dẫn, nay tôi muốn nói thêm rằng ngay *Gorgias* (451a/b; c; 453e) đã tiến hành thảo luận về ‘lẻ’ và ‘chẵn’ như đặc trưng của số học, vì thế nhận biết rõ ràng số học với lý thuyết số Pythagorean, trong khi mô tả đặc trưng nhà hình học như người chấp nhận phương pháp tỉ lệ (465b/c). Hơn nữa, trong đoạn từ *Gorgias* (508a) Plato không chỉ nói về bình đẳng hình học (so ct. 48 ở chương 8) mà ông cũng gián tiếp phát biểu nguyên lý được ông phát triển đầy đủ ở *Timaeus*: rằng trật tự vũ trụ là *trật tự hình học*. Tình cờ, *Gorgias* cũng chứng minh rằng từ ‘*alogos*’ không liên kết với các số vô tỉ trong đầu óc Plato, vì 465a nói rằng ngay cả kỹ thuật hay nghệ thuật, phải không là *alogos*; cái có thể *a fortiori* [hẳn là] đúng cho một khoa học như hình học. Tôi nghĩ chúng ta có thể đơn giản dịch ‘*alogos*’ là ‘không logic’. (So cả *Gorgias* 496a/b; và 522e). Điểm này là quan trọng cho diễn giải tiêu đề của cuốn sách bị mất của Democritus, được nói đến trước đây ở p. 249.

Bài báo ‘The Nature of Philosophical Problems’ của tôi (xem ở trên) chứa vài gợi ý thêm liên quan đến *hình học hoá số học* và vũ trụ học nói chung của Plato (sự đảo ngược chương trình Pythagorean của ông), và lý thuyết của ông về các hình thức.

Thêm vào năm 1961

Từ khi *phụ lục* này được xuất bản lần đầu tiên năm 1957, trong lần xuất bản thứ ba của cuốn sách này, hầu như ngẫu nhiên, tôi tìm thấy sự củng cố lý thú nào đó về giả thuyết lịch sử được trình bày ở trên, ở đoạn văn đầu tiên dưới (2). Đó là một đoạn trong các bình luận của Proclus về Quyển Một của *Elements* của Euclid (ed. Friedlein, 1873, Prologus ii, p. 71, 2-5) từ đó trở nên rõ ràng là đã có một truyền thống theo đó các yếu tố của Euclid là một vũ trụ học Platonic, một sự giải quyết các vấn đề của *Timaeus*.

II

NIÊN HIỆU CỦA THEAETETUS (1961)

Có một ám chỉ ở ct. 50, (6), ở ch. 8, p. 281, rằng ‘*Theaetetus* có lẽ (trái với giả thiết thông thường) là sớm hơn *Republic*’. Cố Dr. Robert Eisler đã gợi ý điều này cho tôi trong một cuộc nói chuyện không lâu trước cái chết của ông năm 1949. Song vì ông không nói cho tôi về phỏng đoán của ông nhiều hơn là nó dựa một phần vào *Theaetetus* 174e, f. - đoạn cốt yếu mà cách tính niên hiệu hậu-*Republic* của nó có vẻ không khớp với lý thuyết của tôi – tôi cảm thấy chưa có đủ bằng chứng cho nó, và đã quá *ad hoc* để biện minh cho tôi dồn trách nhiệm về nó lên Eisler.

Tuy nhiên, từ đó tôi đã tìm thấy một loạt các lý lẽ độc lập ủng hộ cho việc tính niên đại sớm hơn của *Theaetetus*, và vì thế nay tôi muốn cảm tạ gợi ý ban đầu của Eisler.

Từ khi Eva Sachs (so *Socrates*, 5, 1917, 531 f.) xác lập rằng lời nói đầu của *Theaetetus*, như ta biết, được viết sau năm 369, phỏng đoán về một lỗi Socratic và một sự định niên hiệu sớm hơn dính dáng đến một lời nói đầu khác - của một lần xuất bản sớm hơn đã mất, được Plato duyệt lại sau cái chết của Theaetetus. Phỏng đoán sau được các học giả khác nhau kiến nghị một cách độc lập, ngay cả trước khi khám phá ra một sách giấy còi (ed. by Diels, *Berlin, Klassikerhefte*, 2, 1905) chứa một phần của một *Commentary to the [Bình luận cho] Theaetetus* và dẫn chiếu đến hai lần xuất bản tách biệt. Các lý lẽ sau dường như ủng hộ cả hai phỏng đoán.

(1) Các đoạn nhất định ở Aristotle có vẻ ám chỉ đến *Theaetetus*: chúng khớp hoàn hảo với văn bản của *Theaetetus*, và đồng thời chúng cho rằng các ý tưởng được trình bày ở đó là của Socrates hơn là của Plato. Các đoạn mà tôi nghĩ đến là sự gán cho Socrates sự phát minh ra *quy nạp* (*Metaphysics* 1078b17-33; so 987b1 và 1086b3) mà, tôi nghĩ, là một ám chỉ đến *maieutic* của Socrates (được trình bày chi tiết ở *Theaetetus*), phương pháp của ông về giúp học trò lĩnh hội bản chất thật của một sự vật thông qua thanh lọc đầu óc khỏi các định kiến sai; và gán thêm nữa cho Socrates thái độ được bày tỏ đi bày tỏ lại rất mạnh ở *Theaetetus*: ‘Socrates thường hỏi các câu hỏi và không trả lời chúng; vì ông thường thú nhận rằng ông không biết’ (*Soph. El.* 183b7). (Các đoạn này được thảo luận, ở ngữ cảnh khác, trong bài giảng *On the Sources of Knowledge and of Ignorance, Proceedings of the British Academy*, 46, 1960 (xem đặc biệt p. 50) cũng được Oxford University Press xuất bản tách riêng và nay bao gồm trong *Conjectures and Refutations* của tôi).

(2) *Theaetetus* có một kết thúc bỏ lửng đáng ngạc nhiên, cho dù hoá ra là nó được dự kiến như vậy và được chuẩn bị hầu như ngay từ đầu. (Thực ra, như một nỗ lực để giải quyết vấn đề về tri thức mà nó có vẻ cố làm, đối thoại hay này là một thất bại hoàn toàn). Song các kết thúc có tính bỏ lửng tương tự được biết là đặc trưng của một số đối thoại ban đầu.

(3) ‘Biết mình’ được diễn giải, như ở *Apology*, như ‘Biết mình biết ít ra sao’. Ở bài nói cuối cùng của mình Socrates nói ‘Sau đây, *Theaetetus* ... mi sẽ bớt cục cằn hơn và hoà nhã hơn với các bạn đồng nghiệp của mi, vì mi sẽ có sự sáng suốt không nghĩ rằng mi biết cái mi không biết’. Nghệ thuật [về *maieutic*] của ta có thể đạt chừng ấy; ta cũng không biết bất cứ thứ gì được những người khác biết ...’

(4) Rằng có vẻ chắc là bản của chúng ta là bản của lần xuất bản thứ hai, do Plato duyệt, đặc biệt căn cứ vào sự thực rằng Dẫn Nhập cho đối thoại (142a đến cuối 143c) cái rất có thể đã được đưa vào như một tường nhó đến một người vĩ đại, thực sự trái với một đoạn có thể đã vượt qua khỏi sự xét lại bản in trước của đối thoại này; tôi ý muốn nói mục đích chính của nó mà, giống một số đối thoại ban đầu khác, ám chỉ đến việc xét xử Socrates như sắp xảy ra đến nơi. Sự mâu thuẫn cốt ở sự thực rằng Euclid, người có vẻ như một nhân vật trong Dẫn Nhập và là người kể lại đối thoại đã được viết ra sao, nói với chúng ta (142c/d, 143) rằng ông đã đi đến Athens (có lẽ từ Megara) lặp đi lặp lại nhiều lần, sử dụng mọi cơ hội để kiểm tra các ghi chú của ông với Socrates, và ‘sửa chữa’ chỗ này chỗ nọ. Điều này được kể theo cách mà nó làm khá rõ là bản thân đối thoại phải xảy ra *ít nhất* vài tháng trước phiên xử Socrates và cái chết của ông; song điều này mâu thuẫn với kết thúc của đối thoại. (Tôi đã không thấy bất cứ dẫn chiếu nào đến điểm này, song tôi không thể tưởng tượng rằng nó lại không được nhà Platonist nào đó thảo luận). Thậm chí có thể là dẫn chiếu đến ‘sửa chữa’, ở 143a, và cả mô tả được thảo luận nhiều về ‘phong cách mới’ ở 143b-c (xem thí dụ *Plato* của C. Ritter, vol. I, 1910, pp. 220f.) được đưa vào nhằm giải thích một số lệch lạc của bản sửa lại với bản gốc. (Điều này có thể làm cho có thể để đặt bản *được sửa* thậm chí sau cả *Sophist*).

III

TRẢ LỜI MỘT NHÀ PHÊ BÌNH (1961)

Tôi được yêu cầu nói gì đó để trả lời các nhà phê bình cuốn sách này. Nhưng trước khi làm vậy, tôi muốn cảm ơn những người mà phê phán của họ đã giúp tôi cải thiện cuốn sách theo những cách khác nhau.

Về những người khác –mà tôi tình cờ gặp – tôi cảm thấy miễn cưỡng để nói nhiều. Trong công kích Plato tôi đã, như bây giờ tôi nhận ra, xúc phạm và làm tổn thương nhiều nhà Platonist, và tôi lấy làm tiếc về việc này. Mặc dù vậy, sự dữ dội của một số phản ứng đã làm tôi ngạc nhiên.

Tôi nghĩ hầu hết những người bảo vệ Plato đã phủ nhận các sự thực mà, có vẻ đối với tôi, là thật sự không thể phủ nhận được. Điều này đúng ngay cả với người giỏi nhất trong số họ: Giáo sư Ronald B. Levinston ở cuốn sách đồ sộ (645 trang in sét) *In Defense of Plato* của ông.

Để thử trả lời Giáo sư Levinston tôi có hai nhiệm vụ trước mặt có tầm quan trọng rất không cân xứng. Nhiệm vụ ít quan trọng hơn - biện hộ cho bản thân tôi chống lại một số lời buộc tội - sẽ được bàn trước (ở mục A), sao cho để nhiệm vụ quan trọng hơn - trả lời cho sự bảo vệ Plato của Giáo sư Levinston (ở mục B) - sẽ không bị sự biện hộ cá nhân của tôi làm mờ hồ đi quá nhiều.

A

Chân dung bản thân tôi do Giáo sư Levinston vẽ làm cho tôi nghi ngờ tính thật của chân dung mà tôi vẽ về Plato; vì nếu có thể dẫn ra từ cuốn sách của một tác giả đang còn sống một hình ảnh méo mó đến vậy về các học thuyết và ý định của ông, thì có hi vọng gì để tạo ra bất cứ thứ gì như chân dung thật của một tác giả sinh gần hai mươi bốn thế kỉ trước?

Tuy thế làm sao tôi có thể bảo vệ mình chống bị đồng nhất với bản gốc được cho là của chân dung do Giáo sư Levinston vẽ? Tất cả cái tôi có thể làm là chỉ ra rằng chỉ ít một số sự dịch sai, diễn giải sai, và sự xuyên tạc Plato mà Giáo sư Levinston buộc tội cho tôi thực ra là không tồn tại. Và ngay cả việc này chỉ có thể được làm bằng phân tích hai hay ba mẫu đại diện, lấy ngẫu nhiên từ hàng trăm: có vẻ có nhiều lời buộc tội trong cuốn sách hơn số trang. Như thế tất cả cái tôi có thể làm là chứng minh rằng chỉ ít một số trong các lời tố cáo dữ dội nhất nhắm chống tôi là không có cơ sở.

Tôi đã muốn làm điều này mà không đưa ra bất cứ phản-tố cáo về trích dẫn lầm, v.v.; song vì điều này hoá ra là không thể, tôi muốn làm khá rõ là bây giờ tôi thấy rằng Giáo sư Levinston, giống như các Platonist khác, hẳn thấy cuốn sách của tôi không chỉ gây bức tức, mà hầu như phạm thượng. Và vì tôi là người gây ra xúc phạm, tôi phải không kêu ca nếu tôi bị tố giác gay gắt.

Như thế hãy khảo sát vài đoạn liên quan.

Giáo sư Levinston viết (p. 273, ct. 72) về tôi: ‘Như với những người khác mà ông chê, ở đây cũng thế với Cristias, Popper đã bôi đen thêm tính cách của ông bằng cường điệu. Vì các câu thơ được trích dẫn trình bày tôn giáo, mặc dù là một điều bịa đặt, như nhắm tới cái tốt chung của xã hội, không phải tới lợi ích ích kỉ của bản thân người bịa đặt lấu cá’.

Mà nếu điều này có bất cứ ý nghĩa gì, nó phải có nghĩa là tôi đã khẳng định, hay chí ít ám chỉ, ở các đoạn do Giáo sư Levinston trích dẫn (tức là, pp. 179 và 140 của A, tương ứng với pp. 183-184, và pp. 142-143 của E¹ [và V]) rằng các câu thơ của Cristias, mà tôi đã trích, trình bày tôn giáo không chỉ như một sự bịa đặt, mà như một sự bịa đặt ‘nhắm .. tới lợi ích ích kỉ của bản thân người bịa đặt lấu cá’.

Tôi phủ nhận là tôi hoặc đã khẳng định, hoặc thậm chí đã ám chỉ đến, bất cứ thứ gì thuộc loại này. Ngược lại, mỗi quan tâm của tôi là chỉ ra rằng ‘cái tốt chung của xã hội’ là một trong các mối bận tâm nổi bật của Plato, và rằng thái độ của ông ở khía cạnh này ‘hầu như là đồng nhất với thái độ của Cristias’. Cơ sở của phê phán của tôi đã được tuyên bố rõ ràng ở đầu chương 8 (đoạn văn thứ hai) nơi tôi viết: ‘“Vì lợi ích của thành phố”, Plato nói. Lại lần nữa ta thấy sự cầu khẩn đến nguyên lí về thuyết vị lợi tập thể là cân nhắc đạo đức cuối cùng’.

Cái tôi khẳng định là, nguyên lí đạo đức này, nguyên lí ẩn định ‘cái tốt chung của xã hội’ như một mục tiêu đạo đức, là không đủ tốt như một cơ sở của đạo đức học; thí dụ, nó dẫn tới nói dối –‘vì cái tốt chung của xã hội’ hay ‘vì lợi ích của thành phố’. Nói cách khác, tôi thử chứng tỏ rằng chủ nghĩa tập thể đạo đức là có hại và nó đòi bại. Song không ở đâu tôi diễn giải các câu thơ được trích dẫn của Cristias theo nghĩa mà Giáo sư Levinston vin vào. Tôi phải thiên về để hỏi ‘Ai bôi đen tính cách của ai bằng cường điệu?’, nếu không vì sự thực là tôi nhận ra rằng tính khốc liệt

¹ ‘A’ ở trong *Phụ Lục* này có nghĩa là các lần xuất bản ở Mỹ (American) năm 1950 và 1956; ‘E’ là lần xuất bản này và các lần xuất bản ở Anh (English) từ 1952 trở đi. (Chú thêm của ND: ‘V’ là bản tiếng Việt này).

của tấn công của tôi là một sự khiêu khích, là cái cớ để bào chữa cho các lời buộc tội của Giáo sư Levinston. Song nó không làm cho chúng đúng.

Một thí dụ thứ hai là thế này. Giáo sư Levinston viết (pp. 354 f.): ‘Một trong các khẳng định ngông cuồng nhất của Popper là, Plato đã coi sự hiện diện ở Athens của quân đội Sparta, được mời đến giúp Ba mươi [bạo chúa] nhằm duy trì bản thân họ và chế độ tội lỗi của họ, như một “hoàn cảnh thuận lợi” và không cảm thấy cảm nghĩ khác nào hơn sự chấp thuận khi nghĩ đến Athens dưới ách của Sparta; ông có thể đã sẵn sàng, chúng ta được dẫn dắt để giả sử, mời họ lần nữa, nếu sự hiện diện của họ có thể giúp ông hoàn thành cách mạng tân-đầu sỏ của mình. Không có văn bản nào Popper có thể trích để trụ đỡ cho một kết tội như vậy; nó chỉ nảy sinh từ bức tranh của ông về Plato như cái đầu thứ ba trên con quái vật hai đầu mà ông đã tạo ra, được gọi là “Đầu sỏ Cũ và Cristias”; nó là tội lỗi bởi liên tưởng, là thí dụ tồi cùng về kĩ thuật truy quét phù thủy’.

Câu trả lời của tôi là: nếu đây là một trong ‘các khẳng định ngông cuồng nhất’ của tôi, thì tôi đã không thể đưa ra bất cứ khẳng định ngông cuồng nào. Vì sự khẳng định này chẳng bao giờ được tôi đưa ra; nó cũng không khớp với bức tranh mà tôi có về Plato, và là cái tôi đã thử truyền đạt - có vẻ, không hoàn toàn thành công.

Tôi tin rằng sự không tin của ông vào người thường, và chủ nghĩa tập thể đạo đức của ông đã dẫn Plato đến chấp nhận vũ lực; song tôi đơn giản chẳng bao giờ đưa ra bất cứ khẳng định nào về Plato thậm chí có hơi chút giống cái mà Giáo sư Levinston khẳng định ở đây, một cách hơi ngông cuồng, rằng tôi đã đưa ra. Vì vậy không có văn bản nào Giáo sư Levinston có thể trích để trụ đỡ cho một kết tội của ông rằng tôi đã đưa ra khẳng định này: nó chỉ nảy sinh từ bức tranh của ông về Popper như cái đầu thứ ba trên con quái vật hai đầu của Otto Neurath và J. A. Lauwerys mà Giáo sư Levinston đã tạo ra; và như ‘tội lỗi bởi liên tưởng’, tôi chỉ có thể dẫn chiếu đến p. 441 của Giáo sư Levinston. Ở đó ông ‘được giúp nhằm trả lời câu hỏi này’ – câu hỏi về ‘nguyên nhân dẫn Popper một cách kinh niên để theo đuổi các tưởng tượng độc ác này’ - bằng kết giao tôi với ‘một đồng bào cũ của Popper, Otto Neurath, cố triết gia và nhà xã hội học uyên bác người Áo’. (Thực ra cả Neurath lẫn tôi chẳng ai có cảm tình gì về triết học của nhau, như quá rõ từ các tác phẩm riêng của Neurath và của tôi; Neurath, thí dụ, bảo vệ Hegel, và công kích cả chủ nghĩa Kant và sự ca ngợi Kant của tôi. Về tấn công của Neurath lên Plato tôi nghe lần đầu tiên khi tôi đọc về nó trong sách của Giáo sư Levinston; và tôi vẫn chưa đọc các bài báo liên quan của Neurath).

Nhưng để quay lại với ‘khăng định nông cuồng’ được cho là của tôi: cái tôi thực sự nói (p. 195E,V =190A) về các cảm xúc của Plato khi thực ngược với cái Giáo sư Levinston (p. 354) thuật lại. Tôi không hề gợi ý rằng Plato coi sự hiện diện của quân đội Sparta là ‘hoàn cảnh thuận lợi’, hay rằng ông ‘không cảm thấy cảm nghĩ khác nào hơn sự chấp thuận khi nghĩ đến Athens dưới ách của Sparta’. Cái tôi cố truyền đạt, và cái tôi đã nói, là Ba mươi bạo chúa đã thất bại ‘bất chấp hoàn cảnh thuận lợi dưới hình thức của sự ủng hộ mạnh mẽ từ Sparta chiến thắng’; và tôi đã gợi ý rằng Plato đã thấy nguyên nhân của sự thất bại của họ -hệt như tôi thấy- ở sự thất bại đạo đức của Ba mươi [bạo chúa]. Tôi viết: ‘Plato cảm thấy cần đến một sự tái xây dựng lại hoàn toàn của chương trình. Ba mươi [bạo chúa] bị đánh trong lĩnh vực chính trị vũ lực chủ yếu bởi vì họ đã xúc phạm đến ý thức về công lí của công dân. Sự thất bại đã chủ yếu là một thất bại đạo đức’.

Đây là tất cả cái tôi nói ở đây về các cảm nghĩ của Plato. (Tôi nói hai lần ‘Plato cảm thấy’). Tôi gợi ý rằng sự thất bại của Ba mươi [bạo chúa] đã gây ra một sự chuyển biến đạo đức ở Plato – tuy không phải một sự chuyển đổi đủ sâu rộng. Không có gợi ý nào ở đây về các cảm nghĩ mà Giáo sư Levinston khiến tôi gán cho Plato; và tôi chẳng bao giờ có thể mơ là bất cứ ai có thể thêm thắt điều này vào văn bản của tôi.

Tôi chắc chắn có quy cho Plato một mức độ cảm tình với Ba mươi [bạo chúa] và đặc biệt với các mục tiêu ủng hộ Sparta của họ. Nhưng đây tất nhiên là cái gì đó hoàn toàn khác với ‘các khăng định nông cuồng’ mà Giáo sư Levinston gán cho tôi. Tôi chỉ có thể nói là tôi đã gợi ý rằng ông đã ngưỡng mộ cậu ông, Cristias, lãnh tụ của Ba mươi. Tôi có gợi ý là ông có cảm tình với một số mục tiêu và quan điểm của Cristias. Song tôi cũng nói rằng ông coi chế độ đầu sỏ của Ba mươi là một thất bại đạo đức, và điều này dẫn ông đến xây dựng lại đạo đức tập thể chủ nghĩa của ông.

Sẽ thấy rằng trả lời của tôi cho hai buộc tội của Giáo sư Levinston đã choán nhiều chỗ gần như bản thân các lời buộc tội. Điều này là không thể tránh khỏi; và vì thế tôi phải giới hạn mình chỉ ở hai thí dụ thêm nữa (từ hàng trăm), cả hai liên quan đến sự dịch sai được cho là của tôi về văn bản của Plato.

Thứ nhất là cáo buộc của Giáo sư Levinston rằng tôi làm cho xấu hơn, hay cường điệu văn bản của Plato. ‘Popper, tuy vậy, như trước đây, dùng từ không có thiện chí “trục xuất - deport” trong bản dịch của ông, thay cho “gửi đi - send out”,’ Giáo sư Levinston viết ở p. 349, chú thích 244. Nhưng đây đơn giản là một sai lầm – sai lầm của Giáo sư Levinston. Nếu ông ngó lại đoạn ấy, ông sẽ thấy là tôi dùng từ ‘trục xuất’ nơi cách dịch

của ông –hay đúng hơn của Fowler – là ‘đày đi – banish’. (Phần của đoạn trong đó cách dịch của Fowler dùng ‘gửi đi’ đơn giản không xuất hiện trong trích dẫn của tôi mà được thay bằng các dấu chấm).

Như một hệ quả của sai lầm này, hoá ra, trong ngữ cảnh này, nhận xét ‘như trước đây’ của Giáo sư Levinston là rất thích hợp. Vì trước đoạn vừa được bàn ông viết về tôi (p. 348, chú thích 243): ‘Popper tăng cường diễn giải của ông [p. 166E,V = p. 162A] về đoạn Platonic [Rep. 540e/541a] bởi những sai sót nhẹ về cách dịch, nhằm tới tạo ấn tượng về sự khinh bỉ hay bạo lực lớn hơn trong thái độ của Plato. Như thế ông dịch “gửi đi – send away” (*apopempō*) là “đuổi và trục xuất” ..’. Mà trước tiên, ở đây có một lỗi lầm khác của Giáo sư Levinston (hai lỗi ở hai chú thích kế tiếp nhau); vì Plato *không* dùng từ ‘*apopempō*’, mà dùng từ ‘*ekpempō*’. Điều này chắc chắn không tạo ra mấy khác biệt; song từ *ekpempō* dù sao đi nữa, có tiếp đầu ngữ ‘*ex*’ của ‘*expel- đuổi*’; và một trong các nghĩa từ điển của nó là ‘đuổi đi- to drive away’ và nghĩa khác là ‘đuổi đi, gửi đi trong sự nhục nhã – to send away in disgrace’ (hay ‘đuổi đi, gửi đi với ý thêm về nhục nhã – to send away with the collateral notion of disgrace’ như ở ấn bản của Liddel và Scott của tôi). Từ là một dạng hơi mạnh hơn của từ ‘*pempō*’ – ‘gửi, đuổi, tổng đi – to send off’, ‘gửi, phái đi- to dispatch’- mà, nếu dùng trong quan hệ với Hades (‘to send to Hades’) ‘thường có nghĩa là đưa một người còn sống đến Hades, tức là để giết anh ta đi’. (Tôi trích Linddell và Scott. Ngày nay một số người thậm chí có thể ‘thường’ nói ‘phái anh ta đi’. Quan hệ mật thiết là ý nghĩa định dùng khi Phaedrus nói với chúng ta ở *Symposium* của Plato 179e- một đoạn được Giáo sư Levinston nhắc tới ở p. 348 - rằng các thần, đền bù và ban vinh dự cho Achilles vì sự dũng cảm của ông và tình yêu của ông với Patroclus, ‘đã gửi ông đến các Hòn Đảo Thiêng liêng’- trong khi Homer gửi ông đi Hades). Có vẻ hiển nhiên là cả cách dịch ‘*expel*: đuổi đi’ lẫn ‘*deport*: trục xuất’ đều không để ngỏ cho phê phán ở đây trên cơ sở học thuật. Thế mà Giáo sư Levinston để ngỏ cho phê phán khi ông trích tôi như viết ‘*expel and deport* - đuổi đi và trục xuất’ vì tôi không dùng các từ theo cách này. (Ông có thể chỉ ít đã đúng về mặt kỹ thuật giả như ông đã trích tôi ‘*must be expelled ... and deported* - phải bị đuổi ... và bị trục xuất’: ba dấu chấm tạo ra sự khác biệt nào đó ở đây, vì viết ‘*expel and deport*’ *có thể* là một cố gắng để cường điệu, bằng cách ‘tăng cường’ một sự diễn đạt với diễn đạt khác. Như thế sai sót nhẹ này có thiên hướng tăng cường hành động xấu được cho là của tôi - sự tăng cường được cho là của tôi về diễn giải của tôi về đoạn Platonic này bằng các sai sót nhẹ trong cách dịch của tôi).

