

TỦ SÁCH SOS²

KARL R. POPPER

**XÃ HỘI MỞ VÀ
NHỮNG KẺ THÙ CỦA NÓ**

2 Hegel và Marx

XÃ HỘI MỞ VÀ NHỮNG KẺ THÙ CỦA NÓ

KARL R. POPPER

Tập II CAO TRÀO TIÊN TRI: HEGEL, MARX VÀ HẬU QUẢ

Người dịch: Nguyễn Quang A

THE OPEN SOCIETY AND ITS ENEMIES

by KARL R. POPPER

Volume II

THE HIGH TIDE OF
PROPHECY:
HEGEL, MARX
AND THE AFTERMATH

PRINCETON UNIVERSITY PRESS
PRINCETON, NEW JERSEY

MỤC LỤC

TẬP II: CAO TRÀO TIỀN TRI

SỰ NỔI LÊN CỦA TRIẾT HỌC TIỀN TRI	1
Chương 11: Các Nguồn gốc Aristotlian của học thuyết Hegel... 1	
Chương 12: Hegel và Chủ nghĩa Bộ lạc Mới.....	27
PHƯƠNG PHÁP CỦA MARX	81
Chương 13: Quyết định luận xã hội học	81
Chương 14: Tính độc lập của xã hội học.	89
Chương 15: Chủ nghĩa lịch sử kinh tế.	100
Chương 16: Các giai cấp.	111
Chương 17: Các Hệ thống pháp lý và hệ thống xã hội.	118
LỜI TIỀN TRI CỦA MARX	135
Chương 18: Sự ra đời của chủ nghĩa xã hội.	135
Chương 19: Cách mạng xã hội.	146
Chương 20: Chủ nghĩa tư bản và số phận của nó	166
Chương 21: Một sự đánh giá	193
ĐẠO ĐỨC HỌC CỦA MARX	199
Chương 22: Lí thuyết đạo đức của chủ nghĩa lịch sử	199
HẬU QUẢ	212
Chương 23: Xã hội học tri thức.	212
Chương 24: Triết học tiên tri và cuộc nổi loạn chống lại lí trí..	224
KẾT LUẬN	259
Chương 25: Lịch sử có bất cứ ý nghĩa gì?	259
CHÚ THÍCH	281
PHỤ LỤC (1961, 1965)	369
CHỈ MỤC VỀ TÊN	397
CHỈ MỤC NỘI DUNG	405

Có thể truy nguyên sự phân li đạo đức của thế giới hiện đại cái gây
chia rẽ những người được khai sáng một cách bi thảm đến vậy
về sự sụp đổ hoàn toàn của khoa học nhân văn

WALTER LIPPMANN.

XÃ HỘI MỞ VÀ NHỮNG KẺ THÙ CỦA NÓ

Tập II CAO TRÀO TIỀN TRI

SỰ NỔI LÊN CỦA TRIẾT HỌC SĂM TRUYỀN

CHƯƠNG 11: NGUỒN GỐC ARISTOTELIAN CỦA CHỦ NGHĨA HEGEL

Nhiệm vụ viết một lịch sử về các tư tưởng mà chúng ta quan tâm đến - về chủ nghĩa lịch sử và quan hệ của nó với chủ nghĩa toàn trị - sẽ không được thử ở đây. Bạn đọc sẽ nhớ, tôi hi vọng, rằng tôi thậm chí không thử đưa ra nhiều hơn vài nhận xét tản mác mà có thể rọi ánh sáng lên hậu trường của phiên bản hiện đại của các tư tưởng này. Câu chuyện về sự phát triển của chúng, đặc biệt trong giai đoạn từ Plato đến Hegel và Marx, có lẽ không thể được kể trong khi vẫn giữ quy mô của cuốn sách trong các giới hạn phải chăng. Vì thế tôi sẽ không thử luận bàn nghiêm túc về Aristotle, trừ ở chừng mực phiên bản của ông về bản chất luận của Plato có ảnh hưởng đến chủ nghĩa lịch sử của Hegel, và vì thế đến chủ nghĩa lịch sử của Marx. Sự hạn chế đến các tư tưởng đó của Aristotle mà ta đã quen trong phê phán của chúng ta về Plato, người thầy lớn của Aristotle, tuy vậy, không gây ra tổn thất lớn như ta có thể sợ từ cái nhìn ban đầu. Vì Aristotle, bất chấp sự hiểu biết kì diệu và tầm kiến thức đáng ngạc nhiên của ông, không phải là một người có tính độc đáo nổi bật về tư duy. Cái ông thêm vào kho tàng tư tưởng Platonic, chủ yếu, là sự hệ thống hoá và một mối quan tâm cháy bỏng đến các vấn đề thực nghiệm và đặc biệt đến các vấn đề sinh học. Chắc chắn, ông là nhà phát minh ra logic, và vì thành tựu này và các thành tựu khác của ông, ông hoàn toàn xứng đáng với cái ông đòi cho mình (ở cuối *Sophistic Refutations* của ông) - lời cảm ơn nồng nhiệt của chúng ta, và sự tha thứ của chúng ta cho những thiếu sót của ông. Thế nhưng đối với các bạn đọc và những người hâm mộ Plato các thiếu sót này là kinh khủng.

I

Ở vài tác phẩm muộn nhất của Plato, ta có thể thấy một tiếng vọng của các diễn biến chính trị đương thời ở Athens- của sự củng cố nền dân chủ. Có vẻ ngay cả Plato bắt đầu nghi ngờ liệu dạng nào đó của nền dân chủ đã không tồn tại hay không. Ở Aristotle, ta thấy các chỉ báo là ông không còn nghi ngờ nữa. Mặc dù không là bạn của dân chủ, ông chấp nhận nó như không thể tránh khỏi, và ông sẵn sàng thoả hiệp với kẻ thù.

Một thiên hướng thoả hiệp, được trộn lẫn với một thiên hướng chê trách các bậc tiền bối của ông và những người đương thời (và đặc biệt là Plato), là một trong các đặc điểm nổi bật của các tác phẩm bách khoa của ông. Nó không cho thấy dấu vết vào của xung đột bí hiểm và kích động cái là động cơ của tác phẩm của Plato. Thay cho các loé sáng thấu hiểu sâu sắc của Plato, ta thấy sự hệ thống hoá khô khan và tình yêu, được rất nhiều nhà văn xoàng của thời sau chia sẻ, để giải quyết bất cứ vấn đề nào bằng đưa ra một ‘phán xét hợp lý và cân đối’ mang công bằng cho mọi người; điều, đồng thời, có nghĩa là, bỏ qua điểm cốt yếu một cách công phu và long trọng. Xu hướng gây bức tức này được hệ thống hoá trong ‘học thuyết chiết trung’ nổi tiếng của ông là một trong các nguồn của sự phê bình thường rất gượng gạo và thậm chí ngu ngốc của ông đối với Plato¹. Một thí dụ về sự thiếu thấu hiểu của Aristotle, trong trường hợp này là sự thấu hiểu lịch sử (ông cũng là một sử gia), là sự thực rằng ông đồng ý với sự củng cố dân chủ rõ ràng đúng vào khi nó bị chế độ quân chủ Macedon hồng hách thay thế; một sự kiện lịch sử xảy ra tuột khỏi sự chú ý của ông. Như bố ông đã là, Aristotle là một cận thần của triều đình Macedon, được Philip lựa chọn làm thầy giáo của Alexander Đại đế, có vẻ đã đánh giá thấp những người này và kế các hoạch của họ; có lẽ ông đã nghĩ ông biết họ quá kĩ. ‘Aristotle ngồi xuống ăn tối với nền Quân chủ mà không ý thức được về việc đó’, là lời bình thích hợp của Gomperz.²

Tư duy của Aristotle hoàn toàn bị tư duy của Plato chi phối. Hơi miễn cưỡng, ông đã theo người thầy vĩ đại của mình sát ở mức tính khí ông cho phép, không chỉ ở cách nhìn chính trị nói chung mà hầu như ở mọi nơi. Như thế ông đã tán thành, và hệ thống hoá lí thuyết tự nhiên chủ nghĩa của Plato về nô lệ³: ‘Do tự nhiên một số người là tự do, và những người khác là nô lệ; và cho những người sau, tình trạng nô lệ hợp chẳng khác gì chính đáng ... Một người do tự nhiên không là của riêng mình, mà là của người khác, là một nô lệ do tự nhiên ... Người Hy Lạp không thích gọi mình là nô lệ, mà hạn chế từ này cho những người man rợ ... Nô lệ hoàn toàn không có bất cứ năng lực lí trí nào’, còn đàn bà tự do chỉ

có một chút. (Nhờ các phê bình và tố cáo của Aristotle ta có hầu hết hiểu biết của mình về phong trào Athenian chống chế độ nô lệ. Bằng lí lẽ chống những người chiến đấu vì tự do, ông bảo tồn một số lời nói của họ). Ở vài điểm thứ yếu Aristotle hơi làm dịu bớt lí thuyết của Plato về nô lệ, và chỉ trích thích đáng người thầy của mình là quá tàn nhẫn. Ông chẳng từ cơ hội nào để phê phán Plato, cũng không để lỡ cơ hội cho thoả hiệp, không dấu là một thoả hiệp với các xu hướng tự do của thời ông.

Nhưng lí thuyết về nô lệ chỉ là một trong nhiều ý tưởng chính trị của Plato được Aristotle chấp nhận. Đặc biệt là lí thuyết của ông về Nhà nước Tốt nhất, ở mức độ chúng ta biết, được theo mẫu của các lí thuyết của *Republic* và *Laws*; và phiên bản của ông rọi đáng kể ánh sáng lên lí thuyết của Plato. Nhà nước Tốt nhất của Aristotle là một thoả hiệp giữa ba thứ, một chế độ quý tộc Platonic lãng mạn, một chủ nghĩa phong kiến ‘lành mạnh và cân đối’, và một vài ý tưởng dân chủ; song chủ nghĩa phong kiến thắng thế. Với các nhà dân chủ, Aristotle cho rằng mọi công dân phải có quyền tham gia chính phủ. Nhưng điều này, tất nhiên, không có nghĩa triệt để như nó có vẻ, vì Aristotle giải thích ngay rằng không chỉ các nô lệ mà mọi thành viên của các giai cấp sản xuất đều bị loại khỏi quyền công dân. Như thế cùng Plato ông dạy rằng các giai cấp lao động không được cai trị và các giai cấp cai trị không được lao động, cũng không được kiếm tiền. (Song họ được cho là có nhiều). Họ sở hữu đất, song bản thân họ không được làm việc. Chỉ săn bắn, chiến tranh, và các sở thích tương tự được coi là xứng đáng cho các nhà cai trị phong kiến. Aristotle sợ bất cứ dạng kiếm tiền nào, tức là mọi hoạt động chuyên nghiệp, có lẽ còn đi xa hơn cả Plato. Plato đã dùng từ ‘banausic -tầm thường’⁴ để diễn tả trạng thái tinh thần thô thiển, đê tiện, hay sa đọa. Aristotle mở rộng cách dùng gây tai tiếng của từ như để bao hàm mọi mối quan tâm không là các sở thích thuần túy. Thực ra, cách dùng từ của ông rất gần cách dùng từ ‘chuyên nghiệp’ của chúng ta, đặc biệt hơn theo nghĩa trong đó nó làm mất cơ cách trong một cuộc đua nghiệp dư, mà cả theo nghĩa trong đó nó áp dụng cho bất cứ chuyên gia chuyên nghiệp nào, như một thầy thuốc. Đối với Aristotle, mọi dạng của tính chuyên nghiệp có nghĩa là một sự mất địa vị đẳng cấp. Một người quý phái phong kiến, ông khẳng khẳng⁵, chẳng bao giờ được quan tâm quá nhiều đến ‘bất cứ nghề nghiệp nào, nghệ thuật hay khoa học ... Cũng có một vài *khoa học nhân văn*, tức là, các khoa học xã hội và nhân văn mà một người quý phái có thể đạt được, song luôn chỉ đến một mức độ nhất định. Vì nếu anh ta quan tâm nhiều quá đến chúng, thì các kết quả tai hoạ này sẽ xảy ra’, cụ thể là, anh ta sẽ trở nên thành thạo, giống một nhà chuyên