Nhưng dầu sao đi nữa, trường hợp này rốt cuộc chẳng là gì cả. Vì hãy lấy đoạn trong cách dịch của Shorey. (Shorey, được Giáo sư Levinston chấp nhận, một cách đúng, như một chuyên gia có thẩm quyền). ‘Tất cả dân cư trên mười tuổi’, Shorey dịch, ‘họ [các ‘triết gia’ những người đã trở thành ‘các ông chủ của nhà nước’] sẽ toả ra đồng ruộng và họ sẽ tiếp quản lũ trẻ, loại bỏ chúng khỏi các cách cư xử và thói quen của cha mẹ chúng, và dạy dỗ chúng theo các tập quán và luật riêng của họ như chúng ta đã mô tả’. Mà điều này chẳng phải nói chính xác cái tôi đã nói (tuy có lẽ không khá rõ như tôi nói ở p. 166E,V= 162A)? Vì ai có thể tin rằng việc ‘gửi tất cả dân cư trên mười tuổi đi’ có thể là bất cứ thứ gì ngoài việc đuổi và trục xuất dữ dội? Liệu họ chỉ ngoan ngoãn đi, để con họ lại, khi bị ‘gửi đi’, nếu họ không bị đe dọa, và bị thúc ép, bởi ‘các triết gia’ những người đã trở thành ‘các ông chủ của nhà nước’? (Gợi ý của Giáo sư Levinston, p. 349, rằng họ được gửi về ‘thôn quê ... của họ, ngoài thành phố thực sự’ được ông ủng hộ, là đủ mỉa mai, với một dẫn chiếu đến *Symposium* 179e và ‘các Hòn Đảo Thiêng liêng’, chỗ mà Achilles bị các thần- hay chính xác hơn bị mũi tên của Appollo hay Paris – đưa đi. *Gorgias*, 526c, có thể là một dẫn chiếu phù hợp hơn).

Trong tất cả việc này, dính đến một nguyên lí. Tôi có ý nói về nguyên lí rằng *không tồn tại cái gọi là dịch theo nghĩa đen*; rằng mọi việc dịch đều là diễn giải; và rằng chúng ta luôn phải tính đến bối cảnh, và thậm chí đến các đoạn song song.

Rằng các đoạn mà (ở p. 166E,V = p. 162A) tôi liên kết với đoạn vừa được trích quả thực có thể liên kết như vậy được các chú thích riêng của Shorey xác nhận: ông dẫn chiếu, đặc biệt, đến đoạn mà tôi gọi là đoạn ‘làm sạch bức vải vẽ’, và đến đoạn ‘giết-và-trục xuất’ từ *Statesman*, 293c-e. ‘Dù họ tình cờ cai trị theo luật hay không có luật, các thần dân vui lòng hay không vui lòng; ... và dù họ có thanh lọc nhà nước cho điều tốt của nó, bằng cách giết hay lưu đầy [hay, như Giáo sư Levinston dịch với Fowler, ‘bằng giết hay trục xuất’; xem ở trên] một số công dân ... hình thức này của chính quyền phải được tuyên bố là dạng duy nhất đúng’. (Xem văn bản của tôi, p. 166E,V = p. 162A).

Giáo sư Levinston (p. 349) trích dẫn phần của đoạn này đầy đủ hơn tôi. *Thế nhưng ông bỏ không trích phần mà tôi đã trích như khởi đầu của nó*, ‘Dù họ tình cờ cai trị theo luật hay không có luật, các thần dân vui lòng hay không vui lòng’. Điểm này là lí thú, bởi vì nó khớp với nỗ lực của Giáo sư Levinston làm cho đoạn giết-và-trục xuất hiện ra dưới một ánh sáng hầu như vô tội. Ngay sau việc trích đoạn, Giáo sư Levinston viết: ‘Sự diễn giải công bằng của nguyên lí được tuyên bố này [tôi không thấy

‘nguyên lí’ nào được tuyên bố ở đây cả, trừ phi đó là mọi thứ được cho phép nếu nó được tiến hành vì *lợi ích của nhà nước*] cần chỉ ít một trình bày ngắn về hình mẫu chung của đối thoại’. Trong quá trình ‘trình bày ngắn’ này về các mục tiêu và xu hướng của Plato, chúng ta nghe – mà không có trích dẫn trực tiếp từ Plato- rằng ‘Các tiêu chuẩn truyền thống và hiện tại khác được chấp nhận, như liệu sự cai trị được thực hiện ... *trên các thần dân vui lòng hay không vui lòng, hay theo hay không theo luật*, bị loại bỏ vì không thích đáng hay không thiết yếu’. Các từ từ đoạn của Giáo sư Levinston mà tôi đã in nghiêng ở đây sẽ thấy là gần với trích dẫn của khởi đầu (không được Giáo sư Levinston trích) của trích dẫn của riêng tôi từ đoạn ‘giết-và-trục xuất’ của Plato. Thế nhưng khởi đầu này xuất hiện ở đây dưới ánh sáng rất vô hại: các nhà cai trị không còn được bảo để giết hay để trục xuất ‘*có hay không có luật*’, như tôi trình bày; và các bạn đọc của Giáo sư Levinston có ấn tượng rằng vấn đề này chỉ được nêu qua loa ở đây như vấn đề phụ - như ‘*không liên quan*’ đến vấn đề đang được bàn.

Song các bạn đọc của Plato, và ngay cả những người tham gia vào đối thoại của ông, có một ấn tượng khác. Ngay cả ‘Socrates Trẻ’, người xen vào ngay trước (sau khởi đầu của đoạn như được tôi trích) với một lời kêu “Tuyệt vời!”, đã bị sốc bởi tình trạng vô luật pháp của việc giết được kiến nghị; vì ngay sau phát biểu của nguyên lí giết-và-trục xuất (xét cho cùng, có lẽ nó thực sự là một ‘nguyên lí’) ông nói, theo cách dịch của Fowler (nhấn mạnh tất nhiên là của tôi): ‘Mọi thứ khác mà anh nói có vẻ là có lí; nhưng chính thể đó [và cả các biện pháp hà khắc mà nó bao hàm nữa] *phải được tiến hành mà không có luật* là một lời nói khắc nghiệt’.

Tôi nghĩ là nhận xét này chứng minh rằng khởi đầu trích dẫn của tôi – ‘theo luật hay *không có luật*’- được Plato thực sự dự định làm một phần của nguyên lí giết-và-trục xuất của ông; rằng tôi đã đúng trong khởi đầu lời trích như tôi đã làm; và Giáo sư Levinston đơn giản bị làm khi ông gợi ý là ‘có hay không có luật’ ở đây chỉ có ý nói rằng đây là một vấn đề ‘bị bỏ qua vì không liên quan’ đến bản chất của vấn đề đang bàn ở đây.

Trong diễn giải đoạn giết-và-trục xuất, Giáo sư Levinston rõ ràng bị bối rối sâu sắc; thế mà ở cuối nỗ lực công phu của ông để bảo vệ Plato bằng cách so sánh các thói quen của ông với của riêng chúng ta ông đi đến cách nhìn sau về đoạn đó: ‘Nhìn vào bối cảnh này, chính khách của Plato, với sự sẵn sàng bề ngoài của ông ta để giết, trục xuất, và bắt làm nô lệ, nơi chúng ta phải quy định hoặc, ở một bên, trại cải tạo, hay trại tâm thần, ở bên kia, mất đi nhiều màu sắc đậm máu của ông ta’.

Mà tôi không nghi ngờ gì rằng Giáo sư Levinston là một nhà nhân đạo chủ nghĩa chính công - một nhà dân chủ và tự do. Nhưng nó không làm rồi tôi để nhận ra rằng một nhà nhân đạo chủ nghĩa thật, trong sự hăm dọa bảo vệ Plato của ông, lại có thể đi đến so sánh theo cách này các tập quán hình phạt phải thừa nhận rất thiếu sót của chúng ta và các dịch vụ xã hội không kém sai sót của chúng ta với sự chém giết và trục xuất (hay bắt làm nô lệ) các công dân một cách *vô pháp luật* được công khai thú nhận bởi ‘chính khách thật sự’ - một người tốt và sáng suốt - ‘vì lợi ích của thành phố’? Đây chẳng phải là một thí dụ khủng khiếp về bùa mê mà Plato rải xuống nhiều độc giả của ông, và về mối nguy hiểm của chủ nghĩa Plato?

Có quá nhiều điều thế này đối với tôi để giải quyết - tất cả đều trộn lẫn với các lời buộc tội chống một Popper phần nhiều là tưởng tượng. Nhưng tôi muốn nói rằng tôi coi cuốn sách của Giáo sư Levinston không chỉ như một nỗ lực rất chân thành để bảo vệ Plato, mà cũng như một nỗ lực để hiểu rõ Plato dưới ánh sáng mới. Và tuy tôi chỉ tìm thấy một đoạn - và là đoạn hoàn toàn không quan trọng - dẫn tôi đến nghĩ rằng, ở chỗ này, tôi đã diễn giải văn bản của Plato (mặc dù không phải ý của Plato) hơi tự do quá, tôi không muốn tạo ra ấn tượng rằng cuốn sách của Giáo sư Levinston không phải là một cuốn sách rất hay và lí thú - đặc biệt nếu chúng ta quên rất nhiều chỗ nơi ‘Popper’ được trích dẫn, hay (như tôi đã chứng tỏ) bị trích dẫn sai, và rất thường xuyên bị hiểu lầm hoàn toàn.

Nhưng quan trọng hơn các vấn đề cá nhân này là vấn đề: sự bảo vệ Plato của Giáo sư Levinston thành công đến đâu?

B

Tôi đã học được rằng khi đối mặt với một công kích mới của một người bảo vệ Plato lên cuốn sách của tôi tốt nhất là bỏ qua các điểm nhỏ hơn và tìm các câu trả lời cho năm điểm cốt yếu sau đây.

(1) Khẳng định của tôi đáp ứng ra sao việc *Republic* và *Laws* lên án Socrates của *Apology* (như được chỉ ra ở chương 10, đoạn văn thứ hai của mục vi)? Như được giải thích ở một chú thích (chú thích 55 ở chương 10) khẳng định thực ra được Grote đưa ra, và được Taylor ủng hộ. Nếu nó là công bằng- và tôi nghĩ nó là - thì nó cũng ủng hộ khẳng định của tôi được nhắc tới ở điểm (2) tiếp theo.

(2) Khẳng định của tôi đáp ứng ra sao rằng thái độ phản-tự do và phản-nhân đạo của Plato có lẽ không thể được giải thích bằng sự thực được

viện dẫn ra là ông đã không biết các ý tưởng tốt hơn, hoặc, trong những ngày đó, ông là *tương đối* tự do và nhân đạo?

(3) Khẳng định của tôi đáp ứng ra sao rằng Plato (thí dụ trong đoạn làm sạch bức vải vẽ của *Republic* và ở đoạn giết-và-trục xuất của *Statesman*) động viên các nhà cai trị của ông dùng bạo lực tàn nhẫn ‘vì lợi ích của nhà nước’?

(4) Khẳng định của tôi đáp ứng ra sao rằng Plato xác lập cho các vua triết gia của ông nghĩa vụ và đặc quyền dùng nói dối và lừa gạt vì lợi ích của thành phố, đặc biệt trong quan hệ với gây giống chủng tộc, và rằng ông là một trong các nhà sáng lập ra chủ nghĩa chủng tộc?

(5) Nói được gì để trả lời cho trích dẫn của tôi về đoạn từ *Laws* được dùng như đề từ cho *Bùa Mê của Plato* ở p. 7 (và, như được công bố ở đầu của Chú thích [cho Chương 1] ở p. 203, ‘được thảo luận khá chi tiết ở các chú thích 33 và 34 của chương 6’)?

Tôi thường nói với các sinh viên của tôi rằng cái tôi nói về Plato -nhất thiết - chỉ là một diễn giải, và tôi không được ngạc nhiên nếu giả như Plato nói cho tôi, và củng cố cho sự thoả mãn của tôi, rằng đó là một diễn giải sai; nhưng tôi thường nói thêm rằng ông có thể sẽ có nhiệm vụ kha khá để thanh minh một loạt thứ mà ông đã nói.

Giáo sư Levinston đã thành công nhân danh Plato trong nhiệm vụ này, liên quan đến bất cứ điểm nào trong năm điểm được nói tới ở trên?

Tôi thực sự không nghĩ là ông đã thành công.

(1') Về điểm đầu tiên, tôi yêu cầu bất cứ ai nghi ngờ hãy đọc kĩ lưỡng văn bản của bài nói cuối cùng của Người Lạ Athenian ở quyển X của *Laws* (907d xuống, thí dụ, đến 909d). Pháp luật được bàn ở đó liên quan với loại tội phạm mà Socrates bị kết tội. Luận điểm của tôi là, trong khi Socrates có một đường ra (hầu hết các nhà phê bình nghĩ, căn cứ vào bằng chứng của *Apology*, rằng ông có lẽ đã có thể thoát chết giả như ông vui lòng chấp nhận đi đày), *Laws* của Plato không cho bất cứ điều khoản nào như vậy. Tôi sẽ trích một đoạn từ bản dịch của Bury (có vẻ có thể chấp nhận được với Levinston) về bài nói chuyện rất dài này. Sau khi phân loại ‘các tội ác’ của ông (tức là, các tội về ‘bất kính’ hay ‘căn bệnh của thuyết vô thần’: bản dịch của Bury; *so* 908c), Người Lạ Athenian đầu tiên thảo luận ‘những người, mặc dù họ hoàn toàn không tin vào sự tồn tại của các thần, do bản chất có một đặc tính đúng .. và .. không có khả năng bị khiến để phạm các hành động bất công’. (908b-c; đây hầu như là một chân dung - tất nhiên một chân dung không có ý thức- về Socrates, ngoài sự thực quan trọng là ông có vẻ không là một người vô thần, mặc

dù bị kết tội bất kính và không chính thống). Về những việc này Plato nói:

‘... các tội ác đó ... không có ý định và đặc tính xấu, sẽ được thẩm phán đánh giá theo luật trong trại cải tạo cho một thời kì không ít hơn 5 năm, trong thời gian đó không công dân nào khác giao thiệp với họ chỉ trừ những người tham gia vào hội đồng ban đêm, và họ sẽ cùng đi với họ [tôi thì dịch là ‘họ sẽ chăm lo cho họ’] để chăm sóc cho sự cứu rỗi linh hồn họ bằng sự phá huỷ ...’ Như thế người ‘tốt’ giữa những người bất kính nhận ít nhất 5 năm giam một mình, chỉ được làm nhẹ bớt bởi ‘sự chăm lo’ đến tâm hồn yếu đuối của họ từ các thành viên của Hội đồng Ban đêm. ‘... và khi thời kì tù giam của họ hết hạn, nếu bất cứ ai trong số họ có vẻ đã được cải tạo, anh ta sẽ ở với những người đã được cải tạo, nhưng nếu không, hay nếu anh ta lại bị kết án vì một lời buộc tội như thế, anh ta sẽ bị trừng phạt bằng cái chết’.

Tôi chẳng có gì để nói thêm vào điều này.

(2’) Điểm thứ hai có lẽ là quan trọng nhất từ quan điểm của Giáo sư Levinston: nó là một trong các đòi hỏi chính của ông rằng tôi đã sai trong khẳng định của mình rằng đã có những người nhân đạo – những người tốt hơn Plato – giữa những người tôi gọi là ‘Thế hệ Vĩ đại’.

Ông khẳng định, đặc biệt, rằng bức tranh của tôi về Socrates như một người rất khác Plato ở khía cạnh này là hoàn toàn hư cấu.

Mà tôi đã dành một chú thích rất dài (chú thích 56 ở chương 10), thực ra đúng là một tiểu luận, cho vấn đề này – *Vấn đề Socratic*; tôi không thấy bất cứ lí do nào để thay đổi cách nhìn của tôi về nó. Song tôi muốn nói ở đây là tôi nhận được sự ủng hộ trong phỏng đoán lịch sử này của mình về *Vấn đề Socratic*, từ một học giả Platonic xuất sắc, Richard Robinson; sự ủng hộ càng quan trọng hơn vì Robinson khiển trách tôi một cách nghiêm khắc (và có lẽ đúng) vì giọng điệu của tấn công của tôi lên Plato. Không ai, người đọc bài phê bình của ông về cuốn sách của tôi (*Philosophical Review*, 60, 1951), có thể buộc tội ông về sự thiên vị không xứng đáng đối với tôi; và Giáo sư Levinston trích dẫn ông một cách đồng tình (p. 20) vì đã nói về ‘con thịnh nộ để đổ lỗi’ cho Plato của tôi. Nhưng mặc dù Giáo sư Levinston (ở chú thích ở p. 20) có nhắc tới Richard Robinson như ‘trộn lẫn ca ngợi và khiển trách trong bài phê bình bao quát đối với *Xã hội Mở*’, và mặc dù (ở một chú thích khác, ở p. 61) ông nhắc đúng đắn tới Robinson như một chuyên gia có thẩm quyền về ‘sự phát triển logic của Plato từ khởi đầu Socratic của nó qua giai đoạn giữa của nó’, Giáo sư Levinston chẳng bao giờ nói cho bạn đọc của ông rằng Robinson đồng ý không chỉ với các buộc tội chủ yếu của tôi chống

Plato, mà đồng ý, đặc biệt hơn, cả với lời giải phỏng đoán của tôi cho *Vấn đề Socratic*. (Tĩnh cờ, Robinson cũng đồng ý rằng trích dẫn của tôi được nói đến ở điểm (5) ở đây là đúng; xem dưới đây).

Kể từ Robinson, như chúng ta ta nghe, ‘trộn lẫn ca ngợi và khiển trách’, vài bạn đọc của ông (khao khát tìm sự xác thực cho ‘con thịnh nộ’ của họ ‘để đổ lỗi’ cho tôi) có thể đã bỏ qua lời ca ngợi chứa ở câu cuối đáng ngạc nhiên của đoạn đầy sức thuyết phục sau đây từ bài phê bình của ông (p. 494):

‘Dr. Popper cho rằng Plato đã xuyên tạc giáo huấn của Socrates ... Đối với ông Plato là một lực rất tai hại trong chính trị học nhưng Socrates là một lực rất có ích. Socrates đã chết vì quyền được nói chuyện tự do với thanh niên; nhưng ở *Republic* Plato khiến ông lấy một thái độ hạ cố và không tin cậy đối với họ. Socrates đã chết vì công lí và tự do ngôn luận; nhưng ở *Republic* “Socrates” chủ trương nói dối. Socrates là người khiêm tốn về trí tuệ; nhưng ở *Republic* ông là một người giáo điều. Socrates là một người cá nhân chủ nghĩa; nhưng ở *Republic* ông là một nhà tập thể chủ nghĩa cấp tiến. Và vân vân’.

‘Bằng chứng của Dr. Popper là gì cho các quan điểm về Socrates thật sự? Nó được rút ra chỉ riêng từ bản thân Plato, từ các đối thoại ban đầu, và chủ yếu từ *Apology*. Như thể thiên thần ánh sáng mà ông tương phản với ma quỷ Plato được biết với chúng ta chỉ từ tường thuật riêng của ma quỷ! Đây là điều vô lí?’

‘Không vô lí mà, theo ý tôi, là hoàn toàn đúng’.

Đoạn này chứng tỏ rằng chỉ ít có một học giả, được Giáo sư Levinston thừa nhận là chuyên gia có thẩm quyền về Plato, đã thấy rằng cách nhìn của tôi về *Vấn đề Socratic* là không phi lí.

Nhưng cho dù lời giải phỏng đoán của tôi cho *Vấn đề Socratic* có sai lầm, vẫn còn đây rầy chứng cứ về sự tồn tại của các xu hướng nhân đạo chủ nghĩa ở giai đoạn này.

Về bài nói của Hippias, tìm thấy ở *Protagoras* của Plato, 337e (xem p. 70 ở trên; Giáo sư Levinston dường như một lần không phản đối cách dịch của tôi; xem p. 144 của ông), Giáo sư Levinston viết (p. 147): ‘Chúng ta phải bắt đầu bằng giả sử rằng ở đây Plato phản ánh trung thành tình cảm được biết rõ của Hippias’. Cho đến đây Giáo sư Levinston và tôi đồng ý. Song chúng tôi hoàn toàn không đồng ý về sự thích đáng của bài nói của Hippias. Về việc này bây giờ tôi có quan điểm thậm chí mạnh hơn so với quan điểm được trình bày trong văn bản của cuốn sách này. (Tĩnh cờ, tôi không nghĩ tôi đã từng khẳng định là có bằng chứng rằng Hippias là một người phản đối cảnh nô lệ; cái tôi nói về ông là ‘tinh thần

này gắn bó với phong trào Athenian chống nô lệ'; như thể lí lẽ chi tiết của Giáo sư Levinston rằng tôi không được biện minh 'trong tính đến cả ông [Hippias] giữa những người phản đối tình trạng nô lệ' là vô nghĩa).

Bây giờ tôi nhận ra bài nói của Hippias như một tuyên ngôn –có lẽ là cái đầu tiên - về niềm tin nhân đạo chủ nghĩa đã gây cảm hứng cho các tư tưởng Khai sáng và Cách mạng Pháp: tất cả mọi người đều là anh em, và quy ước, nhân tạo, luật và tập quán là cái chia rẽ họ và là nguồn của nhiều điều bất hạnh có thể tránh được; cho nên không phải là bất khả đối với con người để làm cho tình hình tốt hơn bằng thay đổi luật - bằng cải cách pháp lí. Các tư tưởng này cũng gây cảm hứng cho Kant. Và Schiller nói về luật quy ước như 'thời trang' cái chia rẽ nhân loại một cách nghiêm ngặt ('*streng*') –Beethoven nói là 'một cách láo xược' ('*frech*').

Về sự nô lệ, luận điểm của tôi là, *Republic* chứa bằng chứng về sự tồn tại của các xu hướng ở Athens mà có thể được mô tả như chống tình trạng nô lệ. Như thể 'Socrates' của *Republic* (563b) nói ở bài châm biếm nền dân chủ Athenian (tôi trích ở ch. 4, ii, p. 43E,V = p. 44A; song ở đây tôi dùng bản dịch của Shorey): 'Và đỉnh cao của quyền tự do của nhân dân ... đạt được ở một thành phố như vậy khi mua các nô lệ, đàn ông và đàn bà, là không kém tự do như những người chủ đã bỏ tiền ra mua họ'.

Shorey có một số dẫn chiếu chéo đến đoạn này (xem chú thích dưới đây); nhưng đoạn này nói rõ cho chính nó. Levinson nói về đoạn này ở chỗ khác (p. 176): 'Hãy để chúng ta đóng góp đoạn vừa trích để giúp làm đầy bảng kê khiêm tốn về các tội lỗi xã hội của Plato', và ở trang tiếp ông nhắc tới nó khi ông nói về 'thí dụ khác về *thái độ ngạo mạn* Platonic'. Song đây không phải là câu trả lời cho luận điểm của tôi, tính cùng với một đoạn thứ hai từ *Republic* được trích ở văn bản của tôi (p. 43E,V = p. 44A), rằng đoạn thứ nhất này cung cấp chứng cứ về một phong trào chống tình trạng nô lệ. Đoạn thứ hai (tiếp tục ở Plato ngay sau trình bày của đoạn thứ nhất, được trích dẫn ở đây ở cuối đoạn văn trước) theo bản dịch của Shorey (*Republic* 563d; đoạn trước là *Republic* 563b): 'Và anh biết tổng toàn bộ của các khoản này ... là chúng làm cho tâm hồn của các công dân nhạy cảm đến mức họ phát cáu với gợi ý nhỏ nhất về tình trạng nô lệ [servitude, tôi dịch là 'slavery'] và sẽ không chịu được nó?'

Giáo sư Levinston giải quyết bằng chứng này thế nào? Thứ nhất, bằng tách hai đoạn ra: đoạn đầu ông không bàn tới cho đến p. 176, rất lâu sau khi ông đã đập vỡ ra từng mảnh (ở p. 153) chứng cứ được cho là của tôi về phong trào chống sự nô lệ. Đoạn hai ông nêu qua loa ở p. 153 như một sự dịch sai lỗi bịch của tôi; vì ông viết ở đó: 'Thế mà tất cả là sai lầm;

mặc dù Plato dùng từ *douleia* (slavery hay servitude), nó *chỉ* mang một ám chỉ bóng gió [tôi nhấn mạnh] đến tình trạng nô lệ theo nghĩa thường’.

Điều này nghe có vẻ có lí khi đoạn được tách khỏi đoạn ngay trước của nó (chỉ được Giáo sư Levinston nhắc đến hơn hai mươi trang muộn hơn, nơi ông giải thích nó bằng *thái độ ngạo mạn* của Plato); song trong ngữ cảnh của nó – trong mối quan hệ với sự phản nản của Plato về ứng xử bừa bãi của các nô lệ (và thậm chí các thú vật) – không có bất cứ nghi ngờ gì là, bên cạnh ý nghĩa mà Giáo sư Levinston gán một cách đúng cho đoạn ấy, đoạn cũng mang một ý nghĩa thứ hai hiểu ‘*douleia*’ đúng theo nghĩa đen; vì nó nói, và nó có ý nói, rằng các công dân tự do dân chủ không thể chịu đựng tình trạng nô lệ dưới bất cứ hình thức nào – không chỉ họ không chịu quy phục bất cứ gợi ý nào về tình trạng nô lệ (không chịu ngay cả luật, như Plato tiếp tục nói), mà họ trở nên nhạy cảm đến mức không thể chịu ‘thậm chí sự gợi ý nhẹ nhất về tình trạng nô lệ’ – như tình trạng nô lệ của ‘các nô lệ được mua, đàn ông hay đàn bà’.

Giáo sư Levinston hỏi (p. 153, sau khi thảo luận đoạn hai của Plato): ‘dưới ánh sáng của chứng cứ ... thì, ta có thể nói gì một cách công bằng để vẫn đứng trong trường hợp của Popper ...? Câu trả lời đơn giản nhất là “Không gì cả”, nếu các từ được hiểu theo nghĩa đen của chúng’. Thế mà trường hợp riêng của ông dựa vào hiểu ‘*douleia*’, trong một ngữ cảnh rõ ràng dẫn chiếu đến sự nô lệ, không theo nghĩa đen của nó mà ‘chỉ như một ám chỉ bóng gió’, như ông đã trình bày ở vài dòng trước.²

² Viết thêm năm 1965. Rằng từ ‘*douleia*’ ở đoạn được nói đến (*Republic* 563d) mang nghĩa đen này (bên cạnh nghĩa bóng mà Giáo sư Levinston đã gán cho nó một cách đúng đắn) được xác nhận bởi Shorey, nhà Platonist lớn và kẻ thù công khai của nền dân chủ, người được Giáo sư Levinston coi như một chuyên gia có thẩm quyền về văn bản của Plato. (Tôi thường có thể đồng ý với diễn giải của Shorey về Plato bởi vì ông hiếm khi cổ nhân đạo hoá hay tự do hoá văn bản của Plato). Vì trong một chú thích mà Shorey gán cho từ ‘tình trạng nô lệ- servitude’ (*douleia*) trong bản dịch *Republic* 563d của ông, ông nhắc đến hai đoạn song song: *Gorgias* 491e, và *Laws* 890a. Đoạn đầu của hai đoạn này theo bản dịch của W. R. M. Lamb (Loeb Edition) là: ‘Vì làm sao một người có thể hạnh phúc nếu anh ta là một nô lệ của bất cứ ai?’ Ở đây cụm từ ‘là một nô lệ’, giống như cụm từ ở *Republic*, không chỉ có nghĩa bóng ‘chịu qui phục’ mà cũng có nghĩa đen; thật vậy, toàn bộ vấn đề là sự kết hợp của hai nghĩa. Đoạn từ *Laws* 890a (một công kích tỉ mỉ lên các Sophist nào đó của Thế hệ Vĩ đại) theo bản dịch của Bury (Loeb Edition) là như sau: ‘các nhà giáo này [những người làm sa đoạ thanh niên] lôi cuốn họ đến với cuộc sống ... “theo tự nhiên” cốt ở trở thành chủ nhân trên những người còn lại, trong thực tế [*alētheia*], thay cho là một nô lệ đối với những người khác, theo quy ước pháp lí’. Rõ ràng ở đây Plato ám chỉ giữa những thứ khác đến các Sophist (p. 70E,V = p. 70A và ct. 13 ở ch. 5) những người dạy rằng con người không thể là nô lệ ‘bởi tự nhiên’ hay ‘thực sự’, mà chỉ ‘bởi quy ước pháp lí’ (bởi hư cấu pháp lí). Như thế Shorey chấp nối đoạn cốt yếu của *Republic* bằng sự dẫn chiếu này ít nhất một cách gián tiếp đến sự thảo luận cổ điển tuyệt hay về lí thuyết về tình trạng nô lệ (‘nô lệ’ theo nghĩa đen).