nghiệp, và mất địa vị đẳng cấp. Đây là ý tưởng của Aristotle về một sự *giáo dục tự do*, ý tưởng, đáng tiếc vẫn chưa lỗi thời⁶, về một sự giáo dục của người quý phái, như đối lập với sự giáo dục của một nô lệ, nông nô, người hầu, hay một người chuyên nghiệp. Theo cùng cách ông nhấn nhá đi nhấn lại rằng ‘nguyên lí hoạt động trước tiên là nhân hạ’⁷. Sự ngưỡng mộ và tôn trọng của Aristotle đối với các giai cấp nhân hạ dường như là sự biểu lộ của một cảm giác lạ kì về trạng thái không thoải mái. Có vẻ cứ như con trai của thầy thuốc của triều đình Macedon bị vấn đề về địa vị xã hội riêng của ông làm cho phiền muộn, và đặc biệt bởi khả năng là ông có thể mất địa vị đẳng cấp bởi vì các mối quan tâm học thuật của riêng ông, cái có thể được coi là chuyên nghiệp. ‘Người ta bị cám dỗ dễ tin’, Gomperz⁸ nói, ‘rằng ông sợ nghe thấy những lăng mạ như vậy từ các bạn hữu quý tộc của ông ... Quả thực kì lạ để thấy rằng một trong những học giả lớn nhất của mọi thời đại, nếu không phải là lớn nhất, lại không muốn là một học giả chuyên nghiệp. Ông thích là một kẻ nghiệp dư, và một người từng trải ...’ Cảm giác tự ti của Aristotle, có lẽ, vẫn có một cơ sở khác, ngoài ý muốn chứng minh sự độc lập của ông với Plato, ngoài nguồn gốc ‘chuyên nghiệp’ riêng của ông, và ngoài sự thực là ông, không nghi ngờ gì, đã là một ‘sophist-nhà nguy biện’ chuyên nghiệp (thậm chí ông đã dạy thuật hùng biện). Vì với Aristotle, triết học Platonian từ bỏ các khát vọng lớn lao của nó, các yêu sách quyền lực của nó. Từ lúc này, nó chỉ có thể tiếp tục như một nghề dạy học. Và vì không ai trừ một chúa tể phong kiến có tiền và sự nhàn rỗi cho nghiên cứu triết học, tất cả cái mà triết học có thể khao khát là trở thành một phần phụ thêm cho việc giáo dục truyền thống của một người quý phái. Với ý định khát vọng khiêm tốn hơn này, Aristotle thấy rất cần thiết để thuyết phục nhà quý phái phong kiến rằng tư biện và suy ngẫm triết học có thể trở thành phần quan trọng nhất của ‘cuộc đời vui vẻ’ của ông ta; vì nó là phương pháp thích hợp nhất, cao thượng nhất và tinh tế nhất để giết thời gian, nếu không bận rộn với các mưu đồ chính trị hay chiến tranh. Nó là cách tốt nhất để dùng thời gian nhàn rỗi vì, như bản thân Aristotle diễn đạt, ‘không ai .. dàn xếp một cuộc chiến tranh cho mục đích đó’.⁹

Hợp lí để cho rằng một triết học cận thân như vậy sẽ có khuynh hướng lạc quan, vì sẽ khó là một thú tiêu khiển dễ chịu nếu khác đi. Và quả thực, chủ nghĩa lạc quan của nó là một sự điều chỉnh quan trọng do Aristotle tiến hành trong việc hệ thống hoá chủ nghĩa Plato¹⁰ của ông. Cảm giác trôi dạt của Plato được bày tỏ trong lí thuyết của ông rằng mọi sự thay đổi, chỉ ít trong các thời kì vũ trụ nhất định, hẳn phải là tồi hơn; mọi thay đổi đều là thoái hoá. Lí thuyết của Aristotle có chỗ cho các thay

đổi là những sự cải thiện; như thế thay đổi có thể là tiến bộ. Plato dạy rằng mọi sự phát triển bắt đầu từ Hình thức hay Ý niệm gốc, hoàn hảo, sao cho sự vật đang phát triển phải mất tính hoàn hảo của nó theo mức độ mà nó thay đổi và sự giống nhau của nó với bản gốc giảm đi. Lí thuyết này đã bị cháu trai và người kế nghiệp của ông, Speusippus, cũng như Aristotle từ bỏ. Nhưng Aristotle chỉ trích các lí lẽ của Speusippus là đi quá xa, vì chúng ngụ ý một sự tiến hoá sinh học chung tới các hình thức cao hơn. Aristotle, dường như, phản đối các lí thuyết tiến hoá sinh học được thảo luận nhiều ở thời ông.¹¹ Nhưng sự thay đổi lạc quan lạ kì mà ông mang lại cho chủ nghĩa Plato cũng là một kết quả của tư biện sinh học. Nó dựa trên ý niệm về một *mục đích cuối cùng, cứu cánh*.

Theo Aristotle, một trong bốn nguyên nhân của mọi thứ - cả của bất cứ chuyển động hay thay đổi nào - là cứu cánh, hay mục đích mà chuyển động hướng tới. Trong chừng mực nó là một mục tiêu hay một mục đích đáng mong mỏi, mục đích cuối cùng cũng là *tốt*. Suy ra từ điều này rằng *cái tốt* nào đó không chỉ có ở khởi điểm của một chuyển động (như Plato đã dạy, và như Aristotle chấp nhận¹²) mà rằng cái tốt nào đó cũng phải có ở kết thúc của nó. Và điều này là đặc biệt quan trọng cho bất cứ thứ gì có một khởi đầu trong thời gian, hay, như Aristotle diễn đạt, cho bất cứ thứ gì tồn tại. *Hình thức hay bản chất của bất cứ thứ gì đang phát triển là đồng nhất với ý định hay mục đích hay trạng thái cuối cùng mà nó tiến triển đến*. Như thế rõ rệt, bất chấp sự từ chối của Aristotle, ta nhận được cái gì đó rất giống sự điều chỉnh của Speusippus đối với chủ nghĩa Plato. Hình thức hay Ý niệm, cái vẫn được coi là tốt với Plato, đứng ở kết thúc, thay cho ở khởi đầu. Điều này đặc trưng cho sự thay thế chủ nghĩa bi quan bằng chủ nghĩa lạc quan của Aristotle. Mục đích luận của Aristotle, tức là sự nhấn mạnh của ông đến mục đích hay mục tiêu của sự thay đổi như mục đích cuối cùng của nó, là biểu lộ của các mối quan tâm chủ yếu là sinh học của ông. Nó bị ảnh hưởng bởi các lí thuyết sinh học của Plato¹³, và cả bởi sự mở rộng lí thuyết của ông về công lí ra vũ trụ. Vì Plato đã không giới hạn mình ở giáo huấn rằng mỗi giai cấp công dân khác nhau có vị trí tự nhiên của nó trong xã hội, một vị trí mà nó thuộc về và hợp với một cách tự nhiên; ông cũng thử diễn giải thể giới các vật thể vật lí và các lớp hay loại khác nhau của chúng theo các nguyên lí tương tự. Ông đã thử giải thích trọng lượng của các vật thể nặng, như đá, hay đất, và xu thế rơi của chúng, cũng như xu thế bốc lên của không khí và lửa, bằng giả sử rằng chúng cố gắng để giữ, hay để lấy lại, vị trí mà loại của chúng đã chiếm. Đá và đất rơi bởi vì chúng cố gắng ở nơi có hầu hết đá và đất, và là nơi chúng thuộc về, theo đúng trật tự của tự nhiên;

không khí và lửa bốc lên bởi vì chúng cố gắng ở nơi có không khí và lửa (các vật thể ở trên trời), và là nơi chúng thuộc về, đúng theo trật tự của tự nhiên.¹⁴ Lí thuyết này về chuyển động lõi cuốn nhà động vật học Aristotle; nó kết hợp dễ dàng với lí thuyết về mục đích cuối cùng, và nó cho phép một giải thích của mọi chuyển động tương tự như nước kiệu của những con ngựa ham trở về chuồng của chúng. Ông phát triển nó như lí thuyết nổi tiếng của ông về *vị trí tự nhiên*. Mọi sự vật nếu được dời xa khỏi vị trí tự nhiên của nó có một xu hướng tự nhiên để quay về đó.

Bất chấp một số sửa đổi, phiên bản Aristotle của bản chất luận Plato chỉ cho thấy những khác biệt không quan trọng. Tất nhiên, Aristotle khẳng định rằng không như Plato ông không hình dung các Hình thức hay Ý niệm như cái tồn tại ngoài các sự vật cảm nhận được. Nhưng ở chừng mực mà sự khác biệt này là quan trọng, nó quan hệ mật thiết với sự điều chỉnh trong lí thuyết về thay đổi. Vì một trong các điểm chủ yếu trong lí thuyết của Plato là ông phải coi các Hình thức hay bản chất hay bản gốc (hay cha) như cái tồn tại trước, và vì thế nằm ngoài, các sự vật cảm nhận được, vì những cái này chuyển động khỏi chúng ra xa hơn nữa và hơn nữa. Aristotle làm cho các sự vật cảm nhận được chuyển động tới mục tiêu cuối cùng hay mục đích của chúng, và ông đồng nhất¹⁵ những cái này với các Hình thức hay bản chất của chúng. Và như một nhà sinh học, ông cho rằng các sự vật cảm nhận được mang các mầm mống, có thể nói như vậy, của các trạng thái cuối cùng, hay của bản chất của chúng một cách tiềm năng trong bản thân chúng. Đây là một trong các lí do vì sao ông có thể nói rằng Hình thức hay bản chất nằm *trong* sự vật, không như Plato nói, có trước và ở ngoài sự vật. Đối với Aristotle, mọi chuyển động hay thay đổi có nghĩa là sự thực hiện (hay ‘sự biến thành hiện thực’) các tiềm năng nào đó vốn có trong bản chất của một sự vật.¹⁶ Nó, thí dụ, là tiềm năng cơ bản của một miếng gỗ, là nó có thể nổi trên nước, hoặc là nó có thể cháy; các tiềm năng này vẫn vốn có trong bản chất của nó cho dù nó không bao giờ nổi hay cháy. Nhưng nếu nó nổi hay cháy, thì nó thực hiện một tiềm năng, và vì thế thay đổi hay chuyển động. Do đó, bản chất, cái bao gồm mọi tiềm năng của một sự vật, là cái gì đó giống nguồn nội tại về thay đổi và chuyển động của nó. Đây là bản chất hay Hình thức Aristotlian, mục đích ‘hình thức’ hay cuối cùng này, vì thế hầu như đồng nhất với ‘bản tính’ hay ‘linh hồn’ của Plato; và sự đồng nhất này được bản thân Aristotle chứng thực. ‘Bản tính’, ông viết¹⁷ trong *Metaphysics*, ‘cũng thuộc về cùng lớp như tiềm năng; vì nó là một nguyên lí của chuyển động vốn có trong bản thân sự vật’. Mặt khác, ông định nghĩa ‘linh hồn’ như ‘cái tự mục đích [entelechy] của một thân thể

sống', và vì 'entelechy', đến lượt nó, được giải thích như Hình thức, hay nguyên nhân hình thức, được coi như một động lực¹⁸, với sự giúp đỡ của công cụ thuật ngữ hơi phức tạp này, chúng ta quay trở lại với quan điểm gốc của Plato: rằng linh hồn và bản tính là cái gì đó na ná như Hình thức hay Ý niệm, nhưng vốn có trong sự vật, và là nguyên lí chuyển động của nó. (Khi Zeller ca ngợi Aristotle vì ông 'sử dụng rõ ràng và phát triển toàn diện thuật ngữ khoa học'¹⁹, tôi nghĩ ông hẳn cảm thấy một chút băn khoăn khi dùng từ 'rõ ràng'; nhưng tính toàn diện thì được thừa nhận, cũng như sự thực tột tể nhất là Aristotle, bằng dùng biệt ngữ phức tạp và hơi kiêu căng này, đã mê hoặc quá nhiều triết gia; đến mức như Zeller diễn đạt, 'ông đã chỉ đường cho triết học trong hàng ngàn năm').

Aristotle, một sử gia thuộc loại bách khoa hơn, đã không có đóng góp trực tiếp nào cho chủ nghĩa lịch sử. Ông bám chặt vào một phiên bản hạn chế hơn của lí thuyết của Plato rằng các trận lụt và các thiên tai tái diễn đôi khi phá huỷ loài người, chỉ để lại ít người sống sót²⁰. Nhưng, ngoài điểm này, ông dường như không quan tâm đến vấn đề của các xu hướng lịch sử. Bất chấp sự thực này, có thể chứng tỏ ở đây là lí thuyết về thay đổi của ông thích hợp với các diễn giải lịch sử chủ nghĩa, và nó chứa tất cả các yếu tố cần thiết để trau chuốt một triết học lịch sử chủ nghĩa đồ sộ. (Cơ hội này đã không được khai thác đầy đủ trước Hegel). Có thể phân biệt ba học thuyết lịch sử chủ nghĩa phát sinh trực tiếp từ bản chất luận của Aristotle. (1) Chỉ nếu một cá nhân hay một nhà nước tiến triển, và chỉ bằng con đường của lịch sử của nó, ta có thể *biết* bất cứ thứ gì về 'bản chất ẩn giấu và chưa triển khai' của nó (dùng lối nói của Hegel²¹). Học thuyết này muộn hơn, trước hết, dẫn đến sự chấp nhận một phương pháp lịch sử chủ nghĩa; tức là, nguyên lí rằng ta có thể nhận bất cứ tri thức gì về các thực thể xã hội hay bản chất chỉ bằng áp dụng phương pháp lịch sử chủ nghĩa, bằng nghiên cứu các thay đổi xã hội. Nhưng học thuyết (đặc biệt khi liên kết với chủ nghĩa thực chứng đạo đức của Hegel đồng nhất cái được biết cũng như thực tế với cái tốt) dẫn hơn nữa đến sự sùng bái Lịch sử và đề cao nó như Sân khấu Lớn của Thực tại cũng như Toà án của Thế giới. (2) Sự thay đổi, bằng tiết lộ cái được ẩn giấu trong bản chất chưa được triển khai, chỉ có thể làm cho bản chất, các tiềm năng, các mầm mống hiển hiện, những cái ngay từ đầu đã được thừa kế trong đối tượng đang thay đổi. Học thuyết này dẫn đến ý tưởng lịch sử chủ nghĩa về một định mệnh lịch sử hay một số phận cơ bản không thể tránh khỏi; vì, như Hegel²² muộn hơn cho thấy, 'cái ta gọi là nguyên lí, mục tiêu, *số phận*' chẳng là gì khác mà là 'bản chất ẩn giấu chưa được triển khai'. Điều này có nghĩa là bất cứ thứ gì xảy ra với một người, một

quốc gia, hay một nhà nước, phải được coi là bắt nguồn từ, và có thể được hiểu thông qua, bản chất, sự vật thực, ‘tính cách’ thực tự thể hiện trong con người này, quốc gia này, hay nhà nước này. ‘Số phận của một người liên quan trực tiếp với sự tồn tại của chính anh ta; nó là cái gì đó mà, quả thực, anh ta có thể đấu tranh chống lại, nhưng thực sự là một phần của cuộc đời của chính anh ta’. Cách trình bày này (của Caird²³) về lí thuyết định mệnh của Hegel rõ ràng là bản tương ứng của lí thuyết của Aristotle rằng mọi vật thể tìm ‘vị trí tự nhiên’ của riêng chúng. Nó, tất nhiên, không nhiều hơn một diễn đạt khoa trương về điều tầm thường, rằng cái xảy ra với một người phụ thuộc không chỉ vào các hoàn cảnh bên ngoài, mà cũng phụ thuộc vào bản thân anh ta, theo cách anh ta phản ứng lại với chúng. Nhưng bạn đọc ngây thơ lại cực kì hài lòng với năng lực của mình để hiểu, và cảm nhận sự thật của sự sáng suốt sâu sắc này cái cần được trình bày với sự trợ giúp của các từ gây xúc động như ‘định mệnh’ và đặc biệt ‘sự tồn tại của chính anh ta’. (3) Để trở thành thực hay thực tế, bản chất phải bộc lộ mình trong thay đổi. Học thuyết này muộn hơn, với Hegel, có dạng sau²⁴: ‘Cái tồn tại chỉ cho chính nó, chỉ ...là tiềm năng đơn thuần: nó vẫn chưa hiện ra thành Tồn tại ...Nó chỉ là do hành động mà Ý niệm được biến thành hiện thực’. Như thế nếu tôi muốn ‘hiện thành Tồn tại’ (chắc chắn là một mong muốn khiêm tốn), thì tôi phải ‘khẳng định tính cách của tôi’. Đây vẫn là lí thuyết khá phổ biến, như Hegel thấy rõ, dẫn đến một sự biến minh mới của lí thuyết về nô lệ. Vì tự khẳng định có nghĩa²⁵, trong chừng mực liên quan đến quan hệ của một người với những người khác, là nỗ lực để chi phối họ. Thực vậy, Hegel chỉ ra rằng mọi quan hệ cá nhân như thế đều có thể quy về quan hệ cơ bản của chủ và nô lệ, của thống trị và phục tùng. Mỗi người phải phấn đấu để khẳng định và chứng tỏ mình, và người không có bản tính, lòng dũng cảm, và năng lực chung để giữ sự độc lập của mình, phải bị giáng xuống thành nô lệ. Lí thuyết quyền rũ này về quan hệ cá nhân, tất nhiên, có cái tương ứng của nó trong lí thuyết của Hegel về quan hệ quốc tế. Các quốc gia phải tự khẳng định mình trên Sân khấu Lịch sử; nghĩa vụ của chúng là cố gắng thống trị Thế giới.

Tất cả các hệ quả lịch sử chủ nghĩa sâu rộng này, sẽ được tiếp cận từ một góc nhìn khác ở chương tiếp, đã ngủ say trong hơn hai mươi thế kỉ, ‘ẩn giấu và chưa phát triển’, trong bản chất luận của Aristotle. Chủ nghĩa Aristotle màu mỡ hơn và hứa hẹn hơn so với mức đa số những người hâm mộ nó biết.

II

Mỗi nguy hiểm chính đối với triết học của chúng ta, ngoài tính lười biếng và tính mơ hồ, là tính kinh viện [scholasticism], ...
đề cập cái mơ hồ cứ như là nó chính xác...

F. P. RAMSEY

Chúng ta đạt đến điểm mà từ đó ta có thể không chậm trễ tiến hành một phân tích về triết học lịch sử chủ nghĩa của Hegel, hay, trong mọi trường hợp, bắt đầu các bình luận ngắn về những sự phát triển giữa Aristotle và Hegel và về sự nổi lên của Đạo Cơ đốc, như mục III, kết thúc chương này. Tuy vậy, như một sự lạc đề, tiếp theo tôi sẽ thảo luận một vấn đề mang tính kĩ thuật hơn, *phương pháp bản chất luận về các Định nghĩa* của Aristotle.

Vấn đề về các định nghĩa và về ‘ý nghĩa của các thuật ngữ’ không liên quan trực tiếp tới chủ nghĩa lịch sử. Song nó đã là một nguồn vô tận của sự lẫn lộn và của lối nói dài dòng cầu kì mà, khi kết hợp với chủ nghĩa lịch sử trong trí óc Hegel, đã gây ra căn bệnh trí tuệ độc hại của chính thời đại chúng ta mà tôi gọi là *triết học sám truyền (tiên tri) [oracular philosophy]*. Và nó là nguồn quan trọng nhất của ảnh hưởng trí tuệ đáng tiếc vẫn phổ biến của Aristotle, của mọi tính kinh viện trống rỗng và bằng lời ám ảnh không chỉ Thời Trung cổ, mà cả triết học đương đại của chính chúng ta; vì ngay cả một triết học mới đây như triết học của L. Wittgenstein²⁶ cũng chịu ảnh hưởng này, như chúng ta sẽ thấy. Sự phát triển của tư duy từ Aristotle, tôi nghĩ, có thể được tóm tắt bằng nói rằng mỗi môn học, chừng nào nó dùng phương pháp Aristotelian về định nghĩa, vẫn bị ngưng lại ở trạng thái của thói ba hoa rỗng tuếch và tính kinh viện căn cỗi, và rằng mức độ mà các khoa học khác nhau đã có khả năng mang lại bất cứ tiến bộ nào phụ thuộc vào mức độ mà chúng có thể tổng khứ được phương pháp bản chất luận này. (Đây là vì sao rất nhiều ‘khoa học xã hội’ của chúng ta vẫn thuộc về Thời Trung Cổ). Thảo luận phương pháp này sẽ hơi trừu tượng một chút, do sự thực là vấn đề đã bị Plato và Aristotle làm mù mẫm hoàn toàn, ảnh hưởng của các ông đã gây ra các định kiến thâm căn cố đế đến mức triển vọng xua tan chúng có vẻ không thật sáng sủa. Bất chấp tất cả điều đó, có lẽ không phải không có lợi ích để phân tích nguồn của rất nhiều lầm lẫn và thói ba hoa.

Aristotle theo Plato trong phân biệt giữa *tri thức* và *ý kiến*²⁷. Tri thức, hay khoa học, theo Aristotle, có thể thuộc hai loại - hoặc chứng minh hoặc trực giác. *Tri thức chứng minh [demonstrative knowledge]* cũng là tri thức về ‘nguyên nhân’. Nó bao gồm các mệnh đề có thể được chứng

minh – các kết luận – cùng với các chứng minh tam đoạn luận của chúng (trung bày ‘các nguyên nhân’ trong ‘số hạng giữa’ của chúng). *Tri thức trực giác* cốt ở thấu hiểu ‘hình thức không thể chia được’, hay bản chất, hay bản tính cơ bản của một sự vật (nếu nó là ‘trực tiếp’, tức là nếu ‘nguyên nhân’ của nó là đồng nhất với bản tính cơ bản của nó); nó là nguồn phát sinh của mọi khoa học vì nó thấu hiểu các tiền đề gốc cơ bản của mọi sự chứng minh.

Không nghi ngờ gì, Aristotle đã đúng khi ông cứ nhất định rằng ta không được thử chứng minh *mọi* tri thức của chúng ta. Mỗi chứng minh đều phải được tiến hành từ các tiền đề; sự chứng minh, tức là, sự suy dẫn ra [kết luận] từ các tiền đề, vì thế chẳng bao giờ giải quyết hoàn toàn sự đúng đắn của bất cứ kết luận nào, mà chỉ chứng tỏ rằng kết luận phải là đúng *với điều kiện* các tiền đề là đúng. Giả như nếu chúng ta được yêu cầu rằng đến lượt chúng các tiền đề phải được chứng minh, thì vấn đề về sự đúng đắn chỉ bị dời lại một bước khác đối với một tập mới của các tiền đề, và cứ thế, đến vô tận. Chính nhằm tránh một sự hồi quy [thoái lui] vô tận như vậy (như các nhà logic học nói) mà Aristotle đã dạy rằng chúng ta phải giả sử là có các tiền đề đúng rành rành, và chúng không cần chứng minh; và ông gọi những cái này là ‘các tiền đề cơ bản’. Nếu chúng ta coi các phương pháp, theo đó ta suy ra các kết luận từ các tiền đề cơ bản này, là dĩ nhiên, thì ta có thể nói rằng, theo Aristotle, toàn bộ tri thức khoa học được chứa trong các tiền đề cơ bản, và rằng toàn bộ nó sẽ là của chúng ta nếu ta có được một danh mục bách khoa về các tiền đề cơ bản. Nhưng làm sao có được các tiền đề cơ bản này? Giống như Plato, Aristotle tin rằng cuối cùng chúng ta nhận được mọi tri thức bằng một sự hiểu thấu trực giác về bản chất của các sự vật. ‘Chúng ta có thể biết một sự vật chỉ bằng cách hiểu biết bản chất của nó’, Aristotle viết,²⁸ và ‘để biết một sự vật là biết bản chất của nó’. Một ‘tiền đề cơ bản’, theo ông, không là gì ngoài một mệnh đề mô tả bản chất của một sự vật. Nhưng một mệnh đề như vậy chính là cái ông gọi²⁹ là một định nghĩa. Như thế *tất cả ‘các tiền đề cơ bản của các chứng minh’ là các định nghĩa*.

Một định nghĩa nhìn giống cái gì? Một thí dụ về một định nghĩa có thể là: ‘Một con chó con là một con chó non’. Chủ ngữ của một câu-định nghĩa như vậy, từ ‘chó con’, được gọi là *từ phải được định nghĩa* (hay *từ được định nghĩa*); các từ ‘chó non’ được gọi là *công thức định nghĩa*. Như một quy tắc, công thức định nghĩa dài hơn và phức tạp hơn từ được định nghĩa, và đôi khi dài hơn rất nhiều. Aristotle coi³⁰ từ được định nghĩa như tên của bản chất của một sự vật, và công thức định nghĩa như sự mô tả của bản chất đó. Và ông khẳng định rằng công thức định nghĩa

phải cho một mô tả mọi mặt của bản chất hay các tính chất cơ bản của sự vật được nói đến; như thế một mệnh đề như ‘Một con chó con có bốn chân’, mặc dù đúng, không là một định nghĩa thoả mãn, vì nó không vét cạn cái có thể được gọi là bản chất của chó con, mà cũng đúng cả với ngựa nữa; và tương tự mệnh đề ‘Một con chó con có màu nâu’, tuy có thể đúng cho một số, không đúng cho mọi chó con; và nó mô tả cái không phải là một tính chất cơ bản mà chỉ là tính chất ngẫu nhiên của từ được định nghĩa.