Và tuy thế, ông nói về ‘sai lầm’ lỗi bịch tôi vấp phải khi dịch ‘*douleia*’ theo nghĩa đen: ‘Sự hiểu sai này đã ra quả ở lời nói đầu cho vở kịch *Barefoot in Athens* [*Chân trần ở Athens*] của Sherwood Anderson ...nơi nhà soạn kịch không ngờ vực, đi theo Popper’, (Giáo sư Levinston khẳng định ở p. 24 rằng ‘phiên bản Andersonian về Plato tỏ ra rõ ràng là việc đọc kĩ và dễ bảo về Popper’, song ông không đưa ra bằng chứng nào cho lời buộc tội kì lạ này) ‘chuyên cho các bạn đọc của ông lần lượt sự ám chỉ, và tuyên bố thẳng thừng ... như dựa vào thẩm quyền riêng của Plato, rằng những người Athenian ... “[đã] ủng hộ sự giải phóng mọi nô lệ” ...’

Mà nhận xét này của Maxell (*không phải* Sherwood) Anderson rất có thể là một sự cường điệu. Nhưng tôi đã nói ở đâu bất cứ thứ gì giống thế này? Và một vụ liệu có đáng gì nếu, để bảo vệ nó, người biện hộ đã cường điệu các quan điểm của đối thủ, hay bôi đen chúng bằng cách liên tưởng chúng với tội lỗi (được cho là) của bạn đọc ‘dễ bảo’ nào đó? (Xem cả Chỉ mục của cuốn sách này, dưới mục ‘Tình trạng nô lệ’).

(3’) Luận điểm của tôi rằng Plato khuyến khích các nhà cai trị của mình sử dụng vũ lực tàn nhẫn và vô luật pháp, thế nhưng được Giáo sư Levinston chiến đấu, không ở đâu ông thực sự phủ định, như sẽ thấy từ thảo luận của ông về đoạn ‘giết-và-trục xuất’ của *Statesman* được nhắc tới ở *Phụ lục* này ở gần cuối mục A. Tất cả cái ông phủ định là một số đoạn khác ở *Republic*- các đoạn làm sạch bức vải vè - là tương tự, như cả Shorey và tôi nghĩ. Ngoài việc này ra, ông cố tìm thấy sự an ủi và sự ủng hộ đạo đức từ các tập quán hung bạo hiện đại nào đó của chúng ta - một sự an ủi, tôi sợ, sẽ tan biến mất nếu ông đọc lại đoạn của *Statesman* cùng với khởi đầu của nó, do tôi trích dẫn, nhưng đầu tiên bị Giáo sư Levinston bỏ qua, và muộn hơn bị gạt bỏ vì không liên quan.

(4’) Về chủ nghĩa chủng tộc của Plato, và lệnh huấn thị của ông đối với các nhà cai trị đi dùng việc nói dối và lừa gạt vì lợi ích của nhà nước, tôi muốn nhắc nhở các bạn đọc của tôi, trước khi bước vào bất cứ thảo luận nào với Giáo sư Levinston, về châm ngôn của Kant (xem p. 139E,V = p. 137A) rằng mặc dù ‘*tính chân thật là chính sách hay nhất*’ có thể là đáng ngờ, ‘*tính chân thật là tốt hơn chính sách*’ là không cần tranh cãi.

Giáo sư Levinston viết (p. 434, nhắc đến pp. 138 ff. E,V = pp. 136 ff. A, và đặc biệt đến pp. 150 E,V = 148A) rất thẳng thắn: ‘Trước hết, phải thống nhất rằng việc sử dụng nói dối trong các hoàn cảnh nhất định *được chủ trương* [tôi nhấn mạnh] ở *Republic* là vì mục đích của chính phủ ...’ Đây, rốt cuộc, là điểm chủ yếu của tôi. Không nỗ lực nào để hạ thấp hay để gạt bỏ tầm quan trọng của nó – và không phản công nào lên các cường điệu được cho là của tôi - được cho phép làm lu mờ sự thú nhận này.

Giáo sư Levinston cũng thú nhận, ở cùng chỗ, rằng ‘không có nghi ngờ gì rằng sử dụng một ít nghệ thuật thuyết phục của lời nói là cần thiết để làm cho các phụ tá “đổ lỗi cho may rủi chứ không cho các nhà cai trị” khi họ được bảo [xem p. 150E,V = p.148A] rằng số phận đã quyết định sự kết hôn của họ, trong khi những việc này được các nhà cai trị sắp đặt vì các lí do ưu sinh’.

Đây là điểm chủ yếu thứ hai của tôi.

Giáo sư Levinston tiếp tục (pp. 434 f.; tôi nhấn mạnh): ‘Trong thí dụ này chúng ta chỉ có sự phê chuẩn duy nhất của Plato về một sự nói dối hoàn toàn thiết thực,³ được bảo, thật ra, là vì các lí do nhân từ (và chỉ vì các mục đích như vậy Plato đồng ý nói [dối]), nhưng là một sự nói dối và chẳng gì hơn. Chúng ta, giống như Popper, thấy chính sách này đáng ghê tởm. Sự nói dối này, khi đó, và *bất cứ những cái khác giống như nó mà sự cho phép khá chung* của Plato có thể biện minh, tạo ra cơ sở như thế như được thấy để ủng hộ lời buộc tội của Popper rằng Plato kiến nghị dùng “tuyên truyền nói dối” trong thành phố của ông’.

Điều này không đủ sao? Hãy giả sử là tôi đã sai ở các điểm khác (tất nhiên, tôi phủ nhận), chẳng phải tất cả điều này chỉ ít bào chữa cho sự nghi ngờ của tôi rằng Plato có thể không ngần ngại để sử dụng thêm nữa ‘sự cho phép khá chung’ của ông về ‘việc dùng nói dối’ – đặc biệt căn cứ vào sự thực là ông thật sự ‘*chủ trương*’ việc ‘dùng nói dối’ như Giáo sư Levinston trình bày?

Hơn nữa, sự nói dối ở đây được dùng trong quan hệ với ‘ưu sinh học’, hay chính xác hơn, với *gây giống chủng tộc chủ nhân* - chủng tộc những người bảo vệ.

Để bảo vệ Plato chống lại buộc tội của tôi rằng ông là một người theo chủ nghĩa chủng tộc Giáo sư Levinston thử so sánh ông một cách thuận lợi với một số nhà chủng tộc chủ nghĩa toàn trị hiện đại ‘khét tiếng’ mà tên của họ tôi cố không cho vào sách của tôi. (Và tôi sẽ tiếp tục làm vậy). Ông nói ở đó (p. 541; tôi nhấn mạnh) rằng ‘sơ đồ gây giống’ của họ ‘chủ yếu nhằm *bảo tồn sự thuần khiết của dòng giống chủ nhân*, một mục đích mà chúng ta khó nhọc một chút để chứng tỏ Plato đã không chia sẻ’.

Ông đã không chia sẻ? Trích dẫn của tôi từ một trong các thảo luận ưu sinh chính của *Republic* (460c) có lẽ là một cách dịch sai? Tôi viết (p.

³ Nó chẳng hề là trường hợp duy nhất, như có thể thấy từ chương 8 của tôi. Đoạn được trích ở văn bản cho chú thích 2, thí dụ (*Rep.*, 389b), là một trường hợp khác với đoạn (*Rep.*, 460a) mà Giáo sư Levinston nghĩ đến. Còn có vài đoạn khác nữa. Xem *Rep.*, 415d và đặc biệt *Tim.*, 18e, chúng chứng minh rằng Plato thấy chỉ dẫn của ông để nói dối có đủ tầm quan trọng để được tính đến trong tóm tắt rất ngắn gọn của *Republic*. (Xem cả *Laws*, 663d xuống đến 664b).

51E,V = p. 52A; ở đây tôi đưa ra nhấn mạnh mới): ‘Plato nói “*Dòng giống của những người bảo vệ phải được giữ thuần khiết*” (để bảo vệ tục giết trẻ sơ sinh) khi phát triển lí lẽ phân biệt chủng tộc rằng chúng ta phối giống động vật hết sức cẩn thận trong khi lại sao lãng dòng giống riêng của mình, một lí lẽ được lặp lại suốt từ đó’.

Cách dịch của tôi là sai? Hay khẳng định của tôi rằng, suốt từ thời Plato, đây đã là lí lẽ chính của các nhà phân biệt chủng tộc và các nhà gây giống chủ nhân? Hay những người bảo vệ không phải là các chủ nhân của thành phố tốt nhất của Plato?

Về cách dịch của tôi, Shorey trình bày nó khác đi một chút; tôi sẽ trích cũng câu trước (nhắc tới tục giết trẻ sơ sinh) từ bản dịch của ông (tôi nhấn mạnh): ‘... con của người thấp kém, và bất cứ [con] của những người thuộc loại khác được sinh ra có khuyết tật, họ [các nhà cai trị] sẽ bí mật vứt bỏ một cách đúng đắn, sao cho không ai sẽ biết chúng sẽ trở thành cái gì. “Đó là điều kiện”, ông nói, “*để bảo tồn sự thuần khiết của dòng dõi những người bảo vệ*”.’

Có thể thấy câu cuối của Shorey là mềm hơn của tôi một chút. Song sự khác biệt là không quan trọng, và không ảnh hưởng đến luận đề của tôi. Dù sao đi nữa, tôi giữ bản dịch của mình. ‘Trong bất cứ trường hợp nào dòng dõi của những người bảo vệ phải được bảo toàn thuần khiết’ hay ‘Nếu trong mọi trường hợp [như chúng ta đồng ý] tính thuần khiết của dòng dõi của những người bảo vệ phải được bảo toàn’ có thể là một cách dịch, dùng một số từ của Shorey, mang lại cùng ý nghĩa như cách dịch của tôi trong cuốn sách (p. 51E,V = p. 52A) và lặp lại ở đây.

Vì thế tôi không thể thấy sự khác biệt gì giữa cách trình bày của Giáo sư Levinston về ‘sơ đồ phối giống ... khét tiếng’ của những kẻ toàn trị và cách trình bày của Plato về các mục đích phối giống riêng của ông. Dẫu có thể có khác biệt nhỏ, nó không quan trọng với vấn đề trung tâm.

Về vấn đề liệu Plato có cho phép - rất cá biệt - một sự trộn lẫn các chủng tộc của ông (có thể là hệ quả của việc thăng cấp một thành viên thuộc chủng tộc thấp hơn) hay không, các ý kiến có thể khác nhau. Tôi vẫn tin cái tôi nói là đúng. Song tôi không thể thấy là nó có thể tạo ra bất cứ khác biệt nào nếu cho phép các ngoại lệ. (Ngay cả những kẻ toàn trị hiện đại mà Giáo sư Levinston ám chỉ đến cũng cho phép các ngoại lệ).

(5’) Tôi bị tấn công đi tấn công lại một cách gay gắt vì việc trích dẫn - hay đúng hơn vì trích dẫn sai - một đoạn từ *Laws* mà tôi dùng như một trong hai đề từ [motto] cho *Bùa mê của Plato* (đề từ khác và đoạn tương phản là từ điều văn của Pericles). Các đề từ này được các Nhà xuất bản Mĩ của tôi in lên bìa bọc sách của lần xuất bản ở Mĩ; các sách in ở Anh

không có quảng cáo như vậy. Như thường với các bìa bọc, tôi đã không được các nhà xuất bản hỏi ý kiến. (Song chắc chắn tôi không có phản đối nào với sự lựa chọn của các nhà xuất bản Mĩ: vì sao họ lại không in các đề từ của tôi - hoặc bất cứ thứ gì khác tôi viết trong sách- lên bìa bọc?).

Cách dịch và diễn giải của tôi về đoạn này đã được Richard Robinson tuyên bố là đúng, như được nói tới ở trên; nhưng những người khác đã đi xa đến mức hỏi liệu tôi có cố ý che dấu nét nhận dạng của nó hay không, nhằm làm cho các độc giả của tôi không thể kiểm tra văn bản! Và việc này tuy tôi đã chịu khó, tôi nghĩ, hơn hầu hết các tác giả để làm cho các bạn đọc của tôi có thể kiểm tra bất cứ đoạn được trích hay dẫn chiếu nào. Như thế tôi đã có một dẫn chiếu đến các đề từ của tôi ở đầu các chú thích –tuy việc dẫn chiếu đến các đề từ là hơi không bình thường.

Sự buộc tội chủ yếu chống lại tôi vì dùng đoạn này, tôi không nói, hay không nhấn mạnh đủ, là nó nói tới các vấn đề quân sự. Nhưng ở đây tôi có một bằng chứng ủng hộ tôi từ bản thân Giáo sư Levinston, ông viết (p. 531, chú thích; tôi nhấn mạnh):

‘Popper, trong trích dẫn đoạn này ở văn bản của ông, ở p. 102 [= p. 103E,V] *nhấn mạnh đủ* sự dẫn chiếu của nó đến các vấn đề quân sự’.

Như thế lời buộc tội này đã được trả lời. Tuy vậy, Giáo sư Levinston tiếp tục: ‘... nhưng [Popper] đồng thời quả quyết rằng Plato có ý nói cũng “các nguyên lí quân sự” này phải được tôn trọng trong hoà bình cũng như trong chiến tranh, và rằng chúng phải được áp dụng cho mọi lĩnh vực của sự tồn tại hoà bình hơn là chỉ đơn giản cho chương trình huấn luyện quân sự. Sau đó ông trích dẫn đoạn này với cách dịch sai quá quắt nhằm làm lu mờ sự dẫn chiếu quân sự của nó ...’ và v.v.

Mà lời buộc tội đầu tiên ở đây là tôi ‘đồng thời quả quyết’ là Plato có ý nói các nguyên lí quân sự này phải được tôn trọng trong hoà bình cũng như trong chiến tranh. Quả vậy tôi đã nói thế - trích dẫn Plato: *chính Plato là người nói vậy*. Tôi phải bỏ nó đi? Plato nói, ở bản dịch của Bury mà Giáo sư Levinston chấp thuận (tuy tôi thích bản dịch của mình: tôi hỏi các bạn đọc của tôi liệu có bất cứ sự khác nhau nào về ý nghĩa giữa chúng, ngoài sự khác nhau về sự sáng sửa; xem p. 103E,V = p. 102A): ‘...cũng chẳng một ai, dù làm việc hay vui đùa, dần trở nên quen trong tâm trí để hành động một mình và dựa trên sáng kiến riêng, mà phải *luôn sống* cả trong chiến tranh và *hoà bình*, với mắt hướng liên tục lên vị chỉ huy của mình ...’ (*Laws*, Loed Library, vol. ii, p. 477; tôi nhấn mạnh).

Và muộn hơn (p. 479):

‘Nhiệm vụ - cai trị người khác , và bị người khác cai trị – này phải được tập luyện *trong hoà bình* kể từ tuổi thơ ấu sớm nhất ...’

Về sự dịch sai, tôi chỉ có thể nói rằng trên thực tế không có sự khác biệt giữa cách dịch của tôi và của Bury -trừ việc tôi đã chẻ nhỏ hai câu rất dài của Plato mà, khi đứng nguyên, là không thật dễ hiểu. Giáo sư Levinston nói (p. 531) rằng tôi đã ‘lợi dụng nhiều và không chính đáng’ đoạn này; và ông tiếp tục: ‘mẹo dùng sai trái theo kiểu báo chí của ông về một đoạn chọn từ nó trên bìa bụi’ [quảng cáo của nhà xuất bản, xem ở trên] ‘và trên trang bìa phụ của Phần I của cuốn sách của ông sẽ được mổ xẻ trong chú giải của chúng ta, nơi chúng ta cũng in đầy đủ đoạn ấy’.

Sự mổ xẻ ‘mẹo dùng sai kiểu báo chí’ của tôi ở chú giải này, ngoài vài ‘sửa lỗi’ được cho là của bản dịch của tôi mà tôi không chấp nhận, chủ yếu bao gồm cùng lời buộc tội - tôi đã in đoạn ấy lên bìa bọc và ở các chỗ quan trọng khác. Vì Giáo sư Levinston viết (p. 532; tôi nhấn mạnh):

‘Sự bất công nhỏ này hoàn toàn bị che khuất, tuy vậy, bởi cái Popper đã làm với đoạn này ở nơi khác. Trên trang bìa phụ của Phần I của cuốn sách của ông, và cả ở bìa bụi’ [ai bất công với ai?] ‘*ông in một chọn lọc cẩn thận từ nó, và in bên cạnh nó, như phản đề của chính nó, một câu lấy từ điều văn của Pericles ... Đây là in song song một lí tưởng chính trị và một quy định quân sự được đề xuất*; thế nhưng Popper đã không chỉ không báo cho bạn đọc của đoạn được chọn ấy biết về quan hệ quân sự của nó, mà còn dùng cùng cách dịch sai, đã xoá đi hoàn toàn các phần của đoạn các phần có thể tiết lộ sự thực’.

Câu trả lời cho điều này của tôi là rất đơn giản. (a) Những sự dịch sai là không tồn tại. (b) Tôi đã cố gắng chứng tỏ đầy đủ chi tiết rằng đoạn ấy, bất chấp sự liên quan của nó đến quân sự, giống như đoạn của Pericles (ngẫu nhiên cũng có vài liên quan, tuy ít hơn, đến quân sự), trình bày *một lí tưởng chính trị* - tức là lí tưởng chính trị của Plato.

Tôi không thấy lí do hợp lệ nào để thay đổi niềm tin của mình rằng tôi đúng khi cho rằng đoạn này - giống nhiều đoạn tương tự khác ở *Laws* - trình bày lí tưởng chính trị của Plato. Nhưng dù niềm tin này của tôi có đúng hay không, chắc chắn tôi đã đưa ra các lí do mạnh mẽ cho nó (các lí do mà Giáo sư Levinston không huỷ hoại nổi). Và vì tôi đã làm như thế, và vì Giáo sư Levinston không hề đặt thành vấn đề sự thực là tôi đã làm như thế, nó chẳng tạo thành một ‘sự bất công nhỏ’ cũng không thành một sự bất công lớn nếu tôi thử trình bày đoạn ấy như cái tôi tin nó là: sự mô tả riêng của Plato về lí tưởng chính trị của ông- về nhà nước lí tưởng toàn trị và quân sự của ông.

Về sự dịch sai của tôi, tôi sẽ giới hạn mình ở một chỗ mà Giáo sư Levinston thấy đủ quan trọng để thảo luận trong văn bản của ông (tách riêng khỏi chú thích của ông). Ông viết, ở p. 533:

‘Một phản đối nữa liên quan đến việc dùng từ “lãnh tụ-leader” của Popper. Plato dùng “*archōn*”, cùng từ mà ông dùng cho các viên chức nhà nước và chỉ huy quân sự; rõ ràng là các người sau, hay viên chỉ huy [director] của các cuộc đấu diễn kinh, là người mà ông nghĩ đến ở đây’.

Rõ ràng, chả có gì để tôi trả lời. (Có lẽ tôi phải dịch là ‘viên chỉ huy – director’?) Bất cứ ai tra cứu một từ điển Hy Lạp có thể biết chắc rằng ‘*archōn*’, trong ý nghĩa cơ bản nhất của nó, được diễn tả đúng đắn và chính xác bằng từ ‘*leader*’ [lãnh tụ, người lãnh đạo] trong tiếng Anh (hay từ Latin ‘*dux*’ hay từ Italia ‘*il duce*’). Từ được Liddell và Scott mô tả như động tính từ của động từ ‘*archō*’ mà ý nghĩa cơ bản của nó, theo các chuyên gia có thẩm quyền này, là ‘là người đầu tiên- to be first’, hoặc ‘về Thời gian - in point of Time’, hoặc ‘về Địa điểm hay Địa vị - in point of Place or Station’. Theo ý nghĩa thứ hai này thì các nghĩa đầu tiên là: ‘*to lead, rule, govern, command, be leader or commander* – lãnh đạo, cai trị, cai quản, chỉ huy, là nhà lãnh đạo hay người chỉ huy’. Do đó chúng ta thấy, dưới mục ‘*archōn*’, là ‘*a ruler, commander, captain* - một nhà cai trị, chỉ huy, thủ lĩnh; là cả, liên quan đến Athens, *chief magistrates of Athens* – các quan đứng đầu Athens, có chín vị’. Thế phải là đủ để chứng tỏ rằng ‘leader -lãnh tụ, thủ lĩnh, nhà lãnh đạo’ không phải là cách dịch sai, miễn là nó hợp với văn bản. Rằng nó hợp có thể thấy từ phiên bản riêng của Bury, trong đó, hãy nhớ lại, đoạn đó được diễn tả như sau: ‘mà [anh ta] phải luôn sống cả trong chiến tranh và hoà bình, với mắt hướng liên tục lên vị chỉ huy của mình và theo sự lãnh đạo của ông ta’. Thực ra, ‘*leader -thủ lĩnh*’ khớp quá tốt với văn bản: chính sự phù hợp kinh khủng của từ là cái gây ra sự phản đối của Giáo sư Levinston. Vì ông không có khả năng nhận ra Plato như một người chủ trương sự lãnh đạo toàn trị, ông cảm thấy rằng ‘sự dịch sai tai ác’ của tôi (p. 531) phải là cái cần đồ lỗi cho vì những liên tưởng kinh hoàng mà đoạn này gợi lên.

Nhưng tôi khẳng định rằng chính văn bản của Plato, tư tưởng của Plato, là cái gây kinh hãi. Tôi, cũng như giáo sư Levinston, bị sốc vì từ ‘lãnh tụ’, và tất cả mọi ý nghĩa mà từ này bao hàm. Thế nhưng không được hạ thấp tầm quan trọng của các ý nghĩa này nếu chúng ta muốn hiểu các hệ lụy kinh khủng của nhà nước lí tưởng của Plato. Đây là những cái tôi quyết tâm bắt tay làm cho được hiểu rõ, ở mức tôi có thể.

Hoàn toàn đúng là trong các bình chú của mình tôi đã nhấn mạnh sự thực rằng, tuy đoạn dẫn chiếu đến các cuộc viễn chinh quân sự, Plato không để lại nghi ngờ nào rằng các nguyên lí của nó được áp dụng cho toàn bộ đời sống của các công dân-lính của ông. Không phải là câu trả lời đi nói rằng một công dân Hy Lạp đã là, và phải là, một người lính; vì

điều này đúng với Pericles và thời của điều văn của ông (cho các binh lính chết trận) chỉ ít cũng nhiều như với Plato và thời của *Laws* của ông.

Đây là điểm mà các đề từ của tôi có ý định làm càng rõ càng tốt. Điều này làm cho cần phải cắt một mệnh đề khỏi đoạn công kênh này, vì thế bỏ qua (như các dấu chấm được chèn vào biểu thị) các dẫn chiếu nào đó đến các vấn đề quân sự những cái có thể làm lu mờ điểm chính của tôi: tôi muốn nói sự thực rằng đoạn ấy có ứng dụng chung, *cho chiến tranh và cho hoà bình*, và rằng nhiều nhà Platonist đã hiểu sai nó, và không nắm được điểm chính của nó, vì độ dài và sự trình bày khó hiểu của nó, và bởi vì sự khao khát lí tưởng hoá Plato của họ. Tình hình vụ việc là như thế. Thế nhưng tôi bị Giáo sư Levinston (p. 532) buộc tội trong ngữ cảnh này về sử dụng ‘các chiến thuật’ những cái ‘làm cho cần phải kiểm tra từng trích dẫn của Popper từ văn bản Platonic một cách chi tiết đến nhần tâm’, để nhằm ‘khám phá ra Poppert đã bị cuốn xa đến nhường nào khỏi con đường của tính khách quan và công bằng’.

Đối mặt với các buộc tội và luận điệu này, và với những nghi ngờ ném lên tôi, tôi chỉ có thể cố bảo vệ mình. Nhưng tôi ý thức được về nguyên lí rằng không ai nên là thẩm phán trong vụ kiện riêng của mình. Chính vì lí do này mà ở đây tôi muốn trích cái Richard Robinson nói về đoạn Platonic này, và về cách dịch nó của tôi (ở *The Phiosophical Review*, **60**, p. 491). Phải nhớ là Robinson ‘trộn lẫn lời khen với lời khiển trách’ ở bài phê bình của ông về cuốn sách của tôi, và phần khiển trách cốt ở khẳng định rằng cách dịch Plato của tôi là có thành kiến. Thế mà ông viết:

‘Tuy chúng có thành kiến, chắc chắn không nên xem nhẹ chúng. Chúng lưu ý đến các đặc tính thực và quan trọng của tư tưởng Plato thường không được chú ý đến. Đặc biệt, đoạn kinh khủng từ *Laws* 942 về dừng bao giờ hành động tự mình, mẫu được Dr. Popper trưng ra, được dịch đúng. (Có thể viện chứng rằng Plato có ý định áp dụng điều này chỉ cho đời sống quân sự của các công dân của ông, và đúng là đoạn ấy bắt đầu như một quy định cho kỉ luật quân sự; nhưng đến cuối Plato rõ ràng muốn mở rộng nó ra cho toàn bộ đời sống; so “phải loại bỏ tình trạng hỗn loạn khỏi đời sống của mọi người” [*Laws*, 942d 1])’.

Tôi cảm thấy không cần thêm bất cứ gì vào tuyên bố của Robinson.

Tóm lại. Có lẽ tôi không thể thử trả lời ngay cả một phần nhỏ các cáo buộc mà Giáo sư Levinston đã đưa ra chống lại tôi. Tôi đã thử trả lời chỉ vài trong số cáo buộc đó, ở mức tôi có thể, nhớ rằng quan trọng hơn vấn đề ai bắt công với ai là câu hỏi liệu các khẳng định của tôi về Plato có bị bác hay không. Tôi đã cố đưa ra các lí do cho niềm tin của tôi rằng chúng

đã không bị bác. Nhưng tôi nhắc lại không ai nên là thẩm phán trong vụ kiện của riêng mình: tôi phải để nó cho các bạn đọc của tôi quyết định.

Thế nhưng tôi không muốn kết thúc thảo luận dài này mà không tái xác nhận lòng tin chắc chắn của tôi về thành tựu trí tuệ áp đảo của Plato. Ý kiến của tôi rằng ông là triết gia vĩ đại nhất giữa tất cả các triết gia vẫn không thay đổi. Ngay cả triết học đạo đức và chính trị của ông, như một thành tựu trí tuệ, là vô song, mặc dù tôi thấy nó kinh tởm về mặt đạo đức, và quả thực kinh khủng. Về vũ trụ học vật lí của ông, tôi đã thay đổi ý kiến giữa lần xuất bản đầu tiên và lần thứ hai (chính xác hơn, giữa lần xuất bản đầu tiên ở Anh và lần xuất bản đầu tiên ở Mỹ) của cuốn sách này; và tôi đã thử đưa ra các lí do vì sao bây giờ tôi nghĩ rằng ông là người sáng lập của *lí thuyết hình học về thế giới*; một lí thuyết mà tầm quan trọng của nó liên tục tăng lên từ lâu lắm rồi. Năng lực văn chương của ông tôi phải nghĩ quá kiêu ngạo để ca ngợi. Cái mà phê phán của tôi chứng tỏ, tôi tin, là sự vĩ đại của Plato là cái làm cho càng quan trọng hơn để đấu tranh với triết lí đạo đức và chính trị của ông, và để cảnh báo những người có thể rơi vào bùa mê thần diệu của ông.

IV (1965)

Trong chú thích 31 ở Chương 3 tôi đã nhắc đến một số công trình đối với tôi có vẻ thấy trước các quan điểm của tôi về chính trị học Plato. Từ khi viết chú giải này tôi đã đọc sự tấn công lớn của Diana Spearman, 1939, lên những người thoả hiệp vô nguyên tắc và những kẻ độc tài, *Modern Dictatorship*. Chương ‘The Theory of Autocracy – Lí thuyết về Chế độ chuyên quyền’ của bà, chứa một trong những phân tích sâu sắc nhất và sắc sảo nhất, và đồng thời cô đọng nhất về lí thuyết chính trị của Plato mà tôi đã thấy.

CHỈ MỤC VỀ CÁC ĐOẠN PLATONIC

Các Chỉ mục về Nội dung và về Tác giả có thể thấy ở cuối mỗi tập.

Chỉ mục này được biên soạn dựa trên gợi ý của Ông Richard Robinson, đưa ra ở *The Philosophical Review*, 60, 1951, p. 503. Các số trong ngoặc chỉ dẫn đến các đoạn Platonic. Các số ngoài dấu ngoặc chỉ dẫn đến các trang của tập I của cuốn sách này; các số tiếp sau các dấu ngoặc chỉ dẫn đến các trang nơi đoạn trong ngoặc được trích dẫn hay thảo luận.

Alcibiades I, 303

Apology, 269, 304-5, 306, 308, 309, 310; (18b-c) 307; (18d-e) 308, (19c) 190, 301, 307, 308, (20e/21a) 310, (23d) 307, (30e/31a) 194, (32b-d) 128, 266, 305, 310, (40 ff.) 308, 322, 330f., 333.

Charmides, (157c, 162d) 273, 311.

Crito, 304-5, 306 (45e) 304, (47e/48a) 302, (51-54) 194, 304, 305.

Euthyphro, 197, 315.

Gorgias, 309-10; (451a/b), c, 453e, 465a, b/c) 320, (483b) 117, 262, (488e-489b), 92-93, 117, 254-5, 262, (508a) 256, 262, 320, (521d) 130, (522e) 320, (525e) 269, (527b) 262.

Hippias (Greater), (303b/c) 249.

Laws, 219, 229, 306, 309, 331, 338f.; (634d/e) 267, (636b) 295, (649d/e) 269, (676a) 38, (575b/c) 44, 210, 217, 223, (681b) 226, (682e-683c/d) 226, 227, (683e) 45, (689c-d) 275, (690b/c) 77, (704d) 283, (709e-714a) 44, 222, 245, (718c-722b) 139, 213, 270, 271, 316, (739c) 102, 219, 258, (740d-741a) 295, (742a-c) 184, 298, (744b) 256, (757a) 96, 256, (757b-d) 248, 270, (797d) 217, 218, 224, (836b/c) 295, (838e) 295, (895b) 217, 219, (895d-e) 216, 249, (896e, 898c) 317, (903c) 80-1, 100, 219, 242, 258, (904-909) 36-7, 142, 217-18, 273, (907d-909d) 331, (942a) 103, 219, 259, (942c) 103, 132, 259, (942) 342, 298, (966e) 217, 219.

Menexenus, 197, 299; (235b) 197, (236a) 296, (238c-239a) 96, 255-6, (245c-d) 226, 278.

Meno, 129, 267, 309; (91a) 314, (86d/e) 216.

Parmenides, 213; (135c-d) 134, 268.

Phaedo, 222, 266-7, 308, 309, 312; (65a-66a) 214, (70e/71a, 72a/b) 209, (73a) 312, (74a) 214, (79d) 314, (89c-d) 283, 299, (100d) 211.

Philebus, (16c) 219, (48c/d) 269, (50a-c) 215.

Protagoras, 235, 241; (322a) 66, (337a) 256, (337e) 333.

Republic, 93, 195, 197, 209, 219, 220, 228, 301, 305, 306, 308, 309, 320, 330-7; (344a) 105, (358c) 117, 261, 262, (359) 118, 254, 262, (362) 262, (369b-c) 77, 219, 226, 240, 241, 247, (378c) 229, 240, (380d) 212, 219, (380e-381c) 217, (387d/e) 259, (389b-d) 138-9, (390e) 271, (397e) 247, (398e) 229-30, (406c, 407e), 138-9, (414b-d) 140-1, 209, 270, 272, 273, (415a-c) 140-1, 225, 240, (425b-427a/b) 224, (430d) 98, 257-8, (432b) 99, 258, (433) 90, 96-7, 257, (434a-c) 49, 106-7, 255, (440c-d) 51, 92, 254, (459b) 51, 150, 276, (460a-b) 150, (460c) 51, 82, 228, (466b/c) 108, 269, (468c) 150-1, 276, (469b-471c) 152, 224, 278-80, (473c-e) 132, 152-2, 276-7, 279-81, (474c-502d) 145-6, (475) 138, 145, 314, (476b) 145, (484c) 149, (485) 146, 214, 217, 240, 275, (489b/c) 154,

283, (494b) 154, 282-3, (494c/d) 278, 281, 282, (495d/e) 277, (496c-d) 154, 185, 282-3, 299, (497d) 133, (498b/c) 133, 267, (498d/e) 155, 283-4, (499b-c) 282-3, (499c/d) 280, (500c-501e) 146, 149, 150, 165, 166, 224, 276, (506) 146, 274-5, (508b/c) 215, 274, (508d-e) 217, (509b) 247, (509c-511e) 214, 271-272, (519e) 80, 102, 140, 169, 242, 271, (520c) 165, (520d) 155, (525e) 248, (527a/b) 214, 217, (528b-d) 249-50, (534d) 249, (535a/b) 149, 275, (536a/b) 281, (537c-e) 137, 268, (539d) 134, (537-540) 134, 262, (540c) 132, 138, (540e/541d) 165, 166, 292, 327, (544c) 40, 227, (545d) 45, 219, (546a) 81, 141, 217, 272, 281, 282, (546b) 82-3, 242-6, (546c) 249, (546d/e) 153, 281-2, (546e/547a) 209, 219, (547a) 141, 198, 315, (548e-549d) 41, 224, 228, 313, (554c, f.) 42, 221, (558b) 221, 316, (558c) 96, 254, (592b) 280, (560b) 42, (561e) 254, (562b- 565e) 43, 123, 221, 265, 278, (563b-d) 254, 255, 316, 334, (566e) 43, 170, 198, 315, (571b, 575a) 313, (577a, f.) 43, 222, (577c) 315, (580b) 221, (588c) 197, 313, (592b) 280, (595b) 229, 240, (608e) 35, (615d) 269.

Second Letter, (314c) 313.

Seventh Letter, 208, 309; (314b/c) 275, (325) 19, 282, 311, (326a) 309, 311, (342a) 309.

Sophist, 322; (223c) 219, (242e) 208, (248e-249c) 220, (252e, ff.) 219.

Statesman, 19 f., 208, 211, 219, 220, 283, 309, 331, 336; (258b) 283, (268c-274e) 19-20, 36, 50, 209, 270, (271a, f.) 226, 270, 273, (274d) 280, (289b-e) 225, (292c) 283, (293c-e) 166, 209, 292, 328, (296b, ff.) 271, (296d) 36, (297c) 209, 222, (300e, f.) 222, (301c/d) 43 f., 209, 222, (302b, ff.) 209, (303b) 209, (304c/d) 271, (309a) 225.

Symposium, (178e), 295, (179e), 325, (191b) 209, (193d) 169, 218-19, (199c/d) 216, (200a) 313, (208d) (174e/f) 320, 153, 208, 282.

Theaetetus, 321; (142a-143c) 321-2, (174) 215, (174e, f) 281, 321, (179e) 312.

Timaeus, 215, 230, 320; (18c/d) 48, 225, (20a) 311, (24a-b) 224, 275, (45b-c, 47a-d) 314, (48) 30, 215, (50) 27, 211, (53c-62c) 249-53, (91b-92b/c) 37. Cũng có một thảo luận về 42a, f., 90e, và 91d, f., ở tập hai của cuốn sách này (chú thích 11 ở chương 11, pp. 284 f.).

CHỈ MỤC VỀ TÊN

- Achilles, 327 f.
Acton, Lord, 137.
Adam, J., 42, 83, 97, 141, 149, 206, 209, 212-14, 220 f., 223-5, 228 f., 236, 240, 242-6, 254, 257, 262 f., 273, 275 f., 282 f., 299, 301, 315.
Adeimantus, 258, 262 f.
Aeschines, 304.
Agassi, J., x.
Agrippa Menenius, 294.
Alcibiades, 154, 191-3, 281 f., 296, 303.
Alcidamas, 70, 95, 114, 152, 185, 236, 261, 278, 294.
Alcmaeon, 79, 173, 242, 254, 294.
Alexander Đại đế, 236, 278 f.
Anaximander, 189, 204-6, 211, 300 f.
Anderson, Maxwell, 336.
Antiphon Nhà hùng biện ở Rhamnus, 256, 296
Antiphon Nhà Sophist ở Athens, 69, 74, 95, 233, 236, 240, 256, 278, 294, 299.
Antistenes, 95, 129, 152-4, 185, 194, 237, 241, 276-9, 282, 298, 311.
Anytus, 192-4, 268.
Apollo, 328.
Aquinas, xem Thomas
Archelaus, 233.
Archimedes, 167.
Archytas, 196, 319.
Aristophanes, 182, 185, 218, 256, 307 f., 310.
Aristotle, 10, 12, 16, 26, 28-31, 33, 38, 43, 70, 91 f., 96, 102, 112, 114, 180, 205, 207-9, 211-19, 222, 228 f., 231, 235-7, 240 f., 248 f., 253, 255 f., 258, 260 f., 268, 273 f., 277 f., 280, 283, 294-6, 299 f., 308, 311, 314, 320 f.
Aristoxenus, 300.
Aspasia, 255.
'Athenian, Người Lạ', 331.
Augustine, Saint [Thánh], 221.
Augustus, Hoàng đế, 298.
Badian, E., 237, 279.
Barker, Sir Ernest, 104, 114 f., 236, 240, 246 f., 259, 261-3, 273, 282.
Barth, K., 235.
Bartley, W. W., x.
Beethoven, L. van, 334.
Bergson, H., 202, 294, 314.
Bias, 13.
Blanc, L., 241.
Bodin, Jean, 121.
Borel, E., 252.
Bowra, Sir C. M., 216.
Bradford, Giám mục xứ, 203, 292.
Bradley, F. H., 232.
Broadhead, H. D., 279.
Bryson, 252.
Burke, E., Motto, 112, 260.
Burnet, J., 66, 190, 240-7, 210, 214-216, 233, 235, 240, 267, 273, 294, 300 f., 304-9, 311-13.
Burns, E., 220, 241.
Bury, R. G., 218, 331, 339, 341.
Bywater, Ingram, 206, 301.
Callicles, 116-18, 184, 262, 303.
Callippus, 136, 268.
Campbell-Smith, M., Xem Smith.
Carnap, R., 216, 234, 274.
Carneades, 118, 263, 315.
Carruthers, J., 291.
Cassirer, E., 270, 276.
Catlin, G. E. G., 30, 238 f., 256 f., 292, 316.
Chaerephon, 193, 304, 310.
Chairon, 268.
Charicles, 268.
Charmides, 19, 191-3, 303, 310.
Cherniss, H., 222, 268.
Chiapelli, A., [321](#)
Chion, 136
Christ Jesus, 88, 104, 117.
Cicero, 263, 278 f., 300.
Clearchus, 136.
Clenias, 224.
Codrus, 19, 153, 208, 282.

- Comte, A., 35, 40, 207 f., 220 f.
 Cope, G., 203, 292.
 Copernicus, 319.
 Corscus, 268.
 Cornford, F. M., 210, 212 f., 215, 223 f., 240 f., 250 f., 253, 270 f., 279.
 Crantor, 224.
 Cristias, 19, 142, 184, 187, 191-3, 208, 259, 268, 272 f., 294, 299 f., 303 f., 310 f., 317, 324-6.
 Crossman, R. H. S., 87, 130f., 133, 139, 169, 216, 246 f., 267, 270, 304, 313, 315.
 Cyrus, Trè, 226, 305.
 Dalziel, Margaret, x.
 Damon, 229 f.
 Daniel (Nhà Tiên tri), 272.
 Darwin, Charles, 314, 317.
 Davies, J. L., 247, 258, 271, 313.
 Democritus, 12, 185 f., 206, 233, 276, 278 f., 294, 299, 320.
 Demos, 311.
 Dickens, C., 100 f., 258, 271, 313.
 Diels, H., 204, 206 f., 213, 230, 233, 235, 254, 259, 273, 279, 294, 299-301, 303, 319, 321.
 Dio, 136, 154, 200, 282, 316 f.
 Diogenes, Người theo phái Cynic, 241, 278 f., 282.
 Diogenes Laertius, 241, 279.
 Dionysius (Già), 18, 43, 283, 297, 304, 311.
 Dionysius (Trè), 44, 136, 283, 303, 316.
 Dropides, 208, 282.
 Dudley, D. R., 277.
 Duemmler, F., 277.
 Durkheim, E., 175.
 Eastman, M., 210, 284.
 Eddington, A. S., 237.
 Eisler, R., 204, 211, 227, 233, 242, 254, 256, 272, 282, 321.
 Empedocles, 208 f., 214, 217 f.
 Engels, F., 220.
 England, E. B., 104, 216, 222 f., 259.
 Epictetus, 279.
 Estabrooks, G. H., 317.
 Euclid, 249, 251, 267, 319 f., 322.
 Euphacus, 268.
 Eupirides, 70, 95, 185, 236, 259, 278 f., 299.
 Euthyphro, 197, 315.
 Ewer, T. K., x.
 Ewing, A. C., 246.
 Farrington, B., 217.
 Fichte, J. G., 247, 280.
 Field, G. C., 88, 208, 210, 214 f., 236, 247, 260, 273, 277, 281, 307, 311, 313.
 Fite, W., 217, 313.
 Fowler, H., 326, 328.
 Frederick II của xứ Phổ, 276, 304.
 Freud, S., 295, 313.
 Friedlein, G., 320.
 Fritz, Kurt von, 277.
 Galileo, G., 319.
 Gard, Roger Martin du, 157, 164, 284.
 Glaucon, 97-9, 116-18, 150 f., 166, 228, 241, 254, 258, 262 f., 272, 312, 315.
 Gobineau, Count J. A., 9, 203.
 Gombrich, E. H., x, 253.
 Gomperz, T., 88, 187, 214, 224, 228, 236, 246, 257, 259, 276, 299, 301 f., 304 f.
 Gorgias, 70, 114, 152, 185, 261, 276, 278.
 Green, T. H., 260.
 Grenfell, B. P., and Hunt, A. S., 229.
 Grote, G., 80, 88, 204, 208, 211, 216, 226, 242, 246 f., 255, 268, 273, 275, 297, 303, 305, 315, 330.
 Hastie, W., 247.
 Hayek, F. A. von, x, 207 f., 285 f., 315.
 Heath, T., 249, 251 f.

- Hegel, F., 10, 17, 40, 107, 121, 144, 161, 203, 207, 221, 232, 238 f., 246 f., 297, 314, 325.
 Hegemann, W., 298, 304.
 Heraclides, 136, 316.
 Heraclitus, 10-21, 24, 28, 38 f., 42, 55 f., 60, 73, 80, 83, 124, 148, 172 f., 189, 203-9, 214, 216, 232 f., 294 f., 301, 312 f.
 Herder, J. G., 232, 247, 293.
 Hermias, 268.
 Hermocrates, 311.
 Hermodorus, 13.
 Herodotus, 95, 173, 185, 222, 233, 255, 294, 299.
 Hesiod, 11 f., 15, 37 f., 55, 153, 188, 204, 209, 211, 218 f., 228, 235, 254, 271, 295.
 Hippias, 70, 95, 233, 236, 278, 294, 333.
 Hippodamus, 173, 211, 294 f.
 Hobbes, T., 118, 142, 315.
 Homer, 11, 204, 226, 228 f., 280, 295, 312, 327.
 Hume, D., 230, 261.
 Hunt, A. S., xem Grenfell, B. P.
 Husserl, E., 216.
 Huxley, A. 121.
 Inge, W. R., 316.
 Isocrates, 136, 153 f., 224.
 Jesus, xem Christ.
 Joad, C. E. M., 87, 246.
 Jowett, B., 261, 295.
 Kant, I., 1, 73, 102, 139, 152, 202, 232, 237, 246 f., 256 f., 270, 276, 284, 325, 334, 336.
 Kautsky, K., 230.
 Keeling, S. V., 314.
 Kelsen, H., 217, 284, 313.
 Kepler, J., 319.
 Kirchhoff, 299.
 Kirk, G. S., 312.
 Kolnai, A., 230.
 Kraft, J., 269.
 Krohn, A., 257.
 Kuratowski, K., 232.
 Lamb, W. R. M., 335.
 Larsen, H., x.
 Lassalle, F. von, 203, 208.
 Lauwerys, J. A., 325.
 Lenin, V. I., 160, 167.
 Leptines, 136.
 Leucippus, 206.
 Levinson, R. B., 323-42.
 Lewis, Sinclair, 316.
 Linddell, H. G., and Dcott, R., 327, 341.
 Lindsay, A. D. (Lord), 221, 271, 275-7, 288.
 Lippmann, W., 203.
 Livy, 294.
 Lucian, 205.
 Lutoslawski, W., 312.
 Lybyer, A. H., 227.
 Lycophron, 70, 76, 95, 114-17, 152, 185, 236, 241, 261 f., 273, 278, 294, 315.
 Lycurgus, 256.
 Lysander, 184, 304.
 Lysias, 296.
 Mabbott, J. D., x, 211.
 Macaulay, T. B. (Lord), 264.
 Machiavelli, N., 221, 230.
 MacIver, R. M., 216.
 Macleod, W. C., 230.
 MacTaggart, John MacT. E., 314.
 Magee, B., x, 210, 286.
 Malthus, T. R., 314.
 Mannheim, H., 288.
 Martin du Gard, R., xem Gard.
 Marx, K., viii, ix, 9, 10, 38, 40, 164, 203, 216, 220 f., 241.
 Meletus, 234.
 Menger, K., 234.
 Meyer, E., 180 f., 207 f., 214, 255, 265, 268, 283, 295-301, 303 f., 316.
 Milford, P., 298.

- Mill, James, 264.
 Mill, J. S., 29, 35, 40, 216, 221, 246, 263 f., 316.
 Miller, D. W., x.
 Morgenthau, H. J., 260 f.
 Morrow, G. R., 225, 247.

 Napoleon, I., 63 f.
 Nelson, Leonard, 232, 265, 269.
 Nestle, W., 205.
 Neurath, O., 325.
 Newton, I., 319.
 Nietzsche, F. von, 230, 284.

 Oedipus, 22.
 Old Oligarch [Đầu sỏ Cũ], 187, 195, 198, 222, 278, 294, 299, 304, 325.
 Oppenheimer, F., 230.

 Paine, Thomas, 73.
 Pareto, V., 38, 199, 223, 315 f.
 Paris, 326.
 Parmenides, 12, 14, 21, 28 f., 211 f., 214, 236, 275 f., 301, 312, 314.
 Patroclus, 327.
 Pericles, 7, 42, 95 f., 102, 105, 181, 185-7, 189, 197, 199, 203, 221, 228, 230, 255, 258, 299, 339-41.
 Phaedrus, 327.
 Phaleas xúr Chalcedon, 173, 294.
 Philo Judaeus, 205.
 Philodemus, 278.
 Pindar, 69, 77, 233, 236, 241, 262.
 Plato, viii, ix, x, 7, 10-12, 1416-22, 24-57, 59, 67-70, 72-84, 86-109, 115-21, 123, 125-8, 130-57, 161, 164-7, 169-71, 180, 184, 186 f., 191 f., 194-200, 202-31, 233, 235 f., 240-59, 261-3, 265-84, 292 f., 295 f., 298-317, 319-43.
 Plutarch, 243, 248, 250, 254, 296.
 Plutarch-Giả, xem Pseudo-Plutarch.
 Poincaré, H., 237.
 Polanyi, K., 216.

 Popper, K. R., 3, 203, 210 f., 216, 227, 232, 234, 237, 264, 266, 274, 285 f., 291, 293, 300, 319-21, 323-43.
 Popper-Lynkeus, J., 294.
 Pound, Roscoe, 210, 284, 286.
 Proclus, 249, 320.
 Prodicus, 228.
 Protagoras, 57, 61, 65-7, 76 f., 142, 185, 189 f., 228, 233, 235, 241, 255, 262, 294.
 Pseudo[Giả]-Plutarch, 236
 Pseudo[Giả]-Xenophon, xem Old Oligarch
 Pyrilampes, 311.
 Pythagoras, 15, 129, 188, 248 f., 301.

 Quine, W. van O., 232.

 Rader, M. M., 300.
 Raven, J. E., 312.
 Renan, E., 230.
 Ritter, C., 322.
 Robinson, R., x, 332, 339, 342, 345.
 Rogers, A. K., 210, 307.
 Rousseau J. J., 40, 121, 211, 223, 246, 257, 293.
 Russell, B. (Lord), 131, 233, 274.
 Russell, L. J., 234 f.
 Rüstow, A., 204.

 Sachs, E., 321.
 Sanazzaro, Jacob, 221, 246.
 Sandys, J. E., 300.
 Santayana, G., 316.
 Schallmeyer, W., 317.
 Schiller, F. C. S., 334.
 Scott, R., xem Linddell, H. G.
 Shakespeare, 246, 294.
 Shaw, G. B., 246, 294.
 Shelley, P. B., 153.
 Sherrington, C., 233, 258 f.
 Shorey, P., 327, 334-6, 338.
 Simkhovitch, V. G., 298.
 Simkin, C. G. F., x, 211, 285.
 Simmel, G., 216.
 Simplicius, 214, 247, 312.

- Smith, M. Campbell, 270, 2276.
 Socrates, 18, 29 f., 34, 42, 52, 61, 66 f., 69, 72, 76, 95, 97-9, 104-6, 109, 116 f., 128-34, 137-9, 143 f., 150-2, 154-6, 166, 185, 188-97, 199 f., 210, 214 f., 221 f., 229, 262 f., 266-8, 272 f., 277-9, 282 f., 296, 299-314, 317, 321 f., 330-2.
 ‘Socrates Trẻ’, 329.
 Solon, 19, 60, 208.
 Sophocles, 185, 299.
 Spearman, D., 343.
 Spencer, H., 35.
 Spengler, O., 55, 231 f., 280.
 Speusippus, 217, 235.
 Spinoza, B. de, 260.
 Stern, G. B., 284.
 Stevenson, C. L., 247.
 Stewart, J. A., 292.
 Strabo, 268.

 Tarn, W. W., 224, 236, 278 f., 281, 299.
 Tarski, A., 216, 234, 273 f.
 Taylor, A. E., 153, 204, 210, 215, 224 f., 244 f., 262, 282, 284, 303-8, 311 f., 330.
 Teutames, 13.
 Thales, 204.
 Theaetetus, 321 f.
 Theages, 154.
 Themistocles, 178.
 Theophrastus, 212, 214, 312.
 Theramenes, 303.
 Thomas Aquinas, 237, 316.
 Thrasybulus, 192.
 Thrasymachus, 69, 105 f., 116-18, 184, 262 f., 303.

 Thucydides, 95, 178-81, 183-5, 187, 192, 221, 228, 255 f., 283, 295 f., 299 f.
 Timochares, 254.
 Tocqueville, A. de, 159, 286.
 Toynbee, A. J., 221, 226 f., 230-232, 268, 294 f., 298.
 Twain, M., 270

 Ueberweg, F., 205, 321.

 Vaughan, C. E., 247, 258, 271, 313.
 Veblen, T., 231.
 Vico, G., 221.
 Vicrkandt, A., 216.
 Viner, J., x, 314.
 Voltaire, 293, 304.

 Wagner, Richard, 230.
 Wallas, G., 203.
 Weber, Max, 216.
 Webb, Sidney and Beatrice, 210.
 Wells, H. G., 258.
 Wiener, N., 232.
 Winspear, A. D., 217, 267, 315.
 Wittgenstein, L., 205, 234.

 Xenocrates, 268.
 Xenophanes, 15, 189, 214, 235, 295, 312.
 Xenophon (về Xenophon-Già, xem Old Oligarch), 241, 273, 277, 283, 303, 305-7, 311.

 Zeller, E., 204 f., 217.
 Zeno, 276.
 Zinsser, H., 298.

CHỈ MỤC VỀ NỘI DUNG

Số trang in nghiêng biểu thị là dẫn chiếu có tầm quan trọng đặc biệt. Chữ ‘t’, có nghĩa là thuật ngữ, được đặt sau một số trang, biểu thị là ý nghĩa của thuật ngữ đó được thảo luận. Chữ ‘n’ có nghĩa là chú thích. (Chữ in nghiêng là từ tiếng Anh tương ứng, ND.)

A

Ai Cập; *Egypt*, 224, 231, 275.
alogos, 320.
an ninh; *security*, 111, 198, 201, 315.
ảnh hưởng đông phương, những;
oriental influences, 11, 204, 231,
233, 242, 272, 300.
Aristotle: tính trơ tráo của, *cynicism of*,
273, 296; ảnh hưởng của, *influence of*,
236; ảnh hưởng của Plato lên, *Plato's influence on*, 217.
Athens, 46, 177-83, ch. 10 (II), 228,
256, 325 f., 334; thành kiến chống,
bias against, 228, 296-7, ch. 10, n.
15; Trường học của Hy Lạp, *School of Hellas*,
181, 187; phong trào Athenian chống sự nô lệ,
xem nô lệ; Hội Bạn hữu của Laconia, *Society of Friends of Laconia*, 179, 180, 183, 187.
ăn chung, các bữa; *common meals*, 48, 259.