Nhưng vấn đề khó nhất là làm sao ta có thể hiểu thấu được các định nghĩa hay các tiền đề cơ bản, và chắc chắn rằng chúng là đúng - rằng ta đã không sai lầm, đã không nắm bản chất sai. Tuy Aristotle đã không thật rõ ràng về điểm này³¹, ít có thể nghi ngờ rằng, chủ yếu, ông lại theo Plato. Plato dạy³² rằng chúng ta có thể hiểu thấu các Ý niệm với sự giúp đỡ của loại nào đó của *trực giác trí óc* không sai lầm; tức là, ta hình dung hay xem xét chúng với ‘con mắt tinh thần’, một quá trình ông hình dung như giống với sự nhìn thấy, nhưng phụ thuộc thuần túy vào trí tuệ của chúng ta, và loại trừ bất cứ yếu tố nào phụ thuộc vào các giác quan của chúng ta. Cách nhìn của Aristotle ít cực đoan và ít cảm hứng hơn của Plato, nhưng nó rốt cuộc cũng thế cả³³. Vì mặc dù ông dạy rằng chúng ta đi đến định nghĩa chỉ sau khi ta đã tiến hành nhiều quan sát, ông thừa nhận rằng kinh nghiệm-giác quan bản thân nó không nắm bắt bản chất phổ quát, và rằng nó không thể, vì thế, xác định hoàn toàn một định nghĩa. Cuối cùng ông đơn giản đưa ra định đề rằng chúng ta có một trực giác trí tuệ, một năng lực tinh thần hay trí tuệ cho phép chúng ta để hiểu thấu bản chất của các sự vật, và để hiểu biết chúng. Và ông giả sử thêm rằng nếu ta biết một bản chất một cách trực giác, chúng ta phải có khả năng mô tả nó và vì thế định nghĩa nó. (Các lí lẽ của ông trong *Posterior Analytic* ủng hộ lí thuyết này là yếu đến đáng ngạc nhiên. Chúng đơn thuần cốt ở chỉ ra rằng tri thức của chúng ta về các tiền đề cơ bản là không thể chứng minh, vì điều này sẽ dẫn đến một hồi quy vô tận, và rằng các tiền đề cơ bản chỉ ít phải cũng đúng và cũng chắc chắn như các kết luận dựa vào chúng. ‘Suy ra từ điều này’, ông viết, ‘rằng không thể có tri thức chứng minh về các tiền đề chính; và vì không gì ngoài trực giác trí tuệ có thể thật hơn tri thức chứng minh, suy ra rằng trực giác trí tuệ phải là cái hiểu thấu được các tiền đề cơ bản’. Trong *De Anima*, và trong phần logic của *Metaphysics*, chúng ta thấy nhiều hơn một lí lẽ; vì ở đây ta có một *lí thuyết* về trực giác trí tuệ- rằng nó liên hệ với đối tượng của nó, bản chất, và rằng nó có thể trở thành một với đối tượng của nó. ‘Tri thức thực sự là đồng nhất với đối tượng của nó’).

Tóm tắt phân tích ngắn này, ta có thể, tôi tin, cho một mô tả công bằng về lí tưởng Aristotlian về tri thức hoàn hảo và đầy đủ nếu ta nói rằng ông thấy mục đích cuối cùng của mọi khảo cứu là biên soạn một bách khoa thư chứa các định nghĩa trực giác về mọi bản chất, tức là, tên của chúng cùng với các công thức định nghĩa của chúng; và rằng ông coi sự tiến bộ về tri thức như cốt ở sự tích lũy dần dần của một bách khoa toàn thư như vậy, cốt ở mở rộng nó cũng như ở lấp kín các lỗ hổng trong nó và, tất nhiên, cốt ở sự suy diễn tam đoạn luận từ nó ra ‘toàn bộ khối sự thực’ tạo thành tri thức chứng minh.

Mà ít có thể nghi ngờ rằng tất cả các quan điểm bản chất luận này đại diện cho sự trái ngược mạnh mẽ nhất có thể đối với các phương pháp của khoa học hiện đại. (Tôi nghĩ đến các khoa học thực nghiệm, có lẽ không với toán học thuần túy). Thứ nhất, mặc dù trong khoa học ta làm hết sức mình để tìm ra chân lí, ta biết rõ sự thực rằng chúng ta chẳng bao giờ có thể chắc chắn liệu ta có được nó hay không. Chúng ta đã học trong quá khứ, từ nhiều thất vọng, rằng ta không được kì vọng tính chất cuối cùng, dứt khoát. Và ta đã học để không còn bị thất vọng nếu các lí thuyết khoa học của chúng ta bị lật đổ; vì, trong hầu hết các trường hợp, chúng ta có thể xác định với sự tin cậy cao cái nào trong hai lí thuyết là lí thuyết tốt hơn. Vì thế ta có thể biết rằng chúng ta có tiến bộ; và đối với hầu hết chúng ta chính hiểu biết này là cái bù lại cho sự mất ảo tưởng về tính cuối cùng và sự chắc chắn. Nói cách khác, ta biết rằng các lí thuyết khoa học của chúng ta phải luôn vẫn là các giả thuyết, nhưng, trong nhiều trường hợp quan trọng, ta có thể tìm ra liệu một giả thuyết mới có ưu việt hơn một giả thuyết cũ hay không. Vì nếu chúng khác nhau, chúng sẽ dẫn đến các tiên đoán khác nhau, những cái thường có thể được kiểm tra về mặt thực nghiệm; và trên cơ sở của một thí nghiệm then chốt như vậy, đôi khi chúng ta có thể tìm ra là lí thuyết mới dẫn đến các kết quả thỏa mãn nơi lí thuyết cũ sụp đổ. Như thế ta có thể nói rằng trong tìm kiếm chân lí, chúng ta đã thay thế sự chắc chắn khoa học bằng tiến bộ khoa học. Và cách nhìn này về phương pháp khoa học được sự phát triển của khoa học làm vững thêm. Vì khoa học không phát triển bằng một sự tích lũy từ từ mang tính bách khoa thư của thông tin cơ bản, như Aristotle nghĩ, mà bằng một phương pháp cách mạng hơn nhiều; nó tiến bộ bởi các ý tưởng táo bạo, bởi sự tiến tới của các lí thuyết mới và rất lạ thường (như lí thuyết cho rằng trái đất là không phẳng, hay ‘không gian metric’ là không phẳng), và bởi sự lật đổ các lí thuyết cũ.

Nhưng cách nhìn này về phương pháp khoa học có nghĩa³⁴ rằng trong khoa học không có ‘*tri thức*’, theo nghĩa mà Plato và Aristotle hiểu từ

này, theo nghĩa mà nó ngụ ý tính cuối cùng; trong khoa học, chúng ta không bao giờ có đủ lí do để tin rằng chúng ta đã đạt chân lí. Cái mà chúng ta thường gọi là ‘tri thức khoa học’, thường thường, không là tri thức theo nghĩa này, mà đúng hơn là thông tin về các giả thuyết cạnh tranh khác nhau và cách trong đó chúng đã đứng vững đối với các kiểm nghiệm khác nhau; nó là, dùng ngôn ngữ của Plato và Aristotle, thông tin về ‘ý kiến’ khoa học mới nhất và được kiểm chứng tốt nhất. Cách nhìn này, hơn nữa, còn có nghĩa là chúng ta không có các chứng minh trong khoa học (trừ, tất nhiên, toán học thuần túy và logic). Trong các khoa học thực nghiệm, mà chỉ riêng chúng có thể cung cấp cho chúng ta thông tin về thế giới trong đó chúng ta sống, không có các chứng minh, nếu chúng ta hiểu ‘chứng minh’ là một lí lẽ xác lập một lần và cho mãi mãi sự đúng đắn của một lí thuyết. (Cái có thể xảy ra, tuy vậy, là sự bác bỏ các lí thuyết khoa học). Mặt khác, toán học thuần túy và logic, các môn cho phép các chứng minh, không cho chúng ta thông tin về thế giới, mà chỉ phát triển các công cụ để mô tả nó. Như thế chúng ta có thể nói (như tôi đã chỉ ra ở nơi khác³⁵): ‘trong chừng mực mà các khẳng định khoa học nói đến thế giới kinh nghiệm, chúng phải có thể bị bác bỏ; và trong chừng mực chúng không thể bị bác bỏ, chúng không nói đến thế giới kinh nghiệm’. Nhưng, tuy chứng minh không đóng vai trò nào trong các khoa học thực nghiệm, lí lẽ vẫn có đóng vai trò³⁶; thật vậy, vai trò của nó ít nhất cũng quan trọng như vai trò của quan sát và thí nghiệm.

Vai trò của các định nghĩa trong khoa học, đặc biệt, là cũng rất khác với cái Aristotle đã nghĩ đến. Aristotle dạy rằng trong một định nghĩa chúng ta đầu tiên chỉ ra bản chất – có lẽ bằng đặt tên cho nó – và sau đó chúng ta mô tả nó với sự giúp đỡ của công thức định nghĩa; đúng như trong một câu bình thường giống như ‘Con chó con này là nâu’, đầu tiên ta chỉ ra một sự vật nhất định bằng cách nói ‘con chó con này’, và sau đó mô tả nó như ‘là nâu’. Và ông dạy rằng bằng cách mô tả bản chất như vậy cho từ cần được định nghĩa, chúng ta cũng xác định hay giải thích ý nghĩa³⁷ của từ ấy. Cho nên, định nghĩa có một thời trả lời cho hai câu hỏi quan hệ rất mật thiết với nhau. Một câu hỏi là ‘Nó là gì?’, thí dụ, ‘con “chó con” là gì?’; nó hỏi bản chất nào được biểu thị bởi từ được định nghĩa. Câu hỏi khác là ‘Nó có nghĩa gì?’, thí dụ, ‘con “chó con” nghĩa là gì?’; nó hỏi về ý nghĩa của của một từ (cụ thể là, của từ biểu thị bản chất). Trong ngữ cảnh hiện tại, không cần thiết để phân biệt hai câu hỏi này; đúng hơn, quan trọng để thấy chúng có gì chung; và tôi muốn, đặc biệt, lưu ý đến sự thực rằng cả hai câu hỏi được nêu lên bởi từ đứng ở bên trái và được trả lời bởi công thức định nghĩa đứng ở bên phải trong

định nghĩa. Sự thực này đặc trưng cho cách nhìn bản chất luận, mà phương pháp khoa học về định nghĩa khác với nó một cách triệt để.

Trong khi chúng ta có thể nói rằng diễn giải bản chất luận đọc một định nghĩa ‘một cách bình thường’, tức là, *từ trái qua phải*, ta có thể nói rằng *một định nghĩa, như được dùng bình thường trong khoa học hiện đại, phải được đọc từ cuối đến đầu, hay từ phải sang trái*; vì nó bắt đầu bằng công thức định nghĩa, và yêu cầu một cái nhãn gắn cho nó. Như thế cách nhìn khoa học về định nghĩa ‘Một con chó con là một con chó non’ có thể là nó trả lời cho câu hỏi ‘*Chúng ta sẽ gọi một con chó non là gì?*’ hơn là một trả lời cho câu hỏi ‘*Một con chó con là gì?*’. (Các câu hỏi như ‘*Sự sống là gì?*’ hay ‘*Hấp dẫn là gì?*’ không đóng vai trò nào trong khoa học). Việc sử dụng một cách khoa học của các định nghĩa, đặc trưng bởi cách tiếp cận ‘từ phải sang trái’, có thể được gọi là sự diễn giải *duy danh [coi trọng tên]* của nó, ngược lại với diễn giải Aristotlian hay *bản chất luận*³⁸ của nó. Trong khoa học hiện đại, chỉ có³⁹ các định nghĩa duy danh xuất hiện, tức là các kí hiệu tốc kí hay các nhãn được đưa vào nhằm cắt ngắn một chuyện dài. Và ta có thể thấy ngay từ điều này rằng các định nghĩa *không* đóng vai trò rất quan trọng nào trong khoa học. Vì các kí hiệu tốc kí luôn có thể, tất nhiên, được thay bằng các diễn đạt dài hơn, bằng công thức định nghĩa, cái mà nó đại diện. Ở một vài trường hợp điều này có thể làm cho ngôn ngữ khoa học của chúng ta rất rườm rà, nặng nề; ta mất thời gian và phí giấy.* Nhưng chúng ta không bao giờ mất một mẫu thông tin thực sự nào. ‘Tri thức khoa học’ của chúng ta, theo nghĩa mà từ này có thể được dùng một cách thích đáng, vẫn hoàn toàn không bị ảnh hưởng nếu ta loại bỏ mọi định nghĩa; ảnh hưởng duy nhất là lên ngôn ngữ của chúng ta, nó sẽ mất, không phải sự chính xác⁴⁰, mà chỉ là sự ngắn gọn, tính khúc chiết. (Điều này không được coi là có ý nói trong khoa học không có thể có nhu cầu thực tiễn cấp bách để đưa ra các định nghĩa, vì mục đích ngắn gọn). Khó có thể có một sự trái ngược lớn hơn trái ngược giữa cách nhìn này về vai trò do các định nghĩa đóng, và cách nhìn của Aristotle. Vì các định nghĩa bản chất luận của Aristotle là các nguyên lí từ đó mọi tri thức của chúng ta được dẫn ra; như thế chúng chứa tất cả tri thức của chúng ta; và chúng được dùng để thay một công thức dài cho một công thức ngắn. Ngược lại với điều này, các định nghĩa khoa học hay duy danh không chứa bất cứ tri thức nào, thậm chí bất cứ ‘ý kiến’ nào; chúng không làm gì ngoài việc đưa ra các nhãn tốc kí tùy ý; chúng cắt ngắn một câu chuyện dài.

* và chắc chắn khó hiểu nữa như tác giả giải thích ngay ở sau.

Trên thực tiễn, các nhãn này có sự hữu ích lớn nhất. Để thấy điều này, ta chỉ cần xét các khó khăn cực kì có thể nảy sinh nếu một nhà vi khuẩn học, mỗi khi ông nói về một loài vi khuẩn nào đó, phải lặp lại toàn bộ mô tả về nó (bao gồm các phương pháp nhuộm màu, v.v., theo đó nó được phân biệt với một số loài tương tự). Và ta cũng có thể hiểu, bằng một xem xét tương tự, vì sao nó lại rất thường bị quên, thậm chí bởi các nhà khoa học, rằng các định nghĩa khoa học phải được đọc ‘từ phải sang trái’, như được giải thích ở trên. Vì phần lớn người ta, khi đầu tiên nghiên cứu một khoa học, thí dụ vi khuẩn học, phải cố tìm ra ý nghĩa của các thuật ngữ kĩ thuật mới này mà họ đối mặt. Theo cách này, họ thực sự *học* định nghĩa ‘từ trái sang phải’, thay một chuyện rất dài bằng một chuyện rất ngắn, cứ như nó là một định nghĩa bản chất luận. Song đây chỉ đơn thuần là một sự tình cờ tâm lí, và một nhà giáo hay một tác giả của một cuốn sách giáo khoa quả thực có thể tiến hành hoàn toàn khác; tức là, ông ta có thể đưa ra một thuật ngữ kĩ thuật chỉ sau khi nhu cầu về nó đã nổi lên⁴¹.

Cho đến đây tôi đã thử cho thấy rằng cách sử dụng khoa học hay duy danh của các định nghĩa là hoàn toàn khác với phương pháp bản chất luận về định nghĩa của Aristotle. Nhưng cũng có thể chứng tỏ rằng bản thân cách nhìn bản chất luận về các định nghĩa đơn giản không thể đứng vững được. Để không kéo dài đoạn lạc đề này quá đáng⁴², tôi sẽ phê phán chỉ hai học thuyết bản chất luận; hai học thuyết có tầm quan trọng bởi vì một vài trường phái hiện đại có ảnh hưởng vẫn dựa vào chúng. Một là học thuyết bí truyền về trực giác trí tuệ, và cái khác là học thuyết rất phổ biến rằng ‘ta phải định nghĩa các thuật ngữ của chúng ta’, nếu ta muốn là chính xác.

Aristotle cùng với Plato cho rằng chúng ta có một năng lực, trực giác trí tuệ, nhờ nó chúng ta có thể hình dung ra các bản chất và tìm ra định nghĩa nào là định nghĩa đúng, và nhiều nhà bản chất luận hiện đại đã lặp lại học thuyết này. Các triết gia khác, theo Kant, cho rằng chúng ta không có bất cứ thứ gì thuộc loại đó. Ý kiến tôi là chúng ta có thể sẵn sàng thừa nhận rằng ta có cái gì đó có thể được mô tả như ‘trực giác trí tuệ’; hay chính xác hơn, một vài trong số những kinh nghiệm trí tuệ của chúng ta có thể được mô tả như vậy. Bất cứ ai ‘hiểu’ một ý tưởng, hay một quan điểm, hay một phương pháp số học, thí dụ, phương pháp nhân, theo nghĩa là anh ta ‘có cảm nhận về nó’, có thể được nói là hiểu sự việc đó một cách trực giác; và có vô số kinh nghiệm trí tuệ thuộc loại đó. Nhưng, mặt khác, tôi khẳng định rằng các kinh nghiệm này, dù có quan trọng đến đâu cho nỗ lực khoa học của chúng ta, chẳng bao giờ phục vụ cho sự xác lập tính đúng đắn của bất cứ ý tưởng hay lí thuyết nào, dầu cho ai đó

có thể cảm thấy rõ ràng đến đâu, rằng nó phải đúng, hay rằng nó là ‘hiển nhiên’⁴³. Các trực giác như vậy không thể phục vụ ngay cả như một lí lẽ, mặc dù chúng có thể cổ vũ chúng ta tìm ra các lí lẽ. Vì người khác nào đó có thể có một trực giác rõ rệt hết như vậy rằng lí thuyết đó là sai. Con đường của khoa học được lát bằng các lí thuyết bị vứt bỏ những cái một thời được tuyên bố là hiển nhiên; thí dụ, Francis Bacon đã nhạo báng những người từ chối chân lí hiển nhiên rằng mặt trời và các sao quay quanh trái đất, cái hiển nhiên đứng yên. Trực giác không nghi ngờ gì đóng một vai trò to lớn trong đời sống của một nhà khoa học, hết như nó đóng trong cuộc sống của một nhà thơ. Nó dẫn ông ta đến những khám phá. Nhưng nó cũng có thể dẫn ông ta đến những thất bại. Và nó luôn vẫn là chuyện riêng tư của ông ta, có thể nói như vậy. Khoa học không hỏi làm sao ông ta nhận được các ý tưởng, nó chỉ quan tâm đến các lí lẽ có thể được mọi người kiểm tra. Trước kia Gauss, nhà toán học vĩ đại, đã mô tả tình trạng này rất rành mạch khi ông la lên: ‘Tôi đã có kết quả; nhưng tôi không biết mình có được nó ra sao’. Tất cả điều này áp dụng, tất nhiên, cho học thuyết của Aristotle về trực giác trí tuệ của cái gọi là các bản chất⁴⁴, học thuyết được Hegel, và trong thời đại của chúng ta được E. Husserl và rất đông học trò của ông, truyền bá; và nó biểu thị rằng ‘trực giác trí tuệ về các bản chất’ hay ‘hiện tượng học thuần túy’, như Husserl gọi nó, là một phương pháp chẳng của khoa học cũng không của triết học. (Vấn đề được tranh cãi nhiều liệu nó là một sáng chế mới, như các nhà hiện tượng học thuần túy nghĩ, hay có lẽ là một biến thể của chủ nghĩa Cartesian hay chủ nghĩa Hegel, có thể được giải quyết dễ dàng; nó là một biến thể của chủ nghĩa Aristotle).

Học thuyết thứ hai cần phê phán thậm chí có các quan hệ quan trọng hơn với các quan điểm hiện đại; nó đặc biệt liên quan tới vấn đề của chủ nghĩa ngôn từ [verbalism: chơi chữ, nói suông]. Từ Aristotle, đã được biết rộng rãi rằng ta không thể chứng minh mọi mệnh đề, và rằng nỗ lực để làm vậy sẽ bị sụp đổ vì nó sẽ chỉ dẫn đến một sự hồi quy vô tận của các chứng minh. Nhưng cả ông⁴⁵ lẫn, hiển nhiên, rất nhiều tác giả hiện đại có vẻ đã không nhận ra rằng nỗ lực tương tự để xác định ý nghĩa của mọi thuật ngữ của chúng ta, theo cùng cách, sẽ dẫn đến một sự hồi quy vô tận của các định nghĩa. Đoạn sau từ *Plato To-Day* của Crossman là đặc trưng của một cách nhìn mà do quan hệ liên quan được nhiều triết gia đương thời danh tiếng cho là đúng, thí dụ, như Wittgenstein⁴⁶: ‘... nếu ta không biết chính xác ý nghĩa của các từ chúng ta dùng, chúng ta không thể thảo luận bất cứ thứ gì một cách thuận lợi. Hầu hết các lí lẽ vô ích mà trên đó tất cả chúng ta đều phí thời gian chủ yếu là do sự thực rằng mỗi

chúng ta đều có ý nghĩa mơ hồ riêng của mình cho các từ ta dùng và giả sử rằng các đối thủ của chúng ta cũng dùng chúng theo cùng nghĩa. Nếu ta định nghĩa các thuật ngữ của mình để bắt đầu, chúng ta có thể có các thảo luận thuận lợi hơn nhiều. Và lại, ta chỉ cần đọc các nhật báo để quan sát thấy rằng tuyên truyền (từ hiện đại tương ứng với thuật hùng biện) phụ thuộc chủ yếu vào thành công của nó về làm lẫn lộn ý nghĩa của các từ. Nếu các chính trị gia bị luật buộc phải định nghĩa bất cứ thuật ngữ nào họ muốn dùng, họ sẽ mất hầu hết sức lôi cuốn phổ biến của họ, các bài nói của họ sẽ ngắn hơn, và nhiều sự bất đồng của họ sẽ tỏ ra là thuần túy lời suông'. Đoạn này là rất đặc trưng cho một trong các định kiến ta có do Aristotle, cho định kiến rằng ngôn ngữ có thể được làm cho chính xác hơn bằng sử dụng các định nghĩa. Hãy xem liệu điều này có thật sự làm được không.

Thứ nhất, ta có thể thấy rõ ràng là nếu 'các chính trị gia' (hay bất cứ ai khác) 'bị luật buộc phải định nghĩa bất cứ thuật ngữ nào họ muốn dùng', các bài nói của họ sẽ không ngắn hơn, mà sẽ dài vô tận. Vì một định nghĩa không thể xác minh ý nghĩa của một từ nhiều hơn chút nào một suy dẫn logic⁴⁷ có thể xác minh sự đúng đắn của một mệnh đề; cả hai chỉ có thể dời vấn đề lui lại. Suy dẫn dời vấn đề chân lý quay lại cho các tiền đề, định nghĩa dời vấn đề ý nghĩa quay lại cho các từ định nghĩa (tức là, các từ tạo thành công thức định nghĩa). Nhưng các từ này, vì nhiều lý do⁴⁸, chắc lại mơ hồ và lẫn lộn hết như các từ ta xuất phát với; và trong mọi trường hợp, đến lượt ta phải đi định nghĩa chúng; việc đó dẫn đến các từ mới cũng phải được định nghĩa. Và vân vân, cho đến vô tận. Ta thấy là đòi hỏi rằng mọi thuật ngữ của chúng ta phải được định nghĩa là không thể đứng vững hết như đòi hỏi rằng mọi mệnh đề của chúng ta phải được chứng minh.

Thoạt nhìn, phê phán này có thể có vẻ không công bằng. Có thể nói rằng cái mà người ta nghĩ đến, nếu họ đòi các định nghĩa, thì là để loại bỏ tính nhập nhằng rất thường gắn với các từ như⁴⁹ 'nền dân chủ', 'tự do', 'nghĩa vụ', 'tôn giáo', v. v.; rằng rõ ràng là không thể định nghĩa tất cả các từ của chúng ta, nhưng có thể định nghĩa một số của các từ nguy hiểm hơn này còn thì thôi cứ để mặc thế; và rằng các từ định nghĩa chỉ cần được chấp nhận, tức là, chúng ta phải dùng lại sau một hay hai bước để tránh một sự hồi quy vô tận. Sự biện hộ này, tuy vậy, là không thể đứng vững. Phải thú nhận, các từ được nhắc tới là các từ bị dùng sai nhiều. Nhưng tôi phủ nhận rằng nỗ lực để định nghĩa chúng có thể cải thiện vấn đề. Nó chỉ có thể làm cho vấn đề tồi đi. Rằng bằng 'định nghĩa các từ của họ' ngay cả một lần, và để các từ định nghĩa không xác định,

các chính trị gia sẽ không có khả năng làm cho các bài nói của họ ngắn hơn, là rõ ràng; vì bất cứ định nghĩa bản chất luận nào, tức là cái ‘định nghĩa các thuật ngữ của chúng ta’ (ngược lại với cái theo thuyết duy danh đưa ra các thuật ngữ mới), có nghĩa thay một câu chuyện dài cho một câu chuyện ngắn, như chúng ta đã thấy. Ngoài ra, nỗ lực để định nghĩa các thuật ngữ chỉ làm tăng sự mơ hồ và lằng lằng. Vì do chúng ta không thể yêu cầu tất cả các từ định nghĩa phải được định nghĩa khi đến lượt chúng, một chính trị gia hay triết gia láu lỉnh có thể dễ dàng thoả mãn yêu cầu về định nghĩa. Nếu được hỏi ông có ý định nói gì bằng ‘nền dân chủ’, thí dụ, ông ta có thể nói ‘sự cai trị của ý chí chung’ hay ‘sự cai trị của tinh thần của nhân dân’; và vì bây giờ ông đã cho một định nghĩa, và như thế thoả mãn các chuẩn mực cao nhất về sự chính xác, không ai còn dám phê phán ông ta nữa. Và, quả thực, làm sao ông ta có thể bị phê phán, vì đòi hỏi rằng ‘sự cai trị’ hay ‘nhân dân’ hay ‘ý chí’ hay ‘tinh thần’ đến lượt chúng phải được định nghĩa, lại đặt chúng ta lên chính con đường tới một hồi quy vô tận cho nên mọi người sẽ lưỡng lự đưa nó ra? Nhưng nếu phải đưa nó ra bất chấp tất cả điều này, thì nó có thể thoả mãn cũng dễ dàng ngang vạy. Mặt khác, một sự cãi lộn về vấn đề liệu định nghĩa có chính xác, hay đúng, chỉ có thể dẫn đến tranh cãi về từ ngữ.