B

Ba mươi Bạo chúa; *the Thirty Tyrants*,
18, 128, 142, 192, 193, 195, 200,
266, 299, 300-4, 326, ch. 10, n. 48.
Babbitt (S. Lewis), 316.
Bãi nô, chủ nghĩa, xem chủ nghĩa bãi nô.
bản chất luận phương pháp;
methodological essentialism, 31-2t;
thuyết duy danh, *nominalism*, 32t,
109, 216.
bản chất; *essence*, 29, 31 (xem cả định nghĩa,
bản chất luận phương pháp luận); Plato, 28-30,
74, 75, 200; Socrates, 29-30.
bản địa, *autochthonous*, xem huyền thoại về người sinh ra từ đất.
bạo lực; *violence*, 331, 336.

biện chứng, phép, của Plato; *dialectics of Plato*, 133, 274-5.
biết mình; *know thyself*: học thuyết của Socrates, *Socrates' doctrine*, ch. 7, n. 26; 228-30, 266, 269 (so 129, 146, 287); sự xuyên tạc của Plato, *Plato's perversion*, 132, 137; xem cả sophocracy, triết trị.
bình đẳng; *equality*: số học và hình học, *arithmetical and geometrical*, 248, 250, 262; trước luật, *before the law*, 89, 96, 254, 255.
Brave New World (A. Huxley), 121.

C

cá nhân, các, và xã hội; *individuals and society*, 30; Plato nói về, 76, 78-9, 102, 107-8, 139, 228, 279-80 (so 239).
Cách mạng Công nghiệp; *Industrial Revolution*, 17.
Cách mạng Pháp; *the French Revolution*, 17, 203, 208, 294, 334.
cai trị, các nhà; *rulers*, 122, 333-4.
cai trị, sự; *ruling*, 120-1 (xem cả vua triết gia; kiểm soát dân chủ; nghịch lý về quyền tối cao).
cảm giác trôi dạt; *sense of drift*, xem căng thẳng của nền văn minh.
Carthage, 297-8.
căng thẳng của nền văn minh; *strain of civilization*, 5, 171, 176t, 188-9, 195, 199, 295t, ch. 10(VII), 301, 316, 317.
cấm kị, tục cấm kị; *taboo, tabooism*, 15, 60, 65, 148, 172, 173, 300 (xem cả chủ nghĩa bộ lạc).
cân bằng xã hội; *social equilibrium*, 46-9, ch. 4(III), 52.
chân lý; *truth*, 273-4, 221, 261 (xem cả ngữ nghĩa học); lý thuyết của Hegel

về, 144, 274; lí thuyết của Plato về, 143-4; thực dụng, *pragmatic*, 274.
 chế độ chuyên chế; *tyranny*, 124-5, 151-2, 159, 235, 315; Plato chống lại, 40-4, 123, 170, 198, 200, 315 (xem tuy vậy 317); Plato nói về sự không thể tránh khỏi của chiến tranh dưới ~; 43, 198; Plato nói về chế độ chuyên chế và kĩ thuật Không tưởng, 44, 222.
 chế độ độc tài, xem chế độ chuyên chế.
 chế độ quân chủ; *monarchy*, Plato nói về, 222, 283.
 chế độ quý tộc, xem quý tộc
 chế độ tài phiệt, Plato nói về, *plutocracy*, *Plato on*, 256, 267, 316.
 chiêm tinh, thuật; *astrology*, 210, 244.
 Chiến tranh; *War*, xem quan hệ quốc tế; Heraclitus nói về, 16 (xem cả danh tiếng và định mệnh); Plato nói về, 43, 198, 259.
 ‘Chỉ dụ Glauconic; *the Glauconic edict*’, 150t, 151.
 chính thể luận; *holism*, 80t, 100 (xem cả các cá nhân và xã hội; chủ nghĩa thần bí; thuyết trực giác); Heraclitus, 16, Parmenides, 301, 314; Plato, 48, 80-1, 100, 242t, 274-5, 279, 314.
 chính khách; *statesmen*, xem nhà cai trị.
 chính thể đầu sỏ, Hy Lạp; *oligarchy*, *Greek*, 177-8, 187; Plato nói về, 40t, 41, 222 (xem cả 302-3; chế độ quý tộc; chế độ tài phiệt); Aristotle nói về, 296.
 chính thể hào hiệp; *timocracy*, 40t-41, 47.
 chính thể, chính phủ; *government*, 124 (xem cả nhà nước); Plato nói về, 222, 261.
 chính trị học; *politics*, 111, 113, 135, 189 (xem cả các thể chế chính trị; đạo đức học, và chính trị học); Kant nói về, 139; ‘Đầu sỏ Cũ’ nói về, 187-8; Pericles nói về, 186; Plato nói về, 138-9; Socrates nói về, 130.

chó-người giữ nhà, *human watchdog*, 46, 51, 52, 149, 226, 227t, 241, 254.
Christians in the Class Struggle, Những người cơ đốc trong Đấu tranh giai cấp (G. Cope), 203, 292, ch. 9, n. 12 (xem cả thanh toán).
 Chủ nghĩa bãi nô, bằng chứng về sự tồn tại của nó ở thời Plato; *Abolitionism, evidence for its existence in Plato's time*, xem nô lệ.
 chủ nghĩa bảo hộ chính trị; *protectionism, political*, 111t, ch. 6(VI), 115, 261; Aristotle và Burke chống lại, 112, 261; Lycophron ủng hộ, 114-15, ch. 6(VII), 117, 261; trình bày của Plato về, 69, 117-18, 262-3, ch. 6, n. 52.
 chủ nghĩa bi quan, của Hesiod; *pessimism of Hesiod*, 37-8, 188, 235.
 chủ nghĩa bình đẳng; *equalitarianism*, 69, 70, 95, ch. 6 (IV), 235, ch.5, n.6, 284, ch.9 n.2; ở Hy Lạp, *in Greece*, 46, 69, 70, 95, 186, 236, 261, 278, 299 (xem cả nô lệ, phong trào Athenian để bãi nô); phản đối chuẩn của Plato và trả lời của Rousseau, *Plato's standard objection to and Rousseau's reply*, 256-7; ch. 6, n.20; của Kant, 256.
 chủ nghĩa bộ lạc; *tribalism*, 9t, 172, 174 (xem cả chủ nghĩa tập thể); sự đổ vỡ của, 176-7, 294; Hy Lạp, 176-7; (xem cả Sparta); Do Thái, 17, 203, 279; hiện đại, 316; Aristotle, 261; Plato, 80, 199.
 chủ nghĩa cá nhân; *individualism*, 100-2, ch. 6(V), 190, 268, ch. 7, n. 23 (xem cả chủ nghĩa vị tha).
 chủ nghĩa chủng tộc; *racialism*, 9, 49, 231, 288, 317 (xem cả gây giống); của Plato, 49, 51, 75, 82-3, 141, 149-52, 240, 242, 279, ch. 8, n. 50, 331, 336-8 (xem cả 27; huyền thoại về kim loại trong con người).
 chủ nghĩa cộng sản; *communism*, Athenian 315; Cơ đốc ban đầu, *early Christian*, 241; Marx, 241; Plato, 48,

102, 104, 221, 256, 315 (xem tuy vậy chế độ tài phiệt); châm ngôn, *maxim*, Pythagorean, 104, 241, 259.
 chủ nghĩa dân tộc, *nationalism*, 288-9.
 chủ nghĩa đế quốc; *imperialism*, 181, 182; Athenian, 176-83, 278; Roman, 181-2, 297; Alexander, 236, 278; Plato chống, *against*, 283, 302-3.
 chủ nghĩa độc đoán, xem độc đoán.
 chủ nghĩa động vật học, xem thuyết động vật học.
 chủ nghĩa duy lý phê phán; *critical rationalism*, 32, 230-2, 233, 237, 238, 253; và xã hội mở, 173, 202; và đạo đức học, 287, 232, 238-40.
 chủ nghĩa duy vật lịch sử, *historical materialism*, 38.
 chủ nghĩa duy vật; *materialism*, của Antiphon, 240.
 chủ nghĩa hoài nghi; *scepticism*, 267, 287.
 chủ nghĩa khoa học; *scientism*, 286t.
 chủ nghĩa khoái lạc, *hedonism* xem thuyết vị lợi.
 chủ nghĩa Không tưởng; *Utopianism*, 157t, 164 (xem cả tính thẩm mỹ; 'làm sạch bức vải vẽ'; chủ nghĩa lãng mạn; kĩ thuật xã hội Không tưởng).
 chủ nghĩa lãng mạn; *romanticism*, 168t, 218, 288, 292; của Heraclitus, 17; trung cổ, 16, 25; của Plato, 84, 218; ~ thôn dã và đồng quê của Rousseau, 246, 293.
 chủ nghĩa lịch sử; *historicism*, 2, 3t-8, 21, 114-15, 260; thái độ của tác giả đối với, 34; và thay đổi, 14, 21 (so 314); và bản chất luận, 28, 216; như một kết quả của áp bức, 1, 17, 203, 207, 300; và hoà bình, 260, 290-1; và tôn giáo, 300; và chiêm tinh học, 210, 244; và chủ nghĩa khoa học, 286; Heraclitus, 14-16; Hesiod, 11; Marx, 164; Morgenthau, 260; Plato, 19, 21, 24-5, 55, 75, 78, 84; Do thái, 17, 203, 207, 300 (xem cả Dân tộc được Chọn); Theistic, 8; các dạng hiện đại khác, 221.

chủ nghĩa nhân đạo; *humanitarianism*, 263, 329 f., 332 f.
 chủ nghĩa nhị nguyên trong triết học của Plato; *dualism in Plato's philosophy*, ch. 5 (IX), 84-5, 103-4, 279.
 chủ nghĩa nhị nguyên về các sự thực và quyết định hay chủ nghĩa nhị nguyên phê phán; *dualism of facts and decisions or critical dualism*, 60t-61, 73, 211, 234-5, ch. 5(III), n.3, 239, 334.
 chủ nghĩa Plato mới; *neo-Platonism*, 210, 314 (xem chủ nghĩa Plato).
 chủ nghĩa Plato, *Platonism*, các Platonist, 112, 221, 236, 284, 342 (xem cả chủ nghĩa Plato mới).
 chủ nghĩa quản lí; *managerialism*, 4.
 chủ nghĩa quy nạp; *inductivism*: Mill, 264, ch. 7, n. 2; Aristotle, 321.
 chủ nghĩa stoic; *stoicism* (chấp nhận nghịch cảnh), 277, 298.
 chủ nghĩa tâm lí; *psychologism*, 84t, 234, 290.
 chủ nghĩa tập thể; *collectivism*, 9t, 100-1, 203, 258t, (xem cả chủ nghĩa vị kỉ; chính thể luận; thuyết vị lợi, tập thể chủ nghĩa); Plato, 80, 102-3, 106, 108, 324 f.
 Chủ nghĩa Thẩm mỹ, xem Thẩm mỹ.
 chủ nghĩa thần bí; *mysticism*, 84, 202, 314-15, ch. 10, n. 59; Hy Lạp, 314-15 (xem phái Pythagorean; các phái Orphic); Aristotle, 314; Bergson, 202, 315; Heraclitus, 15, 205; Parmenides, 301, 314; Plato, 56, 84, 314-15.
 chủ nghĩa thế giới ở Hy Lạp; *cosmopolitanism in Greece*, 185, 236, 276, 278, 279, 281, 299 (xem cả sự thống nhất của nhân loại).
 chủ nghĩa thực chứng logic, *logical positivism*; lí thuyết thực chứng về ý nghĩa, 234.
 chủ nghĩa thực chứng, đạo đức hay pháp lí; *positivism, ethical or*

juridicial, 68t, 71-2, 73; Catlin, 238-9, 257; Heraclitus, 16, 207.

chủ nghĩa toàn trị; *totalitarianism*, 1, 2, 4, 5, 107-8, 113, 119, 170, 182, 189; của Plato, 86, 87, 138-9, 338, 341.

chủ nghĩa tư bản; *capitalism*, 287

chủ nghĩa tự do; *liberalism*, 111; của Kant, 102.

chủ nghĩa tự nhiên; *naturalism*, 68t, ch. 5(V), 69-73, 95, 237-8, 299, 317; sự cần cỏi của, 70, 78-9, 241, 262; ngây thơ, 60t; Kant, 73, 237; Marx, 241; Plato, 70, ch. 5(VI), 73, 74-8, 96; Socrates nói về, 117, 262.

chủ nghĩa tương đối đạo đức của Heraclitus; *ethical relativism of Heraclitus*, 16, 17.

chủ nghĩa tương đối triết học, *philosophical relativism*, xem nghịch lí, chân lí.

chủ nghĩa vị kỉ; *egoism*, 100, 101, 104 (xem cả chủ nghĩa tập thể; thuyết vị lợi, tập thể chủ nghĩa).

chủ nghĩa vị tha, xem vị tha, chủ nghĩa

chủ nghĩa yêu nước, xem nhà nước gia trưởng.

chủ nghĩa, thuyết hư vô; *nihilism*, 72t, 184 (xem cả chủ nghĩa thực chứng); của Cristias, 142, 299, 304; ở Hy Lạp, 184; Plato nói về, 116, 118, 262, 263.

chuẩn mực, các, luật chuẩn tắc; *norms, normative laws*, xem luật; logic của các chuẩn mực.

Constitution of Athens; Hiến pháp của Athens (tác giả ‘Đầu sỏ Cũ’ ‘Old Oligarch’), 187, 324.

công bằng, xem công lí.

công lí; *justice*, 89, ch. 6(I), 113, 247, 256, 326; Anaximander nói về, 301; Aristotle nói về, 256; quan điểm Hy Lạp, 91-8, ch. 6(II), 254; nhân đạo chủ nghĩa, 89, 91, 94 (xem cả đạo đức học; bình đẳng); Kant nói về, 247, ch. 6, n. 4; Plato nói về, 89, 90, 94, 96, 97, 106, 107, 119, 221, 235, 248, 256, 263; Plato nói về sức mạnh

của niềm tin vào, 92-3; Socrates nói về, 105, 117; hai loại, 91-2 (xem cả đạo đức học); toàn trị, 90, 94, 107-8, 119.

công luận; *public opinion*, Heraclitus nói về, 13.

công nghệ xã hội; *social techology*, 211, 285.

công nghệ; *techology*, 163; xem cả công nghệ xã hội.

công nhân, giai cấp lao động; *workers, working class*, Aristotle nói về, 261; Plato nói về, 47, 76, 98, 225, 258, 259 (xem cả gia súc người).

Credo (K. Barth), 236.

Crete, 228.

cynic, 277, 279, 282.

D

đanh tiếng và định mệnh, triết lí Heraclitean và Hegelian về; *fame and fate, Heraclitean and Hegelian philosophy of*, 17t.

Darwin, chủ nghĩa; *Darwinism*, 317.

dân chủ, nền; *democracy*, 4, 124-5t, 127, 189; Athenian, 178-83; ‘Đầu sỏ Cũ’ nói về, 187-8; Pericles nói về, 40-3, 123, 221, 254-6, ch. 6, n. 14; Socrates nói về, 305; và chủ nghĩa duy lí phê phán, 130.

dân du cư, người chăn cừu trên đồi (và Plato nói về xâm chiếm Dorian); *nomads, hill shepherds (and Plato on Dorian conquest)*, 50, 220, 225-7, ch. 4, n. 32, 230-1, 246, 293.

dân số, tăng, xem tăng dân số.

Decline of the West, sự suy tàn của Phương Tây (O. Spengler), 55, 231-2, ch. 4, n. 45.

Dân tộc được Chọn, học thuyết về; *doctrine of the Chosen People*, 8-9, 203, 300 (xem cả chủ nghĩa bộ lạc, Do thái; chủ nghĩa lịch sử, Do thái).

di truyền; *heredity*, lí thuyết của Plato về, xem gây giống.

dịch theo nghĩa đen; *literal translations*, 328.

diễn giải; *interpretations*: lịch sử, 171, giáo huấn của Heraclitus, 204; giáo huấn của Parmenides, 214; giáo huấn của Plato, 54, 170-1, 246, 308, 331.

Dikē, 254.

Do thái, những người; *Jews*, chủ nghĩa lịch sử của, xem chủ nghĩa lịch sử, Do Thái; chủ nghĩa bộ lạc của, 17, 203, 279 (xem cả Dân tộc được Chọn).

dòng chảy [sự thay đổi liên tục]; *flux*, lí thuyết của Heraclitus về, 12, 189, 204-7, ch. 2, n. 2, 208, 211, 214, 217, 300, 301, 314.

D

Đạo Cơ đốc; *Cristianity*, 65, 102, 104, 117, 235; nhân đạo chủ nghĩa, xem đạo đức Cơ đốc; vs. sự nô lệ và tài sản tư, 241.

đạo đức giả, tính; *pharisaism*, 49t, 237.

đạo đức học, đạo đức, bình đẳng chủ nghĩa, nhân đạo chủ nghĩa và Cơ đốc; *ethics, morals, morality, equalitarian, humanitarian and Christian*, 65, 66, 73, 235, ch. 5, n.6, 257, 263; toàn trị tập thể chủ nghĩa và bộ lạc, 1001-3, 107-8, 112-13, 139, 256, 258, 325, 311, 339 f.; và thẩm mỹ học, 65, 165, 292; và chính trị học, 113, 139, 260; và tôn giáo, xem tôn giáo; 'khoa học', 237, ch. 5, n. 18; xem cả chủ nghĩa nhị nguyên về các sự thực và quyết định; chủ nghĩa tự nhiên; chủ nghĩa thực chứng; chủ nghĩa tương đối; thuyết vị lợi; mục đích và phương tiện; đau và vui thích.

đạo đức tập thể chủ nghĩa, *collectivist morality*, 107-8 (xem cả đạo đức học, toàn trị).

đau và vui thích, sự bất đối xứng về; *asymmetry of pain and pleasure*, 158, 235, 284-5, ch. 9, n. 2.

đề xuất; *proposals*, 63t, 234, 334 (xem cả ngôn ngữ của các yêu sách và đề xuất).

điều văn của Pericles; *funeral oration of Pericles*, 186, 255, ch. 6, n. 16.

định chế, xem thể chế.

định kiến, xem thành kiến.

định nghĩa, *definition*, 31-4, ch. 3(VI).

đổ vỡ, sự, của các xã hội; *breakdown of societies*, xem xã hội đóng.

độc đoán, chủ nghĩa; *authoritarianism*, 66, 71, 72, 129, 159; của Plato, 134, 136; Socrates nói về, 129-30.

độc tài, chế độ, xem chế độ chuyên chế.

độc tài, nhà, lí thuyết về ~ nhân từ; *dictator, theory of benevolent*, 159-60, 264, 316, ch. 10 n. 69 (so 123).

động học xã hội; *social dynamics*, 16, 39, 83 (xem cả cân bằng xã hội).

đồng nhất, sự, của các đối lập; *identity of opposites*, xem sự thống nhất của các đối lập.

động vật học xã hội; *social zoology*, 317, ch. 10, n. 71.

E

Eros, 211, 218.

G

gây giống, phối giống, lí thuyết của Plato về; *Plato's theory of breeding*, 51-3, 82-83, 228, 245, 276, 281, 283, 331, 336-8 (xem cả pha trộn giai cấp; chủ nghĩa chủng tộc).

ghét lí lẽ duy lí, tính; *misology*, xem ghét người.

ghét người, tính; *misanthropy*; tính ghét lí lẽ duy lí; *misology*, 283, 299, 300.

gia súc người; *human cattle*, 46, 47, 48, 50, 51, 53, 154, 226, 227t, 228.

giả thuyết; *hypothesis*, 58, 239.

gia trưởng, nhà nước, xem nhà nước gia trưởng.

giai cấp, lí thuyết lịch sử chủ nghĩa về xã hội; *class, historicist theory of society*, 38-41; Marx nói về, 40; lí thuyết của Plato về, 46-7, 87, 106, 258; phân biệt giai cấp, 46, 49, 90, 148, 225; trộn lẫn các giai cấp, 49, 82, 141, 225, 272 (xem cả gây giống); đặc quyền giai cấp, 51, 86,

90, 119, 227, 259, 267 (xem cả Sparta); giai cấp thống trị, 49, 54, ch. 4(IV); chiến tranh giai cấp, 38 (xem cả thú vật-người; chó canh-người; giai cấp lao động; nô lệ).
 giải thích nhân quả, xem giải thích.
 giải thích; *explanation*: nhân quả, 211t.
 giáo dục; *education*, 135; Anh, 316; Hy Lạp, 53, 130-1; ảnh hưởng của Plato lên, 54, 148 (so 227); Plato nói về, 47, 49, 51-2, 133-4, ch. 7(V), 142, 147, 221, 227, 228, 258, 267-9, 328 f.; Socrates nói về, 129-30, 133; kiểm soát nhà nước về, 103, 111, 130-1; toàn trị, 54, 103.
 giết trẻ sơ sinh, tục; *infanticide*, sự bảo vệ ~ của Plato, 51, 228, 245, 295, 315, 338.
 ‘giết và trục xuất’; ‘*kill and banish*’ (Plato), 116, 326-31, 336.
 giống nhau; *resemblance*, 27, n. 19 đến n. 20 ở ch. 3.
Gorgias, 116.

H

hài hoà; *harmony*, 108, 197, 313.
 hạnh phúc; *happiness*: Plato nói về, 74, 169, 240.
 hệ thống mặt trời; *solar system*, 260, 286.
 hệ thống xã hội; *the social system*, 167.
 Hegel, ảnh hưởng của Heraclitus lên; *Hegel, influenced by Heraclitus*, 17, 203.
 Hegel, ảnh hưởng của; *Hegel's influence*, 238, 297.
 Heraclitus, 12, 189; vũ trụ học, 12-13, 204-5; ảnh hưởng, 12, 203 (xem cả Hegel); triết học tự nhiên, 14, 60, 206, ch. 2, n. 7.
 hiện tượng học; *phenomenology*, 216, 16, 292.
 hình học, lí thuyết, xem lí thuyết hình học.
 hình học; *geometry*, của Plato, 248-53, ch. 6, n. 9, 267, 319-20; vs. số học, 248.

hình thức, các; *forms*, xem ý niệm.
 hoà bình, xem quan hệ quốc tế.
 Hòn đảo Thiêng liêng, các; *Islands of the Blessed*, 327.
 hồi tưởng, *anamnesis*, 219t.
 Hội đồng Ban Đêm; *Nocturnal Council*, 143, 195, 332.
 Hội Quốc Liên; *League of Nations*, 288.
 hùng biện, thuật; *rhetorics*, 129, 263.
 hữu cơ, lí thuyết, xem lí thuyết hữu cơ.
 Huyền thoại; *Myth*: huyền thoại của Empedocles về Năm Lớn, *Empedocles' myth of the Great Year*, 208-9, ch. 3, n.6 (xem cả Năm Lớn); Huyền thoại Lớn về Sparta, *Great Myth of Sparta*, 41t; huyền thoại của Hesiod về hỗn độn, *Hesiod's myth of chaos*, 211; về suy tàn, 11, 188; về kim loại trong người, 219; huyền thoại của Plato về thú vật trong con người, 241, 313; về máu và đất, 139-41, ch. 8(II); về suy tàn và sụp đổ, 55-6, 232-3, ch. 4(V), 244; về người sinh ra từ đất, 50, 140t, 209, 226, 270, 272; về sự suy sụp, sụp đổ của con người, 36, 37, 39, 81-3, ch. 5(VIII), 141, 151-3, 198, 209, 219, 281, 315; về kim loại trong con người, 83, 140, 209, 225, 272 (xem tuy vậy 281; cả chủ nghĩa chủng tộc của Plato); về các con số, 82, 141, 148-53, 198, 209, 242-4, ch. 5, n. 39, 272, 281-2; nguồn gốc các loài do thoái hoá, 37, 210; thái độ của Plato đối với các huyền thoại của ông, 142-3, 272, 273; diễn giải các huyền thoại của Plato, 54.
 Hy Lạp cổ, *Hellas, Hellenic*, 279, 282, 295, 299.
 Hy Lạp, những người; *Greeks*, 171-2, 294, 341.

I

ích kỉ, tính, xem chủ nghĩa vị kỉ.

K

kế hoạch hoá tập thể chủ nghĩa; *collectivist planning*, 2, 285.

Khai sáng, thời; *the Enlightenment*, 333 f.

khế ước xã hội, lí thuyết về; *social contract, theory of*, 115; Cristias, 273; Lycophron, 76-7, 114, 261-2; Plato, 76-7, 226, 263; Roussaeu, 246; Barker nói về, 114-15, 261; Hume và Neitzsche nói về, 230.

khoa học xã hội; *social science*, 2, 5, 9, 21, 216, 221-222, 256 (xem cả quy luật xã hội học); sự lạc hậu của, 2, 33; nhiệm vụ của, 22.

khoa học, tự nhiên và xã hội; *science, natural and social*, 33, 67, 216, 286; cách tiếp cận Socratic đến, 28-9, 131, 267 (xem cả sự trung thực trí tuệ).

khoái lạc, chủ nghĩa, xem chủ nghĩa khoái lạc.

khoan dung; *tolerance*, 235, 265, 266.

không gian như mẹ của các sự vật cảm nhận được; *space as mother of sensible things*, 211-13, 274 (xem cả các ý niệm, như cha của các sự vật cảm nhận được).

Không tưởng, chủ nghĩa, xem chủ nghĩa không tưởng.

khung khổ pháp lí; *legal framework*, 286.

kĩ thuật; *engineering*, 68, 163; xã hội, xem kĩ thuật xã hội.

kĩ thuật xã hội; *social engineering*, 22-4, ch. 3(IV), 210t; Không tưởng, 157t, 159-63, 167, 284, 285, 291 (xem cả chủ nghĩa cấp tiến Không tưởng); Marx chống lại, 164; Hayek nói về, 285.

kĩ thuật xã hội từng phần; *piecemeal social engineering*, 158t, 159, 162, 167, 285, 286t, 291, ch. 9, n. 8 (xem cả công nghệ xã hội).

kiểm chế và cân bằng, lí thuyết về; *theory of checks and balances*, 122t, 263-4 (xem cả kiểm soát dân chủ).

kiểm soát dân chủ; *democratic control*, 123-5, ch. 7(II), 127 (xem cả kiểm chế và cân bằng).

kiểm soát, xem kiểm soát dân chủ; các thể chế; kiểm chế và cân bằng.

kiểm tra, xem kiểm soát.

kiến nghị, xem đề xuất.

kinh tế học; *economics*, 173 (xem cả tiền; phân công lao động; chủ nghĩa tư bản; Marx).