Như thế cách nhìn bản chất luận về định nghĩa sụp đổ, ngay cho dù là nó không, với Aristotle, nỗ lực để thiết lập ‘các nguyên lý’ về tri thức của chúng ta, mà chỉ đưa ra đòi hỏi hình như khiêm tốn hơn rằng ta phải ‘xác định ý nghĩa của các từ của chúng ta’.

Nhưng không nghi ngờ gì, đòi hỏi rằng chúng ta nói rõ ràng và không mơ hồ là rất quan trọng, và phải được thoả mãn. Cách nhìn duy danh có thể thoả mãn nó? Và thuyết duy danh có thể thoát khỏi hồi quy vô tận?

Nó có thể. Đối với lập trường duy danh không có khó khăn tương ứng với hồi quy vô tận. Như ta đã thấy, khoa học không dùng các định nghĩa nhằm xác định ý nghĩa của các từ của nó, mà chỉ để đưa ra các nhãn tốc kí thuận tiện. Và nó không phụ thuộc vào các định nghĩa; mọi định nghĩa có thể được bỏ qua mà không có mất mát thông tin được truyền đạt. Suy ra từ điều này rằng trong khoa học, *tất cả các từ [thuật ngữ] mà chúng ta thật sự cần phải là các từ không được định nghĩa*. Thế thì làm sao các khoa học chắc chắn về ý nghĩa của các thuật ngữ của chúng? Các trả lời khác nhau cho câu hỏi này đã được gợi ý⁵⁰, song tôi không nghĩ rằng bất cứ trả lời nào trong số đó là thoả mãn. Tình hình có vẻ là thế này. Chủ nghĩa Aristotle và các triết lí liên quan đã nói cho chúng ta từ lâu rằng quan trọng thế nào để có được hiểu biết chính xác về ý nghĩa của các thuật ngữ của chúng ta mà chúng ta đều có chiều hướng tin vào. Và

chúng ta tiếp tục bám chặt vào tín điều này bất chấp sự thật không thể nghi ngờ rằng triết học, trong hai mươi thế kỉ đã lo lắng về ý nghĩa của các từ của nó, là không chỉ đầy rẫy chủ nghĩa ngôn từ mà cũng mơ hồ và nhập nhằng kinh khủng, trong khi một khoa học như vật lí học hầu như không hề lo lắng về các thuật ngữ và ý nghĩa của chúng, mà thay vào đó lo về các sự thực, đã đạt độ chính xác cao. Điều này, chắc chắn, phải coi như biểu thị rằng, dưới ảnh hưởng Aristotelian, tầm quan trọng của ý nghĩa của các thuật ngữ đã bị thổi phồng cực kì. Nhưng tôi nghĩ nó biểu thị thậm chí nhiều hơn. Vì sự tập trung này vào vấn đề ý nghĩa không chỉ không thiết lập sự chính xác; bản thân nó là nguồn chủ yếu của tính mơ hồ, nhập nhằng, và lẫn lộn.

Trong khoa học, chúng ta cần thận sao cho các mệnh đề ta đưa ra không bao giờ được *phụ thuộc* vào ý nghĩa của các thuật ngữ của chúng ta. Ngay cả nơi các thuật ngữ được định nghĩa, ta không bao giờ thử dẫn ra bất cứ thông tin nào từ định nghĩa, hay để đặt cơ sở cho bất cứ lí lẽ nào dựa vào nó. Đây là lí do vì sao các thuật ngữ của chúng ta gây ra ít rắc rối đến vậy. Chúng ta không chất quá nặng lên chúng. Ta cố gắng gắn cho chúng trọng lượng càng ít càng tốt. Chúng ta không coi ‘ý nghĩa’ của chúng quá nghiêm túc. Chúng ta luôn ý thức được rằng các thuật ngữ của mình là hơi mơ hồ (vì ta đã học để dùng chúng chỉ trong các ứng dụng thực tiễn) và ta đạt sự chính xác không bằng cách giảm bớt vùng nửa tối của tính mập mờ, mà đúng hơn bằng giữ khéo trong phạm vi đó, bằng diễn đạt cẩn thận các câu của chúng ta sao cho các bóng khả dĩ của ý nghĩa của thuật ngữ của chúng ta không quan trọng gì cả. Đây là cách ta tránh tranh cãi về từ ngữ.

Quan điểm rằng tính chính xác của khoa học và của ngôn ngữ khoa học phụ thuộc và sự chính xác của các thuật ngữ của nó chắc chắn là rất có vẻ hợp lí, nhưng tuy nhiên, tôi tin, chỉ đơn thuần là một định kiến. Sự chính xác của một ngôn ngữ phụ thuộc, đúng hơn, chỉ vào sự thực là nó cẩn thận đừng chất nặng nhiệm vụ phải là chính xác lên các từ của nó. Một từ như ‘đụn cát’ hay ‘gió’ chắc chắn là rất mơ hồ. (Một đụn cát phải cao bao nhiêu để có thể gọi là ‘đụn cát’? Không khí phải chuyển động nhanh thế nào để được gọi là ‘gió’?) Tuy vậy, đối với nhiều mục đích của nhà địa chất, các từ này là hoàn toàn đủ chính xác; và cho các mục đích khác, khi cần đến một độ phân biệt cao hơn, ông ta luôn có thể nói ‘các đụn cao giữa 4 và 30 bộ (feet)’ hay ‘gió có tốc độ giữa 20 và 40 dặm một giờ’. Và lập trường trong các khoa học chính xác hơn cũng tương tự. Trong các đo lường vật lí, thí dụ, chúng ta luôn cẩn thận để xem xét dải mà trong đó có thể có một lỗi; và sự chính xác không cốt ở nỗ lực giảm

bớt dài này xuống bằng không, hay ở việc giả bộ rằng không có dài nào như vậy, mà đúng hơn ở sự thừa nhận nó một cách tường minh.

Ngay cả khi một thuật ngữ gây ra rắc rối, như thí dụ từ ‘tính đồng thời’ trong vật lí học, không phải vì ý nghĩa của nó không chính xác hay mơ hồ, mà đúng hơn bởi vì lí thuyết trực giác nào đó đã khiến chúng ta chất nặng lên thuật ngữ quá nhiều ý nghĩa, hay ý nghĩa quá ‘chính xác’, hơn là quá ít. Cái mà Einstein tìm thấy trong phân tích của ông về tính đồng thời là, khi nói về các sự kiện đồng thời, các nhà vật lí đưa ra một giả thiết sai cái không thể bị thách thức giả như các tín hiệu có tốc độ vô hạn. Lỗi không phải là chúng không có ý nghĩa gì, hay ý nghĩa của chúng mơ hồ, hay thuật ngữ không đủ chính xác; cái Einstein tìm thấy, đúng hơn, là sự loại bỏ một giả thiết lí thuyết, không được nhận ra cho đến nay bởi vì sự hiển nhiên trực giác của nó, đã có thể loại bỏ một khó khăn đã nảy sinh trong khoa học. Cho nên, chúng ta thực sự không liên quan đến vấn đề ý nghĩa của một thuật ngữ, mà đúng hơn đến sự đúng đắn của một lí thuyết. Rất không chắc là nó sẽ dẫn đến nhiều nếu giả như ai đó đã bắt đầu, ngoài một vấn đề vật lí xác định, để cải thiện khái niệm về tính đồng thời bằng phân tích ‘ý nghĩa cơ bản’ của nó, hay thậm chí bằng phân tích các nhà vật lí ‘thực sự muốn nói’ gì khi họ nói về sự đồng thời.

Tôi nghĩ chúng ta có thể học từ thí dụ này rằng chúng ta không nên thử đến đâu hay đến đó [thử đi qua cầu trước khi đến với nó]. Và tôi cũng nghĩ rằng bận tâm với các vấn đề về ý nghĩa của các từ, như tính mơ hồ và nhập nhằng của chúng, chắc chắn không thể được biện minh bằng cầu khẩn đến thí dụ của Einstein. Một mối bận tâm như vậy, đúng hơn, dựa vào giả thiết rằng phần lớn phụ thuộc vào ý nghĩa của các thuật ngữ của chúng ta, và rằng chúng ta thao tác với ý nghĩa này; và vì thế phải dẫn đến chủ nghĩa ngôn từ và tính kinh viện. Từ quan điểm này, chúng ta có thể phê phán một học thuyết giống của Wittgenstein⁵¹, người cho rằng trong khi khoa học khảo sát các vấn đề về sự thực, công việc của triết học là để làm rõ ý nghĩa của các thuật ngữ, bằng cách ấy thanh lọc ngôn ngữ của chúng ta, và loại bỏ các câu đố ngôn ngữ. Đặc trưng của các quan điểm của trường phái này là chúng không dẫn đến bất cứ chuỗi lí lẽ nào có thể được phê phán một cách duy lí; trường phái vì thế diễn thuyết các phân tích⁵² tinh tế của nó chỉ riêng cho giới bí truyền nhỏ của người được thụ giáo. Điều này dường như gợi ý rằng bất cứ sự bận tâm nào với ý nghĩa có xu hướng dẫn đến kết quả rất điển hình của chủ nghĩa Aristotle: triết học kinh viện và chủ nghĩa thần bí.

Hãy xem xét ngắn gọn hai kết quả điển hình này của chủ nghĩa Aristotle nảy sinh ra sao. Aristotle khẳng định rằng sự chứng tỏ hay

chứng minh, và định nghĩa, là hai phương pháp cơ bản để nhận tri thức. Đầu tiên hãy xem học thuyết về chứng minh, không thể từ chối là nó đã dẫn đến vô số nỗ lực để chứng minh hơn là có thể được chứng minh; triết học trung cổ đầy tính kinh viện này và cùng xu hướng có thể được quan sát, ở Lục địa, cho đến tận Kant. Chính là phê phán của Kant đối với mọi nỗ lực để chứng minh sự tồn tại của Thượng đế là cái đã dẫn đến phản ứng lảng mạn của Fichte, Schelling, và Hegel. Xu hướng mới là vứt bỏ các chứng minh, và với chúng, bất cứ loại lí lẽ duy lí nào. Với những người lảng mạn, một loại mới của chủ nghĩa giáo điều trở thành thời thượng, trong triết học cũng như trong các khoa học xã hội. Nó đối mặt với chúng ta bằng châm ngôn của nó. Và ta có thể *chấp nhận nó hay bỏ mặc nó*. Giai đoạn này của một triết học sấm truyền [tiên tri], được Schopenhauer gọi là ‘thời đại bất lương’, được ông mô tả như sau⁵³: ‘Đặc tính lương thiện, tinh thần gánh vác công việc thăm tra cùng bạn đọc, cái đã thấm sâu vào các tác phẩm của tất cả các triết gia trước đây, hoàn toàn biến mất ở đây. Mỗi trang đều chứng tỏ rằng những người được gọi là các triết gia này không cố gắng để dạy, mà để bỏ bùa mê bạn đọc’.

Một kết quả tương tự được học thuyết của Aristotle về định nghĩa tạo ra. Đầu tiên nó dẫn đến khá nhiều chuyện chẻ sợi tóc làm tư. Nhưng muộn hơn, các triết gia bắt đầu cảm thấy rằng không thể cãi lí về các định nghĩa. Bằng cách này, bản chất luận không chỉ cổ vũ chủ nghĩa ngôn từ, mà nó cũng dẫn đến sự vỡ mộng với lí lẽ, tức là, với lí trí. Triết học kinh viện và chủ nghĩa thần bí và nổi thất vọng về lí trí, đây là những kết quả không thể tránh khỏi của bản chất luận của Plato và Aristotle. Và sự nổi loạn của Plato chống lại tự do, với Aristotle, trở thành một cuộc nổi loạn bí mật chống lại lí trí.

Như ta biết từ bản thân Aristotle, bản chất luận và lí thuyết về định nghĩa gặp phải sự phản đối mạnh khi chúng đầu tiên được đề xuất, đặc biệt từ Antisthenes bạn cũ của Socrates, phê phán của ông có vẻ hợp lí nhất⁵⁴. Nhưng sự phản đối này đáng tiếc đã bị thất bại. Các hậu quả của sự thất bại này đối với sự phát triển trí tuệ của nhân loại có thể hầu như không được đánh giá quá mức. Một vài trong số đó sẽ được thảo luận ở chương tiếp. Tới đây tôi kết thúc đoạn lạc đề của mình, phê phán đối với lí thuyết Platonic-Aristotelian về định nghĩa.

III

Sẽ hầu như không cần thiết để nhấn mạnh lại sự thực rằng sự luận bàn của tôi về Aristotle là rất sơ sài – sơ sài hơn nhiều luận bàn của tôi về

Plato. Mục đích chủ yếu của cái đã được nói về cả hai ông là để cho thấy vai trò mà họ đã đóng trong sự nổi lên của chủ nghĩa lịch sử và trong cuộc đấu tranh chống lại xã hội mở, và để cho thấy ảnh hưởng của họ đến các vấn đề của thời đại riêng của chúng ta- đến sự nổi lên của triết học sâm truyền của Hegel, cha đẻ của chủ nghĩa lịch sử và chủ nghĩa toàn trị hiện đại. Các diễn biến giữa Aristotle và Hegel không hề được bàn luận ở đây. Để làm bất cứ thứ gì giống như sự công bằng cho chúng, chỉ ít cần đến một cuốn sách khác. Trong vài trang còn lại của chương này, tuy vậy, tôi sẽ cố gắng trình bày sơ qua giai đoạn này có thể được diễn giải ra sao dưới dạng xung đột giữa xã hội mở và xã hội đóng.

Xung đột giữa sự tư biện Platonic-Aristotlian và tinh thần của Thế hệ Vĩ đại, của Pericles, của Socrates, và của Democritus, có thể tìm thấy dấu vết suốt các thời kì. Tinh thần này được bảo tồn, ít nhiều thuần khiết, trong phong trào của các Cynic, những người, giống những người Cơ đốc ban đầu, thuyết giảng tình anh em của con người, được họ nối với lòng tin một thần trong cương vị làm cha của Chúa. Đế chế của Alexander cũng như của Augustus đã bị các ý tưởng này ảnh hưởng, đầu tiên hình thành ở Athens để quốc chủ nghĩa của Pericles, và nó luôn được khích lệ bởi sự gặp gỡ giữa Tây và Đông. Rất có thể là các ý tưởng này, và có lẽ bản thân phong trào Cynic, cũng đã ảnh hưởng đến sự nổi lên của Đạo Cơ đốc.

Ở khởi đầu của nó, Đạo Cơ đốc, giống như phong trào Cynic, đã phản đối Chủ nghĩa duy tâm trí thức Plato hoá và thuyết duy lý trí của ‘các học giả tôn giáo chuyên nghiệp’, những người uyên bác. (‘Người đã che giấu những thứ này khỏi người sáng suốt và thận trọng và đã tiết lộ chúng cho những kẻ khờ dại’). Tôi không nghi ngờ rằng, một phần, nó đã là một sự phản đối chống lại cái có thể được mô tả như chủ nghĩa Plato Do Thái theo nghĩa rộng⁵⁵, sự tôn sùng Thượng đế và Lời của Ngài. Và chắc chắn là một sự phản đối chống lại chủ nghĩa bộ lạc Do Thái, chống lại các cấm kị bộ lạc cứng nhắc và vô nghĩa, và chống lại tính độc chiếm bộ lạc được tự biểu hiện, thí dụ, trong học thuyết về dân tộc được chọn, tức là trong một diễn giải về Thượng đế như một thần bộ lạc. Một sự nhấn mạnh như vậy đến các luật bộ lạc và sự thống nhất bộ lạc hình như là đặc trưng không phải của một xã hội bộ lạc nguyên thủy mà là của một nỗ lực tuyệt vọng để phục hồi và làm ngưng các dạng cũ của đời sống bộ lạc; và trong trường hợp của dân Do Thái, nó có vẻ như đã bắt nguồn như một phản ứng đối với tác động của sự xâm chiếm của Babylon lên đời sống Do Thái. Nhưng sánh đôi với phong trào này tiến đến một sự cứng nhắc lớn hơn ta thấy một phong trào khác hình như hình thành cùng thời, và nó tạo

ra các ý tưởng nhân đạo chủ nghĩa giống với phản ứng lại của Thế hệ Vĩ đại đối với sự tan rã của chủ nghĩa bộ lạc Hy Lạp. Quá trình này, hình như, tự lặp lại khi sự độc lập Do thái cuối cùng bị Rome phá huỷ. Nó dẫn tới một sự li giáo mới và sâu sắc hơn giữa hai giải pháp khả dĩ này, sự quay lại với bộ lạc, như được người Do Thái chính thống đại diện, và chủ nghĩa nhân đạo của giáo phái mới của những người Cơ đốc, giáo phái bao gồm cả những người dã man (hay những người không theo đạo nào) cũng như các nô lệ. Chúng ta có thể thấy từ *Acts*⁵⁶ các vấn đề này đã cấp bách ra sao, vấn đề xã hội cũng như vấn đề dân tộc. Và chúng ta cũng có thể thấy điều này từ sự phát triển của dân Do thái nữa; vì phần bảo thủ của nó đã phản ứng lại với cùng thách thức do phong trào khác tiến đến làm ngưng và làm hoá đá hình thức bộ lạc của đời sống của họ, và do sự bám chặt vào ‘các luật’ của họ với một sự kiên trì có thể nhận được sự chấp thuận của Plato. Có thể hầu như không có nghi ngờ rằng sự phát triển này, giống sự phát triển của các ý tưởng của Plato, được gây cảm hứng bởi một sự phản kháng mạnh đối với tín điều mới của xã hội mở; trong trường hợp này, của Đạo Cơ đốc.

Nhưng sự song song giữa tín điều của Thế hệ Vĩ đại, đặc biệt của Socrates, và tín điều của Đạo Cơ đốc ban đầu còn sâu hơn nữa. Ít có nghi ngờ rằng sức mạnh của những người Cơ đốc ban đầu nằm ở dũng khí đạo đức của họ. Nó nằm ở sự thực rằng họ từ chối chấp nhận yêu sách của Rome ‘rằng nó có quyền bắt các thần dân của nó hành động ngược lại lương tâm của họ’⁵⁷. Những người Cơ đốc tử vì đạo, những người từ chối các yêu sách của kẻ mạnh để đưa ra các chuẩn mực về quyền, đã chịu đau khổ vì cùng sự nghiệp mà vì nó Socrates đã chết.

Rõ ràng là những vấn đề này đã thay đổi đáng kể khi bản thân niềm tin Cơ đốc giáo trở nên hùng mạnh ở đế chế Roman. Câu hỏi nảy sinh liệu sự công nhận chính thức này của Nhà thờ Cơ đốc giáo (và tổ chức muện hơn của nó theo mô hình của Tân-Platonic-Chống-Nhà thờ⁵⁸ của Julian người bỏ đạo) có phải là một nước cờ chính trị tài tình từ phía chính quyền cai trị, nghĩ ra để phá vỡ ảnh hưởng đạo đức ghê gớm của một tôn giáo bình đẳng - một tôn giáo mà họ đã thử một cách vô vọng để chiến đấu với bằng vũ lực cũng như bằng lên án là vô thần và nghịch đạo, hay không. Nói cách khác, câu hỏi nảy sinh liệu (đặc biệt sau Julian) Rome đã không thấy cần thiết phải áp dụng lời khuyên của Pareto, ‘lợi dụng tình cảm, không phí sức lực trong các nỗ lực vô ích để phá huỷ chúng’, hay không. Câu hỏi này là khó để trả lời; nhưng nó chắc chắn không thể bị gạt bỏ bằng câu khăn (như Toynbee làm⁵⁹) đến ‘tri giác lịch sử’ của chúng ta ‘cái răn chúng ta chống lại việc quy cho’, thời kì của

Constantine và những người theo ông, ‘... các động cơ vô liêm sỉ lỗi thời’, tức là, các động cơ hoà hợp hơn với ‘thái độ Phương Tây hiện đại’ của riêng chúng ta ‘đối với cuộc sống’. Vì chúng ta đã thấy rằng các động cơ như vậy được bày tỏ một cách công khai và ‘trơ trẽn’, hay chính xác hơn, một cách không xấu hổ, ngay từ thế kỉ thứ năm trước công nguyên, bởi Cristias, lãnh tụ của Ba mươi Bạo chúa; và các tuyên bố tương tự có thể thấy thường xuyên trong lịch sử của triết học Hy Lạp⁶⁰. Dù điều này có thể nào đi nữa, khó có thể nghi ngờ là với sự khủng bố của Justinian đối với những người không theo đạo Cơ đốc, những người theo dị giáo, và các triết gia (năm 529 sau C.N.), thời kì đen tối bắt đầu. Nhà Thờ đi theo chủ nghĩa toàn trị Platonic-Aristotlian, một sự phát triển lên đến đỉnh điểm ở Toà dị giáo (Inquisition). Lí thuyết của Toà dị giáo, đặc biệt hơn, có thể được mô tả là hoàn toàn Platonic. Nó được trình bày trong ba cuốn cuối của *Laws*, nơi Plato cho thấy rằng là nghĩa vụ của các nhà cai trị chặn dắt để bảo vệ cừu của họ với mọi giá bằng duy trì tính cứng nhắc của các luật và đặc biệt của các tập quán và lí thuyết tôn giáo, cho dù họ có phải giết chó sói, người [sói] có thể phải thừa nhận là người lương thiện và đáng kính mà lương tâm bệnh hoạn của người ấy đáng tiếc không cho phép anh ta cúi đầu trước đe dọa của kẻ mạnh.

Một trong những phản ứng đặc trưng đối với căng thẳng của nền văn minh trong thời đại riêng của chúng ta là, chủ nghĩa độc đoán được cho là ‘Cơ đốc’ của Thời Trung cổ đã, trong các giới trí thức nhất định, trở thành một trong các một thời thượng mới nhất hiện nay⁶¹. Điều này, không nghi ngờ gì, là do không chỉ sự lí tưởng hoá của một quá khứ quá thực ‘hữu cơ’ và ‘hội nhập’ hơn, mà cũng do một một sự phẫn nộ có thể hiểu được chống lại thuyết bất khả tri hiện đại cái đã làm tăng sự căng thẳng này quá mức. Người ta tin Thượng đế cai trị thế giới. Lòng tin này hạn chế trách nhiệm của họ. Lòng tin mới rằng bản thân họ phải cai trị đã tạo ra cho nhiều người một gánh nặng trách nhiệm gần như không thể chịu đựng nổi. Tất cả điều này phải được thừa nhận. Nhưng tôi không nghi ngờ rằng Thời Trung cổ, ngay cả từ quan điểm của Đạo Cơ đốc, đã không được cai trị tốt hơn các nền dân chủ Phương Tây của chúng ta. Vì chúng ta có thể đọc trong các Sách Phúc Âm rằng người sáng lập ra Đạo Cơ đốc đã được một ‘tiên sĩ luật’ nào đó hỏi về tiêu chuẩn theo đó để phân biệt giữa một diễn giải đúng và sai về lời của Ngài. Ngài trả lời bằng kể một truyện ngụ ngôn về linh mục và người Levite, cả hai, trông thấy một người bị thương cực kì đau đớn, ‘đã lờ đi rẽ sang bên khác’, trong khi người dân Samaritan băng bó vết thương cho anh ta, và chăm lo các nhu cầu vật chất cho anh ta. Truyện ngụ ngôn này, tôi nghĩ, phải

được những người ‘Cơ đốc’ nhớ lại những người ao ước không chỉ cho một thời khi Nhà Thờ đã cầm quyền tự do và lương tâm, mà cả một thời trong đó, dưới con mắt và với thẩm quyền của Nhà Thờ, sự đàn áp không kể xiết đã dồn người dân đến tuyệt vọng. Như một bình luận cảm động về nỗi đau khổ của người dân trong những ngày đó và, đồng thời, về ‘giáo lí Cơ đốc’ của Trung cổ học lãng mạn đang rất thời thượng hiện nay giáo lí muốn gọi lại những ngày ấy, có thể trích dẫn ở đây một đoạn từ cuốn *Rats, Lice, and History*⁶² [*Chuột, Chấy rận, và Lịch sử*] của H. Zinsser, trong đó ông nói về các bệnh dịch của chúng cuồng nhảy [múa] trong Thời Trung cổ, được biết đến như ‘điệu nhảy của St. John’, ‘điệu nhảy của St. Vitus’, v.v. (Tôi không muốn viện dẫn Zinsser như một chuyên gia có thẩm quyền về Thời Trung cổ - không cần phải làm vậy vì các sự việc đang được nói đến hầu như không cần tranh cãi. Nhưng các bình luận của ông có văn phong hiểm có và lạ kì về người Samaritan thực tiễn- về một thầy thuốc lớn và nhân hậu). ‘Những cơn cấp tính lạ này, tuy không phải không được nghe thấy ở các thời kì trước, đã trở nên phổ biến trong và ngay sau cảnh cùng cực khủng khiếp của cái Chết Đen. Phần nhiều, chứng cuồng nhảy múa không bày tỏ đặc trưng nào mà chúng ta gắn với các bệnh dịch truyền nhiễm của hệ thống thần kinh. Có vẻ, đúng hơn, chúng giống như *chứng cuồng loạn đại chúng, do khủng bố và tuyệt vọng gây ra, trong các dân cư bị áp bức, bị đe chết đói, và bị khốn khổ đến mức hầu như ngày nay không thể tưởng tượng nổi*. Thêm vào sự cùng cực của chiến tranh liên miên, sự tan rã chính trị và xã hội, là tai hoạ của căn bệnh không tránh được, bí hiểm, và chí tử. Loài người đứng bơ vơ như thể bị mắc kẹt vào một thế giới khủng bố và hiểm nguy mà không có sự bảo vệ nào chống lại nó. Thần thánh và ma quỷ đã là các quan niệm sinh động đối với con người của những ngày đó những người co rúm lại dưới các tai hoạ mà họ tin là do các lực siêu nhiên áp đặt. Đối với những người suy sụp dưới sự căng thẳng đã chẳng có đường nào để trốn thoát trừ sự ẩn náu hướng nội của sự loạn trí mà, trong hoàn cảnh của thời đó, đi theo hướng của sự cuồng tín tôn giáo’. Sau đó Zinsser tiếp tục nêu ra vài sự tương tự giữa các sự kiện này và các phản ứng nhất định của thời đại chúng ta trong đó, ông nói, ‘các chứng cuồng loạn kinh tế và chính trị được thay thế cho các chứng cuồng loạn tôn giáo của các thời trước’; và sau điểm này, ông tổng kết mô tả đặc trưng của ông về người dân đã sống trong những ngày đó của chủ nghĩa độc đoán như ‘một dân cư bị khủng bố làm khiếp sợ và cùng cực, dân cư đã suy sụp dưới sự căng thẳng của gian khổ và nguy hiểm hầu như không thể tin nổi’. Cần phải hỏi thái độ nào là Cơ đốc hơn, thái độ ước ao quay lại ‘sự hài hoà và

thống nhất nguyên vẹn' của Thời Trung cổ, hay thái độ muốn dùng lí trí để giải phóng loài người khỏi bệnh dịch hạch và áp bức?