L

laissez faire (chính sách để tự do, không can thiệp), trong giáo dục, 130-1.

làm ngưng thay đổi, xem thay đổi, lí thuyết của Plato về làm ngưng thay đổi.

‘làm sạch bức vải vẽ’ (Plato); ‘*canvas-cleaning*’, 166t-167, 200, 292, 328, 336.

lãng mạn, chủ nghĩa, xem chủ nghĩa lãng mạn.

lãnh đạo, sự, xem quyền tối cao; nhà độc tài; các nhà cai trị; ‘nguyên lí lớn nhất’ của Plato, *Plato’s ‘greatest principle’*, 7, 103; lí thuyết của Plato về, 126-7, 135, 169, 269, 340 f.

lập pháp, xem luật.

lí thuyết hình học về thể giới, *geometrical theory of the world*, 248-253, 320, 343.

lí thuyết hữu cơ về xã hội và nhà nước; *organic theory of society and state*, 173-4, 294-5, 316; nguồn gốc đồng phương của, 242; Plato, 22, 40-1, 56, 77, 79-81, ch. 5(VII), 108, 138-9, 220, 242; tấn công của Popper-Lynken lên, 294, ch. 10, n. 7.

lí thuyết sinh học về nhà nước, *biological theory of the state*, xem hữu cơ.

linh hồn; *the soul*, 301-2, ch. 10, n. 44; Freud nói về, 313; Plato nói về, 75, 78, 80, 81, 197, 212, 217, 240, 302, 313; các phái Pythagorean và Orphic nói về, 301-2, 285.

logic, 232; của tự do, *of freedom*, 315t; của các chuẩn mực, *of norms*, 234t (xem cả ngôn ngữ của các yêu sách

chính trị); của quyền lực, *of power*, 1, 137, 315t, 317.
 lửa; *fire*, lí thuyết của Heraclitus về, 14, 15, 73, 206-7, ch. 2, n. 7, 212.
 luật, (quy); *laws*, 57-9, ch. 5(I); tự nhiên, 57-9; chuẩn tắc, 57-9, 61, 62, 65, 239; xã hội học, 22, 62, 67, ch. 5(IV), 236.

luật, lập pháp; *law, legislation*, 110-11.

M

maieutic, 321, 322.

Maori, những người, 171.

Marx, viii; chủ nghĩa không tưởng, *utopianism*, 164; so với Plato, 38, 40, 78, 168.

mâu thuẫn, các; *contradictions*, 205 (xem cả logic; nghịch lí).

mệnh lệnh tuyệt đối; *categorical imperative* (Kant) xem quy tắc vàng.

mục đích và phương tiện; *ends and means*, 161, 286-7, ch. 9, n. 6.

N

Năm Lớn hay Chu kì Lớn; *Great Year or Great Cycle*, 19, 206t, 207, 208-19, ch. 3, n. 6, 219, 220.

nền văn minh, xem văn minh.

ngân sách, lập; *budgeting*, 285.

ngạo mạn, thái độ, Platonic; *Platonic 'hauteur'*, 334.

ngịch lí, các; *paradoxes*: về dân chủ, 17, 121, 124, 125, 265; về tự do, 123t-124, 265-6, ch. 7(I), n. 4, n.6; Heraclitus nói về, 13; Plato nói về, 265; về quyền tối cao, 123-4, 266, ch. 7, n. 6; về khoan dung, 265-6.

ngôn ngữ; *language*, 32, 65; của các yêu sách hay đề xuất chính trị, *of political demands or proposals*, 109t, 112, 234-235t.

ngữ nghĩa học (A. Tarski); *semantics*, 216, 234, 273-274, ch. 8, n. 23.

người vĩ đại, thiên tài; *great men, genius*, 17, 231 (so p. vii).

nguồn gốc của nhà nước; *origin of the state*, 115, 230-1.

nguyên tử, các, thuyết, *atoms, atomism*, 250, 251.

nhà cai trị, xem cai trị, các nhà.

nhà độc tài, xem độc tài, nhà.

nhà nước gia trưởng, chủ nghĩa yêu nước; *paternal state, patriotism*, 184t, ch. 10(III), 272, 282, 299.

nhà nước quốc gia và quyền tự quyết quốc gia, các nguyên lí về; *national state and national self-determination, principles of*, 288-9.

nhà nước; *state*, 288 (xem cả chủ nghĩa bảo hộ); kiểm duyệt, 53, 86, 132, 229, 267, 268, 275; kiểm soát giáo dục, 103, 111, 130, 131; kiểm soát kinh tế, 111, 125-30; can thiệp, 110-11; nguồn gốc của, 115, 230-1 (xem cả lí thuyết hữu cơ về nhà nước); phân loại nhà nước của Aristotle, 222; của Plato, 40, ch. 4(II), 44, 220, 222 (xem cả giai cấp); lí thuyết của Aristotle về, 112; lí thuyết của Plato, 25, 31, 39, 53, 45-9, 50-5, 226.

nhạc; *music*, 230; nhà văn Hy Lạp ẩn danh nói về, 229-30; Plato nói về, 52-4, 229.

nhân quả, quan hệ; *causality*, 262-3 (xem cả giải thích).

nhân sự, thuyết trọng, xem thuyết trọng nhân sự.

nhất nguyên luận ngây thơ; *naïve monism*, 59t, 73, 172.

nhất nguyên luận; *monism*, 73t (xem cả nhất nguyên luận ngây thơ); của Catlin, 237-9, ch. 5, n. 18.

nhóm cụ thể; *concrete group*, 175 (xem cả xã hội trừu tượng).

niềm tin vào lí trí; *faith in reason*, 185.

nói dối; *lying*, 142-3, 183-4, 331, 336 f.

‘nói dối cao thượng; *noble lie*’, 270, xem cả nói dối vương giả.

‘nói dối vương giả, sự’; *the 'lordy lie'*, 138-40, ch. 8(I), 150, 270-2.

nô lệ, sự, tình trạng; *slavery*, 62, 65, 330; ở các xã hội đóng, 295; phong trào Athenian để bãi nô và bằng chứng cho sự tồn tại của nó trong các công kích của Plato và Aristotle lên nó, 43, 46, 47, 53, 70, 221, 222, 224-

5 (ch. 4, n. 18, n. 29), 236, ch. 8, n. 48, 261, 278, 299, 316, 333-6; thái độ của Socrates đối với, 129.
 nổi loạn chống lí trí; *revolt against reason*, 317.
 nổi loạn chống tự do; *revolt against freedom*, 188, 199, 315, 317.
O
 Oedipus, phức cảm; *Oedipus complex*, 314; số mệnh một kết quả của lời tiên tri (trong *Sự Khốn cùng của Chủ nghĩa Lịch sử* được gọi là ‘hiệu ứng Oedipus’), 22.
 Orphic, các phái; *sects*, 188, 300-1, 313.
P
 Peloponnesian, chiến tranh; *war*, 178-80, 183, 192-93, 296.
 phân công lao động, *division of labour*, 173; Plato nói về, 78, 90, 226.
 phân tâm học; *psychoanalysis*, 313.
 pháp trị; *rule of law*, 166, 326.
 phê bình, sự; *criticism*, 129, 186, 222 (xem cả chủ nghĩa duy lí); và giáo dục, 130, 135; Plato nói về, 53, 86, 229, 267, 268, 270, 275, 276-7, 298; Socrates nói về, 129, 130; và chính trị học, xem chính trị học; truyền thống duy lí về, 188, 300.
 phê phán, xem phê bình.
 phối giống xem gây giống.
 Phục hưng, thời; *the Renaissance*, 221, 293.
 phương pháp khoa học; *scientific method*, 3, 163, 285, 307; và đạo đức học, 1, 69, 233, 285; và kĩ thuật xã hội từng phần, 126, 291.
 phương pháp luận lịch sử chủ nghĩa; *historicism methodology*, 21, 75.
 phương tây; *the west*, nền văn minh phương tây; *western civilization*, 102, 171, 175, 232, 267.
 Plato, chủ nghĩa, xem chủ nghĩa Plato.
 Plato, viii, 34, 155, 198-9; nguồn gốc quý tộc, 19, 27, 153, 208, 282; thời trẻ và nền tảng lịch sử, 18, 19, ch. 3(I), 84, 171 ff.; do Socrates cải biến,

109, 191-2, 303; người sáng lập Viện hàn Lâm, 136-55, 300; hoạt động chính trị, 18, 43-5, 136, 153, 282; xung đột nội bộ, 109, 196-7, 199, 313, ch. 10(VI), n. 59(1); chủ trương bạo lực (‘làm sạch bức vải vế’), 166, 195, 200, 327, 331 f., 336; bóp méo giáo huấn của Socrates, 194-5, 305, ch. 10, n. 55, n. 56; như nghệ sĩ, 42, 165; như nhà toán học, 248, 267, 319, 343; như triết gia, 98, 246, ch. 5, n. 45, 343; như nhà khoa học xã hội, 35, 38, 54, 56, 70, 84, 101, 171, 198; như nhà giáo, 43, 268, 269; chủ nghĩa độc đoán của Plato, 103, 134, 136; tính ngạo mạn, 330; thuyết trực giác, 145, 274; thuyết phi lí, 84, 141; tính ghét người, 283, 299 (so 51, 139, 228); chủ nghĩa thần bí, 314; chủ nghĩa lãng mạn, 84, 165, 218; chân dung tự hoạ, xem vua triết gia; sự lí tưởng hoá Plato, 87-8, 104, 141, 152, 223, 229, 244, 247, 271, 275, 276, 299, 323-43; các học trò của ông trở thành các bạo chúa, 136-7, 268, 316-17; bị ảnh hưởng bởi Anaximander, 301; bởi Herodotus, 222, 255; bởi Heraclitus, 11, 16, 205, 208 (xem cả dòng chảy); bởi ‘Đầu số Cũ’, 300; bởi Parmenides, 21, 28-9, 212, 301; bởi phái Pythagorean, 83, 148, 196, 211-12, 246, 301, 319; bởi Socrates, 29, 72, 109, 144, 197, 221, 240, 317; so với Socrates, 42, 128, 138, 143, 146, 154, 195, 268, 269, 301-2, 305, 313 (xem cả tự cấp tự túc, lí thuyết Socratic vs. Platonic về vấn đề Socratic); về Antisthenes, 276-7, ch. 8, n. 47; về Homer, 228-9, 280; về Socrates, 222, 267, 273, 313; và Thế hệ Vĩ đại, 199; ảnh hưởng của ông, 42, 54, 115, 127, 136, 199, 221, 228, 246, 273, 293, 313-14, 315, 316; đương thời, 236; về Châu Âu trung cổ, 200, 293 (xem cả Marx).
 Platonist, xem chủ nghĩa Plato.

Pythagorean, phái; *sect*, 148, 188-9, 250, 301; chủ nghĩa cộng sản, 104, 241, 259; chương trình toán học, 248-9, 267, 319 f.; triết học tự nhiên, 308; bảng các đối lập, 211, 212; các cảm kị, 148, 300.

Q

quan điểm và diễn giải; *point of view and interpretation*, 171, 328, 331.
quan hệ quốc tế, tội phạm quốc tế và hoà bình; *international relations, international crime and peace*, 107, 113, 161, 260, 288-91, ch. 9, n.7.
quân chủ, xem chế độ quân chủ.
quy luật về cách mạng của Plato;
Plato's law of revolution, 38t. 44-5, 223.
quy luật xã hội; *social laws*, xem luật.
quy tắc vàng (của Kant); *Kant's 'golden rule'*, 102, 256.
quý tộc, chế độ, Plato nói về;
aristocracy, Plato on, 222, 283.
quyền bình đẳng chính trị; *isonomy*, xem bình đẳng, trước pháp luật.
quyền lực, Plato nói về lạm dụng;
Plato on misuse of power, 260, 269.
quyền tối cao; *sovereignty*, 121-2 (xem cả nghịch lí về quyền tối cao);
Rousseau nói về, 125.
quyền tự do; *freedom*: các hạn chế về, 110-11, 247, 131 (xem cả nghịch lí về quyền tự do); về tư duy và ngôn luận, Plato chống, 267, 268, 270, 275 (xem cả nhà nước, kiểm duyệt nhà nước; giáo dục).
quyết định đạo đức; *moral decision*, 61, 62, 64 (xem cả chủ nghĩa nhị nguyên về các sự thực và quyết định; trách nhiệm).

R

Rome, chủ nghĩa đế quốc Roman,
Roman imperialism, 233, 297-8, ch. 10, n. 19.

S

sáng suốt, sự; *wisdom*, Plato nói về, 128, 144, ch. 8(III), 145, 146, 269, 275; Socrates nói về, 128-9, 308-9.

siêu-sinh học; *meta-biology*, 84, 246.
số học, xem số vô tỉ; hình học, Plato, nhà toán học.
số vô tỉ; *irrational numbers*, 212, 248-53, 319 f.
số, các; *numbers*; xem các số vô tỉ; huyền thoại về các số; hình học vs. số học.

Socrates, 189-99, ch. 10(V), 283, 313, 315, 332 f.; xem chủ nghĩa thế giới; phê bình dân chủ, 128, 188, 191, 194, 303; nhà cải cách đạo đức, 29, 193; nhà cá nhân chủ nghĩa, 128, 196, 267, 301, 333; nhà giáo, 130, 191-2, 222, 303; sự trung thực trí tuệ, 128, 129, 190, 222; và Ba mươi Bạo chúa, 128, 193, 266, 303, 310; xử án và sự chết vì nghĩa, 193, 194, 268, 304, 305, 310; sự bằng quang, thờ ơ của ông với triết học tự nhiên, 301, 308; Aristophanes nói về, 308; Aristotle nói về, 311; Crossman nói về, 267; và Plato, xem Plato; xem vấn đề Socratic; giáo huấn của ông, 105, 128-32, ch. 7(IV), 185, 189-192; thuyết bất khả tri, 128, 267, 308; về dân chủ, 305; về sự sáng suốt, 128-30, 308-9 (xem cả linh hồn; tự túc tự cấp; khoa học).

Sophist, các nhà, 57, 128, 131, 132, 142, 173, 263, 308.

sophocracy; *chế độ triết trị*, 144t, 283.

Sparta, 177, 182, 184, 198, 227, 228, 259, 295, 298, 325 f.; huyền thoại lớn về, 41.

status quo, hiện trạng, 110, 117, 288.

Sumer, 296.

suy tàn, lí thuyết của Plato về; *Plato's theory of decay*, 19, 20, 36, 37, 55, 76, 217 (xem cả thay đổi; thói nát, mục nát; vũ trụ học); làm ngưng ~, 20-1, ch. 3(II), 37.

T

tâm hồn, xem linh hồn.

tăng dân số; *population increase*, 245, 295.

tập thể, chủ nghĩa, xem chủ nghĩa tập thể.

‘thanh toán’, ‘thanh trừng’;

‘*liquidation*’, Plato nói về, 166; ý nghĩa hiện đại của, 292.

thành kiến; *prejudice*, 129, 267.

thay đổi liên tục, xem dòng chảy.

thay đổi; *change*, 314; lí thuyết của Heraclitus về, 12, 14, 204, 205 (xem cả dòng chảy); lí thuyết của Plato về làm ngưng ~, 21, ch. 3 (III), 37, 38, 86, 146, 218, ch. 4, n.3, 268, 318; và ngừng, nghỉ, Plato nói về, 36, 37, ch. 4(I), 276, 317 (xem cả suy tàn; dòng chảy); vấn đề về khởi đầu của, 39, 81, 219, 220; Hegel nói về, 314-315 (xem cả Hegel).

Thẩm mĩ học; *aesthetics*, 230, 292; và đạo đức học, 65, 165, 292.

Thẩm mĩ, chủ nghĩa, tính; *aestheticism*, 165t, 167, 292; của Plato; 78, 145, 165 (xem cả ‘làm sạch bức vải vẽ’).

thần diệu, ma thuật; *magic*, 15, 57, 60, 148, 172, 206 (xem cả các cấm kị).

Thần thoại, *Myth*, xem Huyền thoại.

Thần; *God* (xem thuyết một thần); Antisthenes nói về, 276, 278; Plato nói về, 213, 276; ý chí của, và chủ nghĩa lịch sử, 8, 24.

thể (định) chế, các; *institutions*: quốc tế, 288-9; chính trị, 109, 121, 123, 125; xã hội, 23, 67, 125, ch. 7(III), 159, 172, 173, 294; cải thiện và lập kế hoạch của ~ xã hội, 127, 163.

thể chế, thuyết trọng, xem thuyết trọng thể chế.

Thế hệ Lớn, xem Thế hệ Vĩ đại.

Thế hệ Vĩ đại; *the Great Generation*, 70, 185t-189, 194, 196, 199, 278, 299, 332.

Theaetetus, tính niên đại của; *dating of*, 321.

Themis, 253.

thí nghiệm xã hội; *social experiment*, xem thí nghiệm.

thí nghiệm; *experiment*: xã hội, 162, 163, 167 (xem cả kĩ thuật xã hội; khoa học xã hội).

Thiên đường trên trái đất; *Heaven on earth*, 165.

thiên tài, xem người vĩ đại.

Thiện, xem cái Tốt

thoả hiệp, sự; *compromise*, 159.

thoát li thực tế; *escapism*, 238, 314.

thời kì đen tối, các; *dark ages*, 200.

Thời kì Hoàng kim; *Golden Age*, 11, 19, 21, 25, 43, 204, 209, 210, 218.

thối nát, quy luật vũ trụ về; *cosmic law of corruption*, 19, 20, 35, 40, 209, 210, 217, 218, 222-3 (xem cả suy tàn, mục nát).

Thời Trung cổ; *Middle Ages*, 293, 241, 302.

thống nhất, sự, của các đối lập; *unity of opposites*, 16, 17t, 204-5, 207, 209.

thống nhất, sự, của nhân loại; *unity of mankind*, 152, 236, 278, 279, 281.

thuật chiêm tinh, xem chiêm tinh.

thương mại; *commerce*, 176, 177, 295; (so 184, 187, 283).

thuyết (chủ nghĩa) cấp tiến; *radiacism*, 164, 167, 291-2, ch. 9, n. 12.

thuyết động vật học; *zoologism*, 317t-318.

thuyết duy danh, *nominalism*, xem bản chất luận phương pháp.

thuyết một thần; *monotheism*, 276, 278, 279.

thuyết phục và vũ lực; *persuasion and force*, đòi hỏi của Plato và lời khuyên của Pareto, 118, 119, 140, 142, 195, 199, 263, 270-2, ch. 8, n. 10, 273, 316.

thuyết quy ước phê phán hay chủ nghĩa nhị nguyên phê phán, xem chủ nghĩa nhị nguyên về các sự thực và quyết định.

thuyết quy ước; *conventionalism*, phê phán hay đạo đức, xem thuyết nhị nguyên về các sự thực và quyết định; ngây thơ, 14-15, 60t; tôn giáo của

Plato, 77-8, 141-2; trong khoa học, 237t.
 thuyết tiến bộ và đạo đức học; *progressivism and ethics*, 234; và thuyết tiến hoá, 40.
 thuyết tiến hoá; *evolutionism*, 40 (so 314; xem cả thuyết tiến bộ); của Hegel, 314.
 thuyết trọng nhân sự; *personalism*, 126, 268 (xem cả thuyết trọng thể chế).
 thuyết trọng thể (định) chế: và chủ nghĩa cá nhân; *institutionalism: and individualism*, 268.
 thuyết vị lai; *futurism*: thẩm mỹ, 230.
 thuyết vị lợi; *utilitarianism*, 235, 254, 284-5; ~ tập thể chủ nghĩa của Plato, 107, 108, 138; của Antiphon, 69.
 thử và sai; *trial and error*, 167, 286.
 tiến bộ trong nghệ thuật; *progress in art*, 230.
 tiên đoán; *prediction*, 3, 260, 286.
 tiền; *money*, 316, ch. 10, n.67.
 tín dụng, xem tiền.
 Tính Thẩm mỹ, xem Thẩm mỹ.
 tính trung thực trí tuệ Socratic; *Socratic intellectual honesty*, 129, 190, 222.
 Tòa dị giáo, *the Inquisition*, 104, 200, kiến nghị của Plato về, 195.
Tom Sawyer (Mark Twain), 270.
 tôn giáo; *religion*, 1, 9, 65, 235 (xem Đạo Cơ đốc; niềm tin vào lí trí; siêu-sinh học); Cristias nói về, 142; Plato nói về, 141-3, 213, 273; Protagoras nói về, 235; Hy Lạp, 27; lịch sử chủ nghĩa, 207, 300; 'là thuốc phiện', 273.
 tổng tuyển cử; *general elections*, 124-5 (xem cả nghịch lí dân chủ; nghịch lí quyền tối cao).
 tốt, cái; *the good*, 237-8; ý niệm của Plato về, 145-6, ch. 8(IV), 217, 274-5, ch. 8, n. 32.
 trách nhiệm; *responsibility*, 4, 5, 49, 61, 65, 66, 113, 173, 200-1.
Tractatus Logico-Philosophicus (L. Wittgenstein), 205, 234.

tri thức; *knowledge*, xem khoa học; giả thuyết; giải thích; và ý kiến, 82, 214, 236.
 triết học về lịch sử; *philosophy of history*, Plato, 84, 209.
 triết trị, xem sophocracy.
 trở về thành tú vật; *return to the beasts*, 201, 232, 317-318, ch. 10, n. 71.
 trực giác, thuyết trực giác; *intuition, intuitionism*: Aristotle, 314; Heraclitus, 15; Plato, 145, 274.
 trừng phạt, sự; *punishment*, 261, 289-90; Antiphon nói về, 69; Hegel nói về, 246; Heraclitus nói về, 14, 60; Plato nói về, 138, 143, 195, 222, 261.
 trung thực trí tuệ, tính, xem tính trung thực trí tuệ.
 trường phái Ionian, *the Ionian school*, xem truyền thống, duy lí.
 truyền thống; *tradition*, 115, 124, 231, 266, 268; duy lí, 188, 204, 300.
 tự cấp tự túc; *autarky, self-sufficiency*, của cá nhân, lí thuyết Socratic vs. lí thuyết Platonic về, 76, 236, 240, 259; của nhà nước, lí thuyết của Plato về, 76, 87, 182.
 tự do, xem quyền tự do.
 tuyên truyền; *propaganda*, Cristias nói về, 273; Plato nói về, 184, 298, 336 f. (xem cả thuyết phục).

V

văn minh, nền; *civilization*, 317 (xem cả nền văn minh phương tây).
 Vấn đề Socratic; *Socratic Problem*, 210, 221, 299, 301, 306-13, ch. 10, n. 56, 332 f.
 vị tha, chủ nghĩa; *altruism*, 100-2 (xem cả chủ nghĩa cá nhân; chủ nghĩa vị kỉ).
 Viện Hàn Lâm của Plato, *Plato's Academy*, 18, 42, 136, 235, 248, 253, 268, 316-17.
 Virgo, hình trạng, *constellation*, 254.
 vô thần, thuyết, Plato nói về; *atheism, Plato on*, 331.

vũ trụ học; *cosmology*, Ionian, 204; Heraclitus, 12-13, 204-5; Plato, 19-20, 26-8, 211-13 (xem cả 248-53, ch. 6, n. 2; các ý niệm; hình học).

vua triết gia; *philosopher king*, 132, 138-56, ch. 8(V), 328, 331; Kant nói về, 152; Mill nói về, 263-4; chân dung tự hoạ của Plato, 153-6, 282-4, ch. 8(VIII).

X

xã hội bị ngưng, các; *arrested societies*, 55, 224, 232, 268 (xem cả Sparta).

xã hội đóng, *the closed society*, 1, 57t, 108, 173, 190, 195, 200, 202t, 232, 294, 295 (xem cả các xã hội bị ngưng); đồ vẽ của, 177, 198, 232, 294t, 295.

xã hội học; *sociology*, xem khoa học xã hội.

xã hội không có giai cấp; *classless society*, 46.

xã hội mở, *the open society*, 7, 173t, 174, 183, 189, 191, 197, 201, ch. 10(VIII), 202t, 232, 294t, 303, 315-6; sự nổi lên của, 174-5, ch. 10 (I).

Xã hội trừu tượng; *Abstract society*, 174t, 175, 176 (xem cả nhóm cụ thể)

Xâm chiếm Dorian, cuộc, xem dân du cư.

Y

y học; *medicine*: Plato nói về, 138-39, 270, 316.

ý nghĩa, lí thuyết về, *theory of meaning*, xem chủ nghĩa thực chứng.

ý niệm, các; *ideas*, của Plato như cha của các sự vật cảm nhận được, 211-15, ch. 3, n. 15, 219-220, 274 (xem cả không gian, như mẹ của các sự vật có thể cảm nhận được); Platonic, không phải Socratic, nguồn gốc của lí thuyết của Plato về, 210, 215 (xem cả Bảng Pythagorean về các Đối lập; Vấn đề Socratic); ‘vấn đề của người thứ ba, 220; các giai đoạn phát triển của, 214-15, ch. 3, n. 26, 219-20; như các tam giác, 253, 319 f. (xem cả thẩm mỹ học).

yêu sách, chính trị, xem ngôn ngữ của các yêu sách và đề xuất chính trị.

Z

Zeus, 15, 16, 43, 66.

CHỈ MỤC VỀ NỘI DUNG

Số trang in nghiêng biểu thị là dẫn chiếu có tầm quan trọng đặc biệt. Chữ ‘t’, có nghĩa là thuật ngữ, được đặt sau một số trang, biểu thị là ý nghĩa của thuật ngữ đó được thảo luận. Chữ ‘n’ có nghĩa là chú thích. (Chữ in nghiêng là từ tiếng Anh tương ứng, ND.)

A

Ai Cập; *Egypt*, 224, 231, 275.
alogos, 320.
an ninh; *security*, 111, 198, 201, 315.
ảnh hưởng đông phương, những;
 oriental influences, 11, 204, 231,
 233, 242, 272, 300.
Aristotle: tính trơ tráo của, *cynicism of*,
 273, 296; ảnh hưởng của, *influcence of*,
 236; ảnh hưởng của Plato lên,
 Plato's influence on, 217.
Athens, 46, 177-83, ch. 10 (II), 228,
 256, 325 f., 334; thành kiến chống,
 bias against, 228, 296-7, ch. 10, n.
 15; Trường học của Hy Lạp, *School of Hellas*,
 181, 187; phong trào Athenian chống sự nô lệ,
 xem nô lệ; Hội Bạn hữu của Laconia, *Society of Friends of Laconia*,
 179, 180, 183, 187.
ăn chung, các bữa; *common meals*, 48, 259.

B

Ba mươi Bạo chúa; *the Thirty Tyrants*,
 18, 128, 142, 192, 193, 195, 200,
 266, 299, 300-4, 326, ch. 10, n. 48.
Babbitt (S. Lewis), 316.
Bãi nô, chủ nghĩa, xem chủ nghĩa bãi nô.
bản chất luận phương pháp;
 methodological essentialism, 31-2t;
 thuyết duy danh, *nominalism*, 32t,
 109, 216.
bản chất; *essence*, 29, 31 (xem cả định nghĩa,
 bản chất luận phương pháp luận); Plato, 28-30,
 74, 75, 200; Socrates, 29-30.
bản địa, *autochthonous*, xem huyền thoại về người sinh ra từ đất.
bạo lực; *violence*, 331, 336.

biện chứng, phép, của Plato; *dialectics of Plato*, 133, 274-5.
biết mình; *know thyself*: học thuyết của Socrates, *Socrates' doctrine*, ch. 7, n. 26; 228-30, 266, 269 (so 129, 146, 287); sự xuyên tạc của Plato, *Plato's peversion*, 132, 137; xem cả sophocracy, triết trị.
bình đẳng; *equality*: số học và hình học, *arithmetical and geometrical*, 248, 250, 262; trước luật, *before the law*, 89, 96, 254, 255.
Brave New World (A. Huxley), 121.

C

cá nhân, các, và xã hội; *individuals and society*, 30; Plato nói về, 76, 78-9, 102, 107-8, 139, 228, 279-80 (so 239).
Cách mạng Công nghiệp; *Industrial Revolution*, 17.
Cách mạng Pháp; *the French Revolution*, 17, 203, 208, 294, 334.
cai trị, các nhà; *rulers*, 122, 333-4.
cai trị, sự; *ruling*, 120-1 (xem cả vua triết gia; kiểm soát dân chủ; nghịch lý về quyền tối cao).
cảm giác trôi dạt; *sense of drift*, xem căng thẳng của nền văn minh.
Carthage, 297-8.
căng thẳng của nền văn minh; *strain of civilization*, 5, 171, 176t, 188-9, 195, 199, 295t, ch. 10(VII), 301, 316, 317.
cấm kị, tục cấm kị; *taboo, tabooism*, 15, 60, 65, 148, 172, 173, 300 (xem cả chủ nghĩa bộ lạc).
cân bằng xã hội; *social equilibrium*, 46-9, ch. 4(III), 52.
chân lý; *truth*, 273-4, 221, 261 (xem cả ngữ nghĩa học); lý thuyết của Hegel

về, 144, 274; lí thuyết của Plato về, 143-4; thực dụng, *pragmatic*, 274.
 chế độ chuyên chế; *tyranny*, 124-5, 151-2, 159, 235, 315; Plato chống lại, 40-4, 123, 170, 198, 200, 315 (xem tuy vậy 317); Plato nói về sự không thể tránh khỏi của chiến tranh dưới ~; 43, 198; Plato nói về chế độ chuyên chế và kĩ thuật Không tưởng, 44, 222.
 chế độ độc tài, xem chế độ chuyên chế.
 chế độ quân chủ; *monarchy*, Plato nói về, 222, 283.
 chế độ quý tộc, xem quý tộc
 chế độ tài phiệt, Plato nói về, *plutocracy*, *Plato on*, 256, 267, 316.
 chiêm tinh, thuật; *astrology*, 210, 244.
 Chiến tranh; *War*, xem quan hệ quốc tế; Heraclitus nói về, 16 (xem cả danh tiếng và định mệnh); Plato nói về, 43, 198, 259.
 ‘Chỉ dụ Glauconic; *the Glauconic edict*’, 150t, 151.
 chính thể luận; *holism*, 80t, 100 (xem cả các cá nhân và xã hội; chủ nghĩa thần bí; thuyết trực giác); Heraclitus, 16, Parmenides, 301, 314; Plato, 48, 80-1, 100, 242t, 274-5, 279, 314.
 chính khách; *statesmen*, xem nhà cai trị.
 chính thể đầu sỏ, Hy Lạp; *oligarchy*, *Greek*, 177-8, 187; Plato nói về, 40t, 41, 222 (xem cả 302-3; chế độ quý tộc; chế độ tài phiệt); Aristotle nói về, 296.
 chính thể hào hiệp; *timocracy*, 40t-41, 47.
 chính thể, chính phủ; *government*, 124 (xem cả nhà nước); Plato nói về, 222, 261.
 chính trị học; *politics*, 111, 113, 135, 189 (xem cả các thể chế chính trị; đạo đức học, và chính trị học); Kant nói về, 139; ‘Đầu sỏ Cũ’ nói về, 187-8; Pericles nói về, 186; Plato nói về, 138-9; Socrates nói về, 130.

chó-người giữ nhà, *human watchdog*, 46, 51, 52, 149, 226, 227t, 241, 254.
Christians in the Class Struggle, Những người cơ đốc trong Đấu tranh giai cấp (G. Cope), 203, 292, ch. 9, n. 12 (xem cả thanh toán).
 Chủ nghĩa bãi nô, bằng chứng về sự tồn tại của nó ở thời Plato; *Abolitionism, evidence for its existence in Plato's time*, xem nô lệ.
 chủ nghĩa bảo hộ chính trị; *protectionism, political*, 111t, ch. 6(VI), 115, 261; Aristotle và Burke chống lại, 112, 261; Lycophron ủng hộ, 114-15, ch. 6(VII), 117, 261; trình bày của Plato về, 69, 117-18, 262-3, ch. 6, n. 52.
 chủ nghĩa bi quan, của Hesiod; *pessimism of Hesiod*, 37-8, 188, 235.
 chủ nghĩa bình đẳng; *equalitarianism*, 69, 70, 95, ch. 6 (IV), 235, ch.5, n.6, 284, ch.9 n.2; ở Hy Lạp, *in Greece*, 46, 69, 70, 95, 186, 236, 261, 278, 299 (xem cả nô lệ, phong trào Athenian để bãi nô); phản đối chuẩn của Plato và trả lời của Rousseau, *Plato's standard objection to and Rousseau's reply*, 256-7; ch. 6, n.20; của Kant, 256.
 chủ nghĩa bộ lạc; *tribalism*, 9t, 172, 174 (xem cả chủ nghĩa tập thể); sự đổ vỡ của, 176-7, 294; Hy Lạp, 176-7; (xem cả Sparta); Do Thái, 17, 203, 279; hiện đại, 316; Aristotle, 261; Plato, 80, 199.
 chủ nghĩa cá nhân; *individualism*, 100-2, ch. 6(V), 190, 268, ch. 7, n. 23 (xem cả chủ nghĩa vị tha).
 chủ nghĩa chủng tộc; *racialism*, 9, 49, 231, 288, 317 (xem cả gây giống); của Plato, 49, 51, 75, 82-3, 141, 149-52, 240, 242, 279, ch. 8, n. 50, 331, 336-8 (xem cả 27; huyền thoại về kim loại trong con người).
 chủ nghĩa cộng sản; *communism*, Athenian 315; Cơ đốc ban đầu, *early Christian*, 241; Marx, 241; Plato, 48,

102, 104, 221, 256, 315 (xem tuy vậy chế độ tài phiệt); châm ngôn, *maxim*, Pythagorean, 104, 241, 259.
 chủ nghĩa dân tộc, *nationalism*, 288-9.
 chủ nghĩa đế quốc; *imperialism*, 181, 182; Athenian, 176-83, 278; Roman, 181-2, 297; Alexander, 236, 278; Plato chống, *against*, 283, 302-3.
 chủ nghĩa độc đoán, xem độc đoán.
 chủ nghĩa động vật học, xem thuyết động vật học.
 chủ nghĩa duy lý phê phán; *critical rationalism*, 32, 230-2, 233, 237, 238, 253; và xã hội mở, 173, 202; và đạo đức học, 287, 232, 238-40.
 chủ nghĩa duy vật lịch sử, *historical materialism*, 38.
 chủ nghĩa duy vật; *materialism*, của Antiphon, 240.
 chủ nghĩa hoài nghi; *scepticism*, 267, 287.
 chủ nghĩa khoa học; *scientism*, 286t.
 chủ nghĩa khoái lạc, *hedonism* xem thuyết vị lợi.
 chủ nghĩa Không tưởng; *Utopianism*, 157t, 164 (xem cả tính thẩm mỹ; 'làm sạch bức vải vẽ'; chủ nghĩa lãng mạn; kĩ thuật xã hội Không tưởng).
 chủ nghĩa lãng mạn; *romanticism*, 168t, 218, 288, 292; của Heraclitus, 17; trung cổ, 16, 25; của Plato, 84, 218; ~ thôn dã và đồng quê của Rousseau, 246, 293.
 chủ nghĩa lịch sử; *historicism*, 2, 3t-8, 21, 114-15, 260; thái độ của tác giả đối với, 34; và thay đổi, 14, 21 (so 314); và bản chất luận, 28, 216; như một kết quả của áp bức, 1, 17, 203, 207, 300; và hoà bình, 260, 290-1; và tôn giáo, 300; và chiêm tinh học, 210, 244; và chủ nghĩa khoa học, 286; Heraclitus, 14-16; Hesiod, 11; Marx, 164; Morgenthau, 260; Plato, 19, 21, 24-5, 55, 75, 78, 84; Do thái, 17, 203, 207, 300 (xem cả Dân tộc được Chọn); Theistic, 8; các dạng hiện đại khác, 221.

chủ nghĩa nhân đạo; *humanitarianism*, 263, 329 f., 332 f.
 chủ nghĩa nhị nguyên trong triết học của Plato; *dualism in Plato's philosophy*, ch. 5 (IX), 84-5, 103-4, 279.
 chủ nghĩa nhị nguyên về các sự thực và quyết định hay chủ nghĩa nhị nguyên phê phán; *dualism of facts and decisions or critical dualism*, 60t-61, 73, 211, 234-5, ch. 5(III), n.3, 239, 334.
 chủ nghĩa Plato mới; *neo-Platonism*, 210, 314 (xem chủ nghĩa Plato).
 chủ nghĩa Plato, *Platonism*, các Platonist, 112, 221, 236, 284, 342 (xem cả chủ nghĩa Plato mới).
 chủ nghĩa quản lí; *managerialism*, 4.
 chủ nghĩa quy nạp; *inductivism*: Mill, 264, ch. 7, n. 2; Aristotle, 321.
 chủ nghĩa stoic; *stoicism* (chấp nhận nghịch cảnh), 277, 298.
 chủ nghĩa tâm lí; *psychologism*, 84t, 234, 290.
 chủ nghĩa tập thể; *collectivism*, 9t, 100-1, 203, 258t, (xem cả chủ nghĩa vị kỉ; chính thể luận; thuyết vị lợi, tập thể chủ nghĩa); Plato, 80, 102-3, 106, 108, 324 f.
 Chủ nghĩa Thẩm mỹ, xem Thẩm mỹ.
 chủ nghĩa thần bí; *mysticism*, 84, 202, 314-15, ch. 10, n. 59; Hy Lạp, 314-15 (xem phái Pythagorean; các phái Orphic); Aristotle, 314; Bergson, 202, 315; Heraclitus, 15, 205; Parmenides, 301, 314; Plato, 56, 84, 314-15.
 chủ nghĩa thế giới ở Hy Lạp; *cosmopolitanism in Greece*, 185, 236, 276, 278, 279, 281, 299 (xem cả sự thống nhất của nhân loại).
 chủ nghĩa thực chứng logic, *logical positivism*; lí thuyết thực chứng về ý nghĩa, 234.
 chủ nghĩa thực chứng, đạo đức hay pháp lí; *positivism, ethical or*

juridicial, 68t, 71-2, 73; Catlin, 238-9, 257; Heraclitus, 16, 207.

chủ nghĩa toàn trị; *totalitarianism*, 1, 2, 4, 5, 107-8, 113, 119, 170, 182, 189; của Plato, 86, 87, 138-9, 338, 341.

chủ nghĩa tư bản; *capitalism*, 287

chủ nghĩa tự do; *liberalism*, 111; của Kant, 102.

chủ nghĩa tự nhiên; *naturalism*, 68t, ch. 5(V), 69-73, 95, 237-8, 299, 317; sự cần cỏi của, 70, 78-9, 241, 262; ngây thơ, 60t; Kant, 73, 237; Marx, 241; Plato, 70, ch. 5(VI), 73, 74-8, 96; Socrates nói về, 117, 262.

chủ nghĩa tương đối đạo đức của Heraclitus; *ethical relativism of Heraclitus*, 16, 17.

chủ nghĩa tương đối triết học, *philosophical relativism*, xem nghịch lí, chân lí.

chủ nghĩa vị kỉ; *egoism*, 100, 101, 104 (xem cả chủ nghĩa tập thể; thuyết vị lợi, tập thể chủ nghĩa).

chủ nghĩa vị tha, xem vị tha, chủ nghĩa

chủ nghĩa yêu nước, xem nhà nước gia trưởng.

chủ nghĩa, thuyết hư vô; *nihilism*, 72t, 184 (xem cả chủ nghĩa thực chứng); của Cristias, 142, 299, 304; ở Hy Lạp, 184; Plato nói về, 116, 118, 262, 263.

chuẩn mực, các, luật chuẩn tắc; *norms*, *normative laws*, xem luật; logic của các chuẩn mực.

Constitution of Athens; Hiến pháp của Athens (tác giả ‘Đầu sỏ Cũ’ ‘Old Oligarch’), 187, 324.

công bằng, xem công lí.

công lí; *justice*, 89, ch. 6(I), 113, 247, 256, 326; Anaximander nói về, 301; Aristotle nói về, 256; quan điểm Hy Lạp, 91-8, ch. 6(II), 254; nhân đạo chủ nghĩa, 89, 91, 94 (xem cả đạo đức học; bình đẳng); Kant nói về, 247, ch. 6, n. 4; Plato nói về, 89, 90, 94, 96, 97, 106, 107, 119, 221, 235, 248, 256, 263; Plato nói về sức mạnh

của niềm tin vào, 92-3; Socrates nói về, 105, 117; hai loại, 91-2 (xem cả đạo đức học); toàn trị, 90, 94, 107-8, 119.

công luận; *public opinion*, Heraclitus nói về, 13.

công nghệ xã hội; *social techology*, 211, 285.

công nghệ; *techology*, 163; xem cả công nghệ xã hội.

công nhân, giai cấp lao động; *workers*, *working class*, Aristotle nói về, 261; Plato nói về, 47, 76, 98, 225, 258, 259 (xem cả gia súc người).

Credo (K. Barth), 236.

Crete, 228.

cynic, 277, 279, 282.

D

đanh tiếng và định mệnh, triết lí Heraclitean và Hegelian về; *fame and fate*, *Heraclitean and Hegelian philosophy of*, 17t.

Darwin, chủ nghĩa; *Darwinism*, 317.

dân chủ, nền; *democracy*, 4, 124-5t, 127, 189; Athenian, 178-83; ‘Đầu sỏ Cũ’ nói về, 187-8; Pericles nói về, 40-3, 123, 221, 254-6, ch. 6, n. 14; Socrates nói về, 305; và chủ nghĩa duy lí phê phán, 130.

dân du cư, người chăn cừu trên đồi (và Plato nói về xâm chiếm Dorian); *nomads*, *hill shepherds (and Plato on Dorian conquest)*, 50, 220, 225-7, ch. 4, n. 32, 230-1, 246, 293.

dân số, tăng, xem tăng dân số.

Decline of the West, sự suy tàn của Phương Tây (O. Spengler), 55, 231-2, ch. 4, n. 45.

Dân tộc được Chọn, học thuyết về; *doctrine of the Chosen People*, 8-9, 203, 300 (xem cả chủ nghĩa bộ lạc, Do thái; chủ nghĩa lịch sử, Do thái).

di truyền; *heredity*, lí thuyết của Plato về, xem gây giống.

dịch theo nghĩa đen; *literal translations*, 328.

diễn giải; *interpretations*: lịch sử, 171, giáo huấn của Heraclitus, 204; giáo huấn của Parmenides, 214; giáo huấn của Plato, 54, 170-1, 246, 308, 331.

Dikē, 254.

Do thái, những người; *Jews*, chủ nghĩa lịch sử của, xem chủ nghĩa lịch sử, Do Thái; chủ nghĩa bộ lạc của, 17, 203, 279 (xem cả Dân tộc được Chọn).

dòng chảy [sự thay đổi liên tục]; *flux*, lí thuyết của Heraclitus về, 12, 189, 204-7, ch. 2, n. 2, 208, 211, 214, 217, 300, 301, 314.

D

Đạo Cơ đốc; *Cristianity*, 65, 102, 104, 117, 235; nhân đạo chủ nghĩa, xem đạo đức Cơ đốc; vs. sự nô lệ và tài sản tư, 241.

đạo đức giả, tính; *pharisaism*, 49t, 237.

đạo đức học, đạo đức, bình đẳng chủ nghĩa, nhân đạo chủ nghĩa và Cơ đốc; *ethics, morals, morality, equalitarian, humanitarian and Christian*, 65, 66, 73, 235, ch. 5, n.6, 257, 263; toàn trị tập thể chủ nghĩa và bộ lạc, 1001-3, 107-8, 112-13, 139, 256, 258, 325, 311, 339 f.; và thẩm mỹ học, 65, 165, 292; và chính trị học, 113, 139, 260; và tôn giáo, xem tôn giáo; 'khoa học', 237, ch. 5, n. 18; xem cả chủ nghĩa nhị nguyên về các sự thực và quyết định; chủ nghĩa tự nhiên; chủ nghĩa thực chứng; chủ nghĩa tương đối; thuyết vị lợi; mục đích và phương tiện; đau và vui thích.

đạo đức tập thể chủ nghĩa, *collectivist morality*, 107-8 (xem cả đạo đức học, toàn trị).

đau và vui thích, sự bất đối xứng về; *asymmetry of pain and pleasure*, 158, 235, 284-5, ch. 9, n. 2.

đề xuất; *proposals*, 63t, 234, 334 (xem cả ngôn ngữ của các yêu sách và đề xuất).

điều văn của Pericles; *funeral oration of Pericles*, 186, 255, ch. 6, n. 16.

định chế, xem thể chế.

định kiến, xem thành kiến.

định nghĩa, *definition*, 31-4, ch. 3(VI).

đổ vỡ, sự, của các xã hội; *breakdown of societies*, xem xã hội đóng.

độc đoán, chủ nghĩa; *authoritarianism*, 66, 71, 72, 129, 159; của Plato, 134, 136; Socrates nói về, 129-30.

độc tài, chế độ, xem chế độ chuyên chế.

độc tài, nhà, lí thuyết về ~ nhân từ; *dictator, theory of benevolent*, 159-60, 264, 316, ch. 10 n. 69 (so 123).

động học xã hội; *social dynamics*, 16, 39, 83 (xem cả cân bằng xã hội).

đồng nhất, sự, của các đối lập; *identity of opposites*, xem sự thống nhất của các đối lập.

động vật học xã hội; *social zoology*, 317, ch. 10, n. 71.

E

Eros, 211, 218.

G

gây giống, phối giống, lí thuyết của Plato về; *Plato's theory of breeding*, 51-3, 82-83, 228, 245, 276, 281, 283, 331, 336-8 (xem cả pha trộn giai cấp; chủ nghĩa chủng tộc).

ghét lí lẽ duy lí, tính; *misology*, xem ghét người.

ghét người, tính; *misanthropy*; tính ghét lí lẽ duy lí; *misology*, 283, 299, 300.

gia súc người; *human cattle*, 46, 47, 48, 50, 51, 53, 154, 226, 227t, 228.

giả thuyết; *hypothesis*, 58, 239.

gia trưởng, nhà nước, xem nhà nước gia trưởng.

giai cấp, lí thuyết lịch sử chủ nghĩa về xã hội; *class, historicist theory of society*, 38-41; Marx nói về, 40; lí thuyết của Plato về, 46-7, 87, 106, 258; phân biệt giai cấp, 46, 49, 90, 148, 225; trộn lẫn các giai cấp, 49, 82, 141, 225, 272 (xem cả gây giống); đặc quyền giai cấp, 51, 86,

90, 119, 227, 259, 267 (xem cả Sparta); giai cấp thống trị, 49, 54, ch. 4(IV); chiến tranh giai cấp, 38 (xem cả thú vật-người; chó canh-người; giai cấp lao động; nô lệ).
 giải thích nhân quả, xem giải thích.
 giải thích; *explanation*: nhân quả, 211t.
 giáo dục; *education*, 135; Anh, 316; Hy Lạp, 53, 130-1; ảnh hưởng của Plato lên, 54, 148 (so 227); Plato nói về, 47, 49, 51-2, 133-4, ch. 7(V), 142, 147, 221, 227, 228, 258, 267-9, 328 f.; Socrates nói về, 129-30, 133; kiểm soát nhà nước về, 103, 111, 130-1; toàn trị, 54, 103.
 giết trẻ sơ sinh, tục; *infanticide*, sự bảo vệ ~ của Plato, 51, 228, 245, 295, 315, 338.
 ‘giết và trục xuất’; ‘*kill and banish*’ (Plato), 116, 326-31, 336.
 giống nhau; *resemblance*, 27, n. 19 đến n. 20 ở ch. 3.
Gorgias, 116.

H

hài hoà; *harmony*, 108, 197, 313.
 hạnh phúc; *happiness*: Plato nói về, 74, 169, 240.
 hệ thống mặt trời; *solar system*, 260, 286.
 hệ thống xã hội; *the social system*, 167.
 Hegel, ảnh hưởng của Heraclitus lên; *Hegel, influenced by Heraclitus*, 17, 203.
 Hegel, ảnh hưởng của; *Hegel's influence*, 238, 297.
 Heraclitus, 12, 189; vũ trụ học, 12-13, 204-5; ảnh hưởng, 12, 203 (xem cả Hegel); triết học tự nhiên, 14, 60, 206, ch. 2, n. 7.
 hiện tượng học; *phenomenology*, 216, 16, 292.
 hình học, lí thuyết, xem lí thuyết hình học.
 hình học; *geometry*, của Plato, 248-53, ch. 6, n. 9, 267, 319-20; vs. số học, 248.

hình thức, các; *forms*, xem ý niệm.
 hoà bình, xem quan hệ quốc tế.
 Hòn đảo Thiêng liêng, các; *Islands of the Blessed*, 327.
 hồi tưởng, *anamnesis*, 219t.
 Hội đồng Ban Đêm; *Nocturnal Council*, 143, 195, 332.
 Hội Quốc Liên; *League of Nations*, 288.
 hùng biện, thuật; *rhetorics*, 129, 263.
 hữu cơ, lí thuyết, xem lí thuyết hữu cơ.
 Huyền thoại; *Myth*: huyền thoại của Empedocles về Năm Lớn, *Empedocles' myth of the Great Year*, 208-9, ch. 3, n.6 (xem cả Năm Lớn); Huyền thoại Lớn về Sparta, *Great Myth of Sparta*, 41t; huyền thoại của Hesiod về hỗn độn, *Hesiod's myth of chaos*, 211; về suy tàn, 11, 188; về kim loại trong người, 219; huyền thoại của Plato về thú vật trong con người, 241, 313; về máu và đất, 139-41, ch. 8(II); về suy tàn và sụp đổ, 55-6, 232-3, ch. 4(V), 244; về người sinh ra từ đất, 50, 140t, 209, 226, 270, 272; về sự suy sụp, sụp đổ của con người, 36, 37, 39, 81-3, ch. 5(VIII), 141, 151-3, 198, 209, 219, 281, 315; về kim loại trong con người, 83, 140, 209, 225, 272 (xem tuy vậy 281; cả chủ nghĩa chủng tộc của Plato); về các con số, 82, 141, 148-53, 198, 209, 242-4, ch. 5, n. 39, 272, 281-2; nguồn gốc các loài do thoái hoá, 37, 210; thái độ của Plato đối với các huyền thoại của ông, 142-3, 272, 273; diễn giải các huyền thoại của Plato, 54.
 Hy Lạp cổ, *Hellas, Hellenic*, 279, 282, 295, 299.
 Hy Lạp, những người; *Greeks*, 171-2, 294, 341.

I

ích kỉ, tính, xem chủ nghĩa vị kỉ.

K

kế hoạch hoá tập thể chủ nghĩa; *collectivist planning*, 2, 285.

Khai sáng, thời; *the Enlightenment*, 333 f.

khế ước xã hội, lí thuyết về; *social contract, theory of*, 115; Cristias, 273; Lycophron, 76-7, 114, 261-2; Plato, 76-7, 226, 263; Roussaeu, 246; Barker nói về, 114-15, 261; Hume và Neitzsche nói về, 230.

khoa học xã hội; *social science*, 2, 5, 9, 21, 216, 221-222, 256 (xem cả quy luật xã hội học); sự lạc hậu của, 2, 33; nhiệm vụ của, 22.

khoa học, tự nhiên và xã hội; *science, natural and social*, 33, 67, 216, 286; cách tiếp cận Socratic đến, 28-9, 131, 267 (xem cả sự trung thực trí tuệ).

khoái lạc, chủ nghĩa, xem chủ nghĩa khoái lạc.

khoan dung; *tolerance*, 235, 265, 266.

không gian như mẹ của các sự vật cảm nhận được; *space as mother of sensible things*, 211-13, 274 (xem cả các ý niệm, như cha của các sự vật cảm nhận được).

Không tưởng, chủ nghĩa, xem chủ nghĩa không tưởng.

khung khổ pháp lí; *legal framework*, 286.

kĩ thuật; *engineering*, 68, 163; xã hội, xem kĩ thuật xã hội.

kĩ thuật xã hội; *social engineering*, 22-4, ch. 3(IV), 210t; Không tưởng, 157t, 159-63, 167, 284, 285, 291 (xem cả chủ nghĩa cấp tiến Không tưởng); Marx chống lại, 164; Hayek nói về, 285.

kĩ thuật xã hội từng phần; *piecemeal social engineering*, 158t, 159, 162, 167, 285, 286t, 291, ch. 9, n. 8 (xem cả công nghệ xã hội).

kiểm chế và cân bằng, lí thuyết về; *theory of checks and balances*, 122t, 263-4 (xem cả kiểm soát dân chủ).

kiểm soát dân chủ; *democratic control*, 123-5, ch. 7(II), 127 (xem cả kiểm chế và cân bằng).

kiểm soát, xem kiểm soát dân chủ; các thể chế; kiểm chế và cân bằng.

kiểm tra, xem kiểm soát.

kiến nghị, xem đề xuất.

kinh tế học; *economics*, 173 (xem cả tiền; phân công lao động; chủ nghĩa tư bản; Marx).

L

laissez faire (chính sách để tự do, không can thiệp), trong giáo dục, 130-1.

làm ngưng thay đổi, xem thay đổi, lí thuyết của Plato về làm ngưng thay đổi.

‘làm sạch bức vải vẽ’ (Plato); ‘*canvas-cleaning*’, 166t-167, 200, 292, 328, 336.

lãng mạn, chủ nghĩa, xem chủ nghĩa lãng mạn.

lãnh đạo, sự, xem quyền tối cao; nhà độc tài; các nhà cai trị; ‘nguyên lí lớn nhất’ của Plato, *Plato’s ‘greatest principle’*, 7, 103; lí thuyết của Plato về, 126-7, 135, 169, 269, 340 f.

lập pháp, xem luật.

lí thuyết hình học về thể giới, *geometrical theory of the world*, 248-253, 320, 343.

lí thuyết hữu cơ về xã hội và nhà nước; *organic theory of society and state*, 173-4, 294-5, 316; nguồn gốc đồng phương của, 242; Plato, 22, 40-1, 56, 77, 79-81, ch. 5(VII), 108, 138-9, 220, 242; tấn công của Popper-Lynken lên, 294, ch. 10, n. 7.

lí thuyết sinh học về nhà nước, *biological theory of the state*, xem hữu cơ.

linh hồn; *the soul*, 301-2, ch. 10, n. 44; Freud nói về, 313; Plato nói về, 75, 78, 80, 81, 197, 212, 217, 240, 302, 313; các phái Pythagorean và Orphic nói về, 301-2, 285.

logic, 232; của tự do, *of freedom*, 315t; của các chuẩn mực, *of norms*, 234t (xem cả ngôn ngữ của các yêu sách

chính trị); của quyền lực, *of power*, 1, 137, 315t, 317.
 lửa; *fire*, lí thuyết của Heraclitus về, 14, 15, 73, 206-7, ch. 2, n. 7, 212.
 luật, (quy); *laws*, 57-9, ch. 5(I); tự nhiên, 57-9; chuẩn tắc, 57-9, 61, 62, 65, 239; xã hội học, 22, 62, 67, ch. 5(IV), 236.

luật, lập pháp; *law, legislation*, 110-11.

M

maieutic, 321, 322.

Maori, những người, 171.

Marx, viii; chủ nghĩa không tưởng, *utopianism*, 164; so với Plato, 38, 40, 78, 168.

mâu thuẫn, các; *contradictions*, 205 (xem cả logic; nghịch lí).

mệnh lệnh tuyệt đối; *categorical imperative* (Kant) xem quy tắc vàng.

mục đích và phương tiện; *ends and means*, 161, 286-7, ch. 9, n. 6.

N

Năm Lớn hay Chu kì Lớn; *Great Year or Great Cycle*, 19, 206t, 207, 208-19, ch. 3, n. 6, 219, 220.

nền văn minh, xem văn minh.

ngân sách, lập; *budgeting*, 285.

ngạo mạn, thái độ, Platonic; *Platonic 'hauteur'*, 334.

ngịch lí, các; *paradoxes*: về dân chủ, 17, 121, 124, 125, 265; về tự do, 123t-124, 265-6, ch. 7(I), n. 4, n.6; Heraclitus nói về, 13; Plato nói về, 265; về quyền tối cao, 123-4, 266, ch. 7, n. 6; về khoan dung, 265-6.

ngôn ngữ; *language*, 32, 65; của các yêu sách hay đề xuất chính trị, *of political demands or proposals*, 109t, 112, 234-235t.

ngữ nghĩa học (A. Tarski); *semantics*, 216, 234, 273-274, ch. 8, n. 23.

người vĩ đại, thiên tài; *great men, genius*, 17, 231 (so p. vii).

nguồn gốc của nhà nước; *origin of the state*, 115, 230-1.

nguyên tử, các, thuyết, *atoms, atomism*, 250, 251.

nhà cai trị, xem cai trị, các nhà.

nhà độc tài, xem độc tài, nhà.

nhà nước gia trưởng, chủ nghĩa yêu nước; *paternal state, patriotism*, 184t, ch. 10(III), 272, 282, 299.

nhà nước quốc gia và quyền tự quyết quốc gia, các nguyên lí về; *national state and national self-determination, principles of*, 288-9.

nhà nước; *state*, 288 (xem cả chủ nghĩa bảo hộ); kiểm duyệt, 53, 86, 132, 229, 267, 268, 275; kiểm soát giáo dục, 103, 111, 130, 131; kiểm soát kinh tế, 111, 125-30; can thiệp, 110-11; nguồn gốc của, 115, 230-1 (xem cả lí thuyết hữu cơ về nhà nước); phân loại nhà nước của Aristotle, 222; của Plato, 40, ch. 4(II), 44, 220, 222 (xem cả giai cấp); lí thuyết của Aristotle về, 112; lí thuyết của Plato, 25, 31, 39, 53, 45-9, 50-5, 226.

nhạc; *music*, 230; nhà văn Hy Lạp ẩn danh nói về, 229-30; Plato nói về, 52-4, 229.

nhân quả, quan hệ; *causality*, 262-3 (xem cả giải thích).

nhân sự, thuyết trọng, xem thuyết trọng nhân sự.

nhất nguyên luận ngây thơ; *naïve monism*, 59t, 73, 172.

nhất nguyên luận; *monism*, 73t (xem cả nhất nguyên luận ngây thơ); của Catlin, 237-9, ch. 5, n. 18.

nhóm cụ thể; *concrete group*, 175 (xem cả xã hội trừu tượng).

niềm tin vào lí trí; *faith in reason*, 185.

nói dối; *lying*, 142-3, 183-4, 331, 336 f.

‘nói dối cao thượng; *noble lie*’, 270, xem cả nói dối vương giả.

‘nói dối vương giả, sự’; *the 'lordy lie'*, 138-40, ch. 8(I), 150, 270-2.

nô lệ, sự, tình trạng; *slavery*, 62, 65, 330; ở các xã hội đóng, 295; phong trào Athenian để bãi nô và bằng chứng cho sự tồn tại của nó trong các công kích của Plato và Aristotle lên nó, 43, 46, 47, 53, 70, 221, 222, 224-

5 (ch. 4, n. 18, n. 29), 236, ch. 8, n. 48, 261, 278, 299, 316, 333-6; thái độ của Socrates đối với, 129.
 nổi loạn chống lí trí; *revolt against reason*, 317.
 nổi loạn chống tự do; *revolt against freedom*, 188, 199, 315, 317.
O
 Oedipus, phức cảm; *Oedipus complex*, 314; số mệnh một kết quả của lời tiên tri (trong *Sự Khốn cùng của Chủ nghĩa Lịch sử* được gọi là ‘hiệu ứng Oedipus’), 22.
 Orphic, các phái; *sects*, 188, 300-1, 313.
P
 Peloponnesian, chiến tranh; *war*, 178-80, 183, 192-93, 296.
 phân công lao động, *division of labour*, 173; Plato nói về, 78, 90, 226.
 phân tâm học; *psychoanalysis*, 313.
 pháp trị; *rule of law*, 166, 326.
 phê bình, sự; *criticism*, 129, 186, 222 (xem cả chủ nghĩa duy lí); và giáo dục, 130, 135; Plato nói về, 53, 86, 229, 267, 268, 270, 275, 276-7, 298; Socrates nói về, 129, 130; và chính trị học, xem chính trị học; truyền thống duy lí về, 188, 300.
 phê phán, xem phê bình.
 phối giống xem gây giống.
 Phục hưng, thời; *the Renaissance*, 221, 293.
 phương pháp khoa học; *scientific method*, 3, 163, 285, 307; và đạo đức học, 1, 69, 233, 285; và kĩ thuật xã hội từng phần, 126, 291.
 phương pháp luận lịch sử chủ nghĩa; *historicism methodology*, 21, 75.
 phương tây; *the west*, nền văn minh phương tây; *western civilization*, 102, 171, 175, 232, 267.
 Plato, chủ nghĩa, xem chủ nghĩa Plato.
 Plato, viii, 34, 155, 198-9; nguồn gốc quý tộc, 19, 27, 153, 208, 282; thời trẻ và nền tảng lịch sử, 18, 19, ch. 3(I), 84, 171 ff.; do Socrates cải biến,

109, 191-2, 303; người sáng lập Viện hàn Lâm, 136-55, 300; hoạt động chính trị, 18, 43-5, 136, 153, 282; xung đột nội bộ, 109, 196-7, 199, 313, ch. 10(VI), n. 59(1); chủ trương bạo lực (‘làm sạch bức vải vế’), 166, 195, 200, 327, 331 f., 336; bóp méo giáo huấn của Socrates, 194-5, 305, ch. 10, n. 55, n. 56; như nghệ sĩ, 42, 165; như nhà toán học, 248, 267, 319, 343; như triết gia, 98, 246, ch. 5, n. 45, 343; như nhà khoa học xã hội, 35, 38, 54, 56, 70, 84, 101, 171, 198; như nhà giáo, 43, 268, 269; chủ nghĩa độc đoán của Plato, 103, 134, 136; tính ngạo mạn, 330; thuyết trực giác, 145, 274; thuyết phi lí, 84, 141; tính ghét người, 283, 299 (so 51, 139, 228); chủ nghĩa thần bí, 314; chủ nghĩa lãng mạn, 84, 165, 218; chân dung tự hoạ, xem vua triết gia; sự lí tưởng hoá Plato, 87-8, 104, 141, 152, 223, 229, 244, 247, 271, 275, 276, 299, 323-43; các học trò của ông trở thành các bạo chúa, 136-7, 268, 316-17; bị ảnh hưởng bởi Anaximander, 301; bởi Herodotus, 222, 255; bởi Heraclitus, 11, 16, 205, 208 (xem cả dòng chảy); bởi ‘Đầu số Cũ’, 300; bởi Parmenides, 21, 28-9, 212, 301; bởi phái Pythagorean, 83, 148, 196, 211-12, 246, 301, 319; bởi Socrates, 29, 72, 109, 144, 197, 221, 240, 317; so với Socrates, 42, 128, 138, 143, 146, 154, 195, 268, 269, 301-2, 305, 313 (xem cả tự cấp tự túc, lí thuyết Socratic vs. Platonic về vấn đề Socratic); về Antisthenes, 276-7, ch. 8, n. 47; về Homer, 228-9, 280; về Socrates, 222, 267, 273, 313; và Thế hệ Vĩ đại, 199; ảnh hưởng của ông, 42, 54, 115, 127, 136, 199, 221, 228, 246, 273, 293, 313-14, 315, 316; đương thời, 236; về Châu Âu trung cổ, 200, 293 (xem cả Marx).
 Platonist, xem chủ nghĩa Plato.

Pythagorean, phái; *sect*, 148, 188-9, 250, 301; chủ nghĩa cộng sản, 104, 241, 259; chương trình toán học, 248-9, 267, 319 f.; triết học tự nhiên, 308; bảng các đối lập, 211, 212; các cảm kị, 148, 300.

Q

quan điểm và diễn giải; *point of view and interpretation*, 171, 328, 331.
 quan hệ quốc tế, tội phạm quốc tế và hoà bình; *international relations, international crime and peace*, 107, 113, 161, 260, 288-91, ch. 9, n.7.
 quân chủ, xem chế độ quân chủ.
 quy luật về cách mạng của Plato;
Plato's law of revolution, 38t. 44-5, 223.
 quy luật xã hội; *social laws*, xem luật.
 quy tắc vàng (của Kant); *Kant's 'golden rule'*, 102, 256.
 quý tộc, chế độ, Plato nói về; *aristocracy, Plato on*, 222, 283.
 quyền bình đẳng chính trị; *isonomy*, xem bình đẳng, trước pháp luật.
 quyền lực, Plato nói về lạm dụng;
Plato on misuse of power, 260, 269.
 quyền tối cao; *sovereignty*, 121-2 (xem cả nghịch lí về quyền tối cao);
 Rousseau nói về, 125.
 quyền tự do; *freedom*: các hạn chế về, 110-11, 247, 131 (xem cả nghịch lí về quyền tự do); về tư duy và ngôn luận, Plato chống, 267, 268, 270, 275 (xem cả nhà nước, kiểm duyệt nhà nước; giáo dục).
 quyết định đạo đức; *moral decision*, 61, 62, 64 (xem cả chủ nghĩa nhị nguyên về các sự thực và quyết định; trách nhiệm).

R

Rome, chủ nghĩa đế quốc Roman,
Roman imperialism, 233, 297-8, ch. 10, n. 19.

S

sáng suốt, sự; *wisdom*, Plato nói về, 128, 144, ch. 8(III), 145, 146, 269, 275; Socrates nói về, 128-9, 308-9.

siêu-sinh học; *meta-biology*, 84, 246.
 số học, xem số vô tỉ; hình học, Plato, nhà toán học.
 số vô tỉ; *irrational numbers*, 212, 248-53, 319 f.

số, các; *numbers*; xem các số vô tỉ; huyền thoại về các số; hình học vs. số học.

Socrates, 189-99, ch. 10(V), 283, 313, 315, 332 f.; xem chủ nghĩa thế giới; phê bình dân chủ, 128, 188, 191, 194, 303; nhà cải cách đạo đức, 29, 193; nhà cá nhân chủ nghĩa, 128, 196, 267, 301, 333; nhà giáo, 130, 191-2, 222, 303; sự trung thực trí tuệ, 128, 129, 190, 222; và Ba mươi Bạo chúa, 128, 193, 266, 303, 310; xử án và sự chết vì nghĩa, 193, 194, 268, 304, 305, 310; sự bằng quang, thờ ơ của ông với triết học tự nhiên, 301, 308; Aristophanes nói về, 308; Aristotle nói về, 311; Crossman nói về, 267; và Plato, xem Plato; xem vấn đề Socratic; giáo huấn của ông, 105, 128-32, ch. 7(IV), 185, 189-192; thuyết bất khả tri, 128, 267, 308; về dân chủ, 305; về sự sáng suốt, 128-30, 308-9 (xem cả linh hồn; tự túc tự cấp; khoa học).

Sophist, các nhà, 57, 128, 131, 132, 142, 173, 263, 308.

sophocracy; *chế độ triết trị*, 144t, 283.

Sparta, 177, 182, 184, 198, 227, 228, 259, 295, 298, 325 f.; huyền thoại lớn về, 41.

status quo, hiện trạng, 110, 117, 288.

Sumer, 296.

suy tàn, lí thuyết của Plato về; *Plato's theory of decay*, 19, 20, 36, 37, 55, 76, 217 (xem cả thay đổi; thói nát, mục nát; vũ trụ học); làm ngưng ~, 20-1, ch. 3(II), 37.

T

tâm hồn, xem linh hồn.

tăng dân số; *population increase*, 245, 295.

tập thể, chủ nghĩa, xem chủ nghĩa tập thể.

‘thanh toán’, ‘thanh trừng’;

‘*liquidation*’, Plato nói về, 166; ý nghĩa hiện đại của, 292.

thành kiến; *prejudice*, 129, 267.

thay đổi liên tục, xem dòng chảy.

thay đổi; *change*, 314; lí thuyết của Heraclitus về, 12, 14, 204, 205 (xem cả dòng chảy); lí thuyết của Plato về làm ngưng ~, 21, ch. 3 (III), 37, 38, 86, 146, 218, ch. 4, n.3, 268, 318; và ngừng, nghỉ, Plato nói về, 36, 37, ch. 4(I), 276, 317 (xem cả suy tàn; dòng chảy); vấn đề về khởi đầu của, 39, 81, 219, 220; Hegel nói về, 314-315 (xem cả Hegel).

Thẩm mĩ học; *aesthetics*, 230, 292; và đạo đức học, 65, 165, 292.

Thẩm mĩ, chủ nghĩa, tính; *aestheticism*, 165t, 167, 292; của Plato; 78, 145, 165 (xem cả ‘làm sạch bức vải vẽ’).

thần diệu, ma thuật; *magic*, 15, 57, 60, 148, 172, 206 (xem cả các cấm kị).

Thần thoại, *Myth*, xem Huyền thoại.

Thần; *God* (xem thuyết một thần); Antisthenes nói về, 276, 278; Plato nói về, 213, 276; ý chí của, và chủ nghĩa lịch sử, 8, 24.

thể (định) chế, các; *institutions*: quốc tế, 288-9; chính trị, 109, 121, 123, 125; xã hội, 23, 67, 125, ch. 7(III), 159, 172, 173, 294; cải thiện và lập kế hoạch của ~ xã hội, 127, 163.

thể chế, thuyết trọng, xem thuyết trọng thể chế.

Thế hệ Lớn, xem Thế hệ Vĩ đại.

Thế hệ Vĩ đại; *the Great Generation*, 70, 185t-189, 194, 196, 199, 278, 299, 332.

Theaetetus, tính niên đại của; *dating of*, 321.

Themis, 253.

thí nghiệm xã hội; *social experiment*, xem thí nghiệm.

thí nghiệm; *experiment*: xã hội, 162, 163, 167 (xem cả kĩ thuật xã hội; khoa học xã hội).

Thiên đường trên trái đất; *Heaven on earth*, 165.

thiên tài, xem người vĩ đại.

Thiện, xem cái Tốt

thỏa hiệp, sự; *compromise*, 159.

thoát li thực tế; *escapism*, 238, 314.

thời kì đen tối, các; *dark ages*, 200.

Thời kì Hoàng kim; *Golden Age*, 11, 19, 21, 25, 43, 204, 209, 210, 218.

thối nát, quy luật vũ trụ về; *cosmic law of corruption*, 19, 20, 35, 40, 209, 210, 217, 218, 222-3 (xem cả suy tàn, mục nát).

Thời Trung cổ; *Middle Ages*, 293, 241, 302.

thống nhất, sự, của các đối lập; *unity of opposites*, 16, 17t, 204-5, 207, 209.

thống nhất, sự, của nhân loại; *unity of mankind*, 152, 236, 278, 279, 281.

thuật chiêm tinh, xem chiêm tinh.

thương mại; *commerce*, 176, 177, 295; (so 184, 187, 283).

thuyết (chủ nghĩa) cấp tiến; *radiacism*, 164, 167, 291-2, ch. 9, n. 12.

thuyết động vật học; *zoologism*, 317t-318.

thuyết duy danh, *nominalism*, xem bản chất luận phương pháp.

thuyết một thần; *monotheism*, 276, 278, 279.

thuyết phục và vũ lực; *persuasion and force*, đòi hỏi của Plato và lời khuyên của Pareto, 118, 119, 140, 142, 195, 199, 263, 270-2, ch. 8, n. 10, 273, 316.

thuyết quy ước phê phán hay chủ nghĩa nhị nguyên phê phán, xem chủ nghĩa nhị nguyên về các sự thực và quyết định.

thuyết quy ước; *conventionalism*, phê phán hay đạo đức, xem thuyết nhị nguyên về các sự thực và quyết định; ngây thơ, 14-15, 60t; tôn giáo của

Plato, 77-8, 141-2; trong khoa học, 237t.
 thuyết tiến bộ và đạo đức học; *progressivism and ethics*, 234; và thuyết tiến hoá, 40.
 thuyết tiến hoá; *evolutionism*, 40 (so 314; xem cả thuyết tiến bộ); của Hegel, 314.
 thuyết trọng nhân sự; *personalism*, 126, 268 (xem cả thuyết trọng thể chế).
 thuyết trọng thể (định) chế: và chủ nghĩa cá nhân; *institutionalism: and individualism*, 268.
 thuyết vị lai; *futurism*: thẩm mỹ, 230.
 thuyết vị lợi; *utilitarianism*, 235, 254, 284-5; ~ tập thể chủ nghĩa của Plato, 107, 108, 138; của Antiphon, 69.
 thử và sai; *trial and error*, 167, 286.
 tiến bộ trong nghệ thuật; *progress in art*, 230.
 tiên đoán; *prediction*, 3, 260, 286.
 tiền; *money*, 316, ch. 10, n.67.
 tín dụng, xem tiền.
 Tính Thẩm mỹ, xem Thẩm mỹ.
 tính trung thực trí tuệ Socratic; *Socratic intellectual honesty*, 129, 190, 222.
 Tòa dị giáo, *the Inquisition*, 104, 200, kiến nghị của Plato về, 195.
Tom Sawyer (Mark Twain), 270.
 tôn giáo; *religion*, 1, 9, 65, 235 (xem Đạo Cơ đốc; niềm tin vào lí trí; siêu-sinh học); Cristias nói về, 142; Plato nói về, 141-3, 213, 273; Protagoras nói về, 235; Hy Lạp, 27; lịch sử chủ nghĩa, 207, 300; 'là thuốc phiện', 273.
 tổng tuyển cử; *general elections*, 124-5 (xem cả nghịch lí dân chủ; nghịch lí quyền tối cao).
 tốt, cái; *the good*, 237-8; ý niệm của Plato về, 145-6, ch. 8(IV), 217, 274-5, ch. 8, n. 32.
 trách nhiệm; *responsibility*, 4, 5, 49, 61, 65, 66, 113, 173, 200-1.
Tractatus Logico-Philosophicus (L. Wittgenstein), 205, 234.

tri thức; *knowledge*, xem khoa học; giả thuyết; giải thích; và ý kiến, 82, 214, 236.
 triết học về lịch sử; *philosophy of history*, Plato, 84, 209.
 triết trị, xem sophocracy.
 trở về thành tú vật; *return to the beasts*, 201, 232, 317-318, ch. 10, n. 71.
 trực giác, thuyết trực giác; *intuition, intuitionism*: Aristotle, 314; Heraclitus, 15; Plato, 145, 274.
 trừng phạt, sự; *punishment*, 261, 289-90; Antiphon nói về, 69; Hegel nói về, 246; Heraclitus nói về, 14, 60; Plato nói về, 138, 143, 195, 222, 261.
 trung thực trí tuệ, tính, xem tính trung thực trí tuệ.
 trường phái Ionian, *the Ionian school*, xem truyền thống, duy lí.
 truyền thống; *tradition*, 115, 124, 231, 266, 268; duy lí, 188, 204, 300.
 tự cấp tự túc; *autarky, self-sufficiency*, của cá nhân, lí thuyết Socratic vs. lí thuyết Platonic về, 76, 236, 240, 259; của nhà nước, lí thuyết của Plato về, 76, 87, 182.
 tự do, xem quyền tự do.
 tuyên truyền; *propaganda*, Cristias nói về, 273; Plato nói về, 184, 298, 336 f. (xem cả thuyết phục).

V

văn minh, nền; *civilization*, 317 (xem cả nền văn minh phương tây).
 Vấn đề Socratic; *Socratic Problem*, 210, 221, 299, 301, 306-13, ch. 10, n. 56, 332 f.
 vị tha, chủ nghĩa; *altruism*, 100-2 (xem cả chủ nghĩa cá nhân; chủ nghĩa vị kỉ).
 Viện Hàn Lâm của Plato, *Plato's Academy*, 18, 42, 136, 235, 248, 253, 268, 316-17.
 Virgo, hình trạng, *constellation*, 254.
 vô thần, thuyết, Plato nói về; *atheism, Plato on*, 331.

vũ trụ học; *cosmology*, Ionian, 204; Heraclitus, 12-13, 204-5; Plato, 19-20, 26-8, 211-13 (xem cả 248-53, ch. 6, n. 2; các ý niệm; hình học).

vua triết gia; *philosopher king*, 132, 138-56, ch. 8(V), 328, 331; Kant nói về, 152; Mill nói về, 263-4; chân dung tự hoạ của Plato, 153-6, 282-4, ch. 8(VIII).

X

xã hội bị ngưng, các; *arrested societies*, 55, 224, 232, 268 (xem cả Sparta).

xã hội đóng, *the closed society*, 1, 57t, 108, 173, 190, 195, 200, 202t, 232, 294, 295 (xem cả các xã hội bị ngưng); đồ vỡ của, 177, 198, 232, 294t, 295.

xã hội học; *sociology*, xem khoa học xã hội.

xã hội không có giai cấp; *classless society*, 46.

xã hội mở, *the open society*, 7, 173t, 174, 183, 189, 191, 197, 201, ch. 10(VIII), 202t, 232, 294t, 303, 315-6; sự nổi lên của, 174-5, ch. 10 (I).

Xã hội trừu tượng; *Abstract society*, 174t, 175, 176 (xem cả nhóm cụ thể)

Xâm chiếm Dorian, cuộc, xem dân du cư.

Y

y học; *medicine*: Plato nói về, 138-39, 270, 316.

ý nghĩa, lí thuyết về, *theory of meaning*, xem chủ nghĩa thực chứng.

ý niệm, các; *ideas*, của Plato như cha của các sự vật cảm nhận được, 211-15, ch. 3, n. 15, 219-220, 274 (xem cả không gian, như mẹ của các sự vật có thể cảm nhận được); Platonic, không phải Socratic, nguồn gốc của lí thuyết của Plato về, 210, 215 (xem cả Bảng Pythagorean về các Đối lập; Vấn đề Socratic); ‘vấn đề của người thứ ba, 220; các giai đoạn phát triển của, 214-15, ch. 3, n. 26, 219-20; như các tam giác, 253, 319 f. (xem cả thẩm mỹ học).

yêu sách, chính trị, xem ngôn ngữ của các yêu sách và đề xuất chính trị.

Z

Zeus, 15, 16, 43, 66.

Karl R. Popper

Xã hội Mở và những Kẻ thù của nó

PLATO

“Một tác phẩm quan trọng loại một nên được đọc rộng rãi vì sự phê bình tài giỏi của nó đối với các kẻ thù của dân chủ, cổ xưa và hiện đại”.-

Bertrand Russell

“ ... có lẽ là quyển sách thú vị, độc đáo, và thật sự quan trọng nhất xuất hiện trong nhiều năm ...[Nó], cả toàn bộ hay một phần, cũng là một tổng quan về triết học Hy Lạp và triết học hiện đại kể từ Kant, một tiểu luận về logic khảo cứu, một chuyên luận về nghệ thuật cai trị, một thăm vắn các mục tiêu của các khoa học xã hội, một lịch sử về sự nổi lên và sụp đổ của Athens, một phê phán triết học hình thức đối với chủ nghĩa duy tâm, một phân tích ý thức hệ của chủ nghĩa phát xít và sự thành công tràn ngập của nó, một nghiên cứu về ý nghĩa của Marx, một kho tổng quan lỗi lạc, và một sự bảo vệ, và trong nhiều phương diện là tấm gương, về sự sáng sủa, phương pháp khoa học, và thủ tục dân chủ. Không người biết suy nghĩ nào có thể bỏ qua cuốn sách của Popper. –

Joseph Kraft, *The Nation*

“Thành tựu của Popper là tuyệt diệu và kịp thời ... Tôi coi cuốn sách của ông như công trình vượt trội quan trọng nhất về xã hội học đương thời”. –

Hugh Trevor-Roper, *Polemic*

“Một tác phẩm lớn về triết học xã hội đương thời. Kết hợp tư duy sáng tỏ của một nhà khoa học lành nghề với sự trình bày dễ hiểu, Popper đã viết một cuốn sách sâu sắc và khiêu khích khác thường”. -

Hans Kohn, *Yale Review*

“... uyên bác, lập luận tài tình và được viết nhiệt thành ... Popper đã viết một cuốn sách kích thích một cách khác thường”. –

Sidney Hook, *New York Times*

KARL R. POPPER sinh 1902 ở Viên, nước Áo, cuối các năm 1930 ông di cư sang New Zeland, sau đó định cư ở Anh. Các tác phẩm chính của ông là *The Logic of Scientific Discovery*, *Sự Khốn cùng của Chủ nghĩa Lịch sử*, *Xã hội Mở*, và *Conjectures and Refutations*. Ông được đánh giá là triết gia lớn nhất của thế kỉ XX.