Nhưng chỉ ít một phần nào đó của Nhà Thờ độc đoán Thời Trung cổ đã thành công làm ô danh chủ nghĩa nhân đạo thực tiễn như vậy là 'trần tục', là đặc trưng của 'chủ nghĩa Epicurus', và của những người chỉ muốn 'nhồi đầy bụng họ như những con thú'. Các từ 'chủ nghĩa Epicurus', 'chủ nghĩa duy vật', và 'chủ nghĩa kinh nghiệm', tức là, triết học của Democritus, một trong những người vĩ đại nhất của Thế hệ Vĩ đại, bằng cách này đã trở thành từ đồng nghĩa của sự đồi bại, và Chủ nghĩa Duy tâm của Plato và Aristotle đã được tâng bốc như một loại Đạo Cơ đốc trước Jesus Christ. Quả thực, đây là nguồn của uy quyền bao la của Plato và Aristotle, ngay cả trong thời đại chúng ta, rằng triết lí của họ đã được chủ nghĩa độc đoán trung cổ chấp nhận. Nhưng không được quên rằng, bên ngoài phe toàn trị, danh tiếng của họ đã sống lâu hơn ảnh hưởng thực tiễn của họ đến đời sống của chúng ta. Và tuy tên của Democritus hiếm khi được nhớ đến, khoa học của ông cũng như đạo đức của ông vẫn sống mãi cùng chúng ta.

CHƯƠNG 12: HEGEL VÀ CHỦ NGHĨA BỘ LẠC MỚI

Triết học của Hegel, khi đó, là ... một sự nghiên cứu
cẩn thận về tư duy thâm thúy đến mức phần lớn nó là
không thể hiểu được ...

J. H. STIRLING.

I

Hegel, nguồn của mọi chủ nghĩa lịch sử đương đại, là một môn đồ trực tiếp của Heraclitus, Plato, và Aristotle. Hegel đã đạt được các thứ huyền diệu nhất. Một nhà logic bậc thầy, đã là chuyện trẻ con đối với các phương pháp biện chứng hùng mạnh của ông để lấy ra những con thỏ bằng xương bằng thịt từ các chiếc mũ lụa thuần túy siêu hình học. Như thế, bắt đầu từ *Timaeus* của Plato và thuyết số thần bí của nó, Hegel đã thành công ‘chứng minh’ bằng các phương pháp thuần túy triết học (114 năm sau *Principia* của Newton) rằng các hành tinh phải chuyển động theo các định luật Kepler. Thậm chí ông còn hoàn thành¹ việc suy luận ra vị trí thực tế của các hành tinh, vì thế chứng minh rằng không có hành tinh nào có thể nằm giữa sao Hoả và sao Mộc (đáng tiếc, đã tuổi khỏi sự chú ý của ông là một hành tinh như vậy đã được khám phá ra vài tháng trước đó). Tương tự, ông chứng minh rằng sự từ hoá sắt có nghĩa là làm tăng trọng lượng của nó, rằng các lí thuyết của Newton về quán tính và hấp dẫn *mâu thuẫn* với nhau (tất nhiên, ông không thể thấy trước là Einstein sẽ chứng tỏ *sự đồng nhất* của khối lượng quán tính và hấp dẫn), và nhiều thứ khác thuộc loại này. Rằng một phương pháp triết học hùng mạnh như vậy đã được coi là nghiêm túc chỉ có thể được giải thích một phần bằng sự lạc hậu của khoa học tự nhiên Đức trong những ngày đó. Mặc dù sự thật là, tôi nghĩ, đầu tiên nó không được coi là thật sự nghiêm túc bởi những người nghiêm túc (như Schopenhauer, hay J. F. Fries), không hề trong mọi trường hợp bởi các nhà khoa học những người, giống Democritus², ‘thích tìm ra một quy luật nhân quả duy nhất hơn là làm vua Ba Tư’. Danh tiếng của Hegel được tạo ra bởi những người thích một sự khai tâm nhanh vào các bí mật sâu hơn của thế giới này đối với những tính chất kĩ thuật tẻ nhạt của một khoa học mà, rốt cuộc, có thể chỉ làm thất vọng họ do sự thiếu năng lực của nó để tiết lộ mọi sự bí ẩn. Vì mau chóng họ thấy rằng chẳng gì có thể được áp dụng dễ như vậy đối với bất cứ vấn đề nào, và đồng thời với sự khó khăn gây ấn tượng đến vậy (tuy chỉ là bề ngoài), và với thành công nhanh và chắc chắn song nguy nga đến vậy, chẳng gì có thể được dùng rẽ đến thế thế và với ít huấn luyện khoa học và tri thức đến vậy, và chẳng gì có thể cho một đáng vẻ khoa

học ngoạn mục đến vậy, như *phép biện chứng* Hegelian, phương pháp bí ẩn thay thế cho ‘logic hình thức căn cỗi’. Thành công của Hegel là khởi đầu của ‘thời đại bất lương’ (như Schopenhauer³ mô tả giai đoạn của Chủ nghĩa Duy tâm Đức) và của ‘thời đại vô trách nhiệm’ (như K. Heiden mô tả đặc trưng của thời đại toàn trị chủ nghĩa hiện đại); đầu tiên của trí thức, và muộn hơn, như một trong các hệ quả của nó, của sự vô trách nhiệm đạo đức; của một thời đại mới bị kiểm soát bởi ma lực của các từ khoa trương, và bởi sức mạnh của biệt ngữ [tiếng lóng-jargon].

Để làm nản lòng bạn đọc trước, khỏi coi tiếng lóng nhà nghề khoa trương và ra vẻ bí ẩn của Hegel quá nghiêm túc, tôi sẽ trích vài chi tiết gây sững sốt mà ông đã khám phá ra về âm, và đặc biệt về các quan hệ giữa âm và nhiệt. Tôi đã hết sức cố gắng thử dịch câu lằng nhằng này từ *Philosophy of Nature*⁴ [*Triết học Tự nhiên*] của Hegel càng trung thành càng tốt; ông viết: ‘§302. Âm thanh là sự thay đổi về điều kiện đặc thù của sự tách biệt của các phần vật chất, và về sự phủ định của điều kiện này; - đơn thuần là một *sự trừu tượng* hay một *tính lí tưởng* lí tưởng, có thể nói như vậy, của đặc thù đó. Nhưng sự thay đổi này, vì vậy, bản thân nó là phủ định trực tiếp của sự tồn tại đặc thù vật chất; cái, vì thế, là *tính lí tưởng thật* của lực hấp dẫn và lực cố kết đặc thù, tức là - *nhiệt*. Sự làm nóng các vật thể phát ra âm, hết như của các vật thể bị đập hay bị cọ xát, là sự xuất hiện của nhiệt, bắt nguồn về nhận thức cùng với âm thanh’. Có vài người vẫn tin vào tính chân thật của Hegel, hay những người vẫn nghi ngờ liệu bí mật của ông có thể không là sự sâu sắc, sự đầy đủ của tư duy, hơn là sự trống tuếch. Tôi muốn họ hãy đọc kĩ câu cuối cùng – câu có thể hiểu được duy nhất- của trích dẫn này, vì trong câu này, Hegel để lộ mình. Vì rõ ràng nó không có nghĩa gì ngoài: ‘Sự làm nóng các vật thể phát ra âm .. là nhiệt ... cùng với âm thanh’. Câu hỏi nảy sinh liệu Hegel lừa gạt mình, bị biệt ngữ gây cảm hứng riêng của ông thôi miên, hay liệu ông sắp đặt để lừa gạt và làm mê mẩn những người khác. Tôi cảm thấy vừa lòng rằng đó là trường hợp sau, đặc biệt căn cứ vào cái Hegel viết ở một trong các lá thư của ông. Trong bức thư này, viết vài năm trước khi cuốn *Philosophy of Nature* của ông xuất bản, Hegel nhắc đến một cuốn *Philosophy of Nature* khác do Schelling bạn trước đây của ông viết: ‘Tôi đã có quá nhiều việc phải làm ... với toán học ... phép tính vi phân, hoá học’, Hegel khoe khoang trong bức thư này (nhưng đây chỉ là trò bịp), ‘để cho mình bị lừa bởi trò bịp bợm của Triết học Tự nhiên, bởi sự lên mặt triết gia này mà không có hiểu biết về sự thực .. và bởi sự luận bàn về *chỉ những điều tưởng tượng, thậm chí các điều tưởng tượng ngu dần, như các ý tưởng*’. Đây là một mô tả đặc trưng rất công bằng về phương

pháp của Schelling, tức là, về cách bịp bợm trơ tráo mà bản thân Hegel sao chép, hay đúng hơn làm trầm trọng thêm, ngay sau khi ông nhận ra rằng, nếu nó đến các độc giả thích hợp, nó có nghĩa là thành công.

Bất chấp tất cả điều này có vẻ không chắc là Hegel từng có thể trở thành nhân vật có ảnh hưởng nhất trong triết học Đức nếu không có quyền lực của nhà nước Phổ đứng sau ông. Tình cờ, ông trở thành nhà triết học chính thống đầu tiên của chủ nghĩa Phổ, được bổ nhiệm trong thời kì ‘khôi phục’ phong kiến sau các cuộc chiến tranh Napoleon. Muộn hơn, nhà nước cũng ủng hộ các học trò của ông (Đức đã, và vẫn chỉ có các Đại học do nhà nước kiểm soát), và đến lượt họ, họ lại ủng hộ lẫn nhau. Và mặc dù chủ nghĩa Hegel bị chính thức phản đối bởi hầu hết trong số họ, [song] các triết gia Hegel-hoá đã chi phối việc dạy triết học và vì thế một cách gián tiếp chi phối thậm chí các trường trung học của Đức suốt từ đó. (Về các trường Đại học nói tiếng Đức, các trường của Áo theo đạo Thiên chúa Roman vẫn khá nguyên không bị quấy rầy, như các hòn đảo trong một trận lụt). Sau khi trở thành một thành công to lớn như vậy ở lục địa, chủ nghĩa Hegel khó có thể không nhận được sự ủng hộ ở Anh từ những người, nghĩ rằng một phong trào hùng mạnh đến vậy rất cuộc hẳn phải có cái gì đó để chào mời, bắt đầu tìm kiếm cái Stirling gọi là *Bí mật của Hegel*. Họ bị lôi cuốn, tất nhiên, bởi chủ nghĩa duy tâm ‘cao cấp hơn’ của Hegel và bởi các đòi hỏi của ông đối với đạo đức ‘cao hơn’, và họ cũng hơi sợ bị dấn hợp xướng của các môn đồ làm nhục [coi] là trái đạo đức; vì ngay cả các nhà Hegelian khiêm tốn hơn [cũng] xác nhận⁵ về các học thuyết của họ rằng ‘chúng là những cái giành được những cái phải .. từng được chiếm lại đứng trước cuộc công kích từ các thế lực thường xuyên thù địch với các giá trị tinh thần và đạo đức’. Một vài người thực sự lỗi lạc (tôi nghĩ chủ yếu đến McTaggart) đã hết sức nỗ lực trong tư duy duy tâm chủ nghĩa mang tính xây dựng, ở mức trên Hegel nhiều; nhưng họ chẳng đi được xa hơn việc tạo ra các mục tiêu cho các nhà phê bình cũng xuất sắc ngang thế. Và ta có thể nói rằng ở ngoài Châu Âu lục địa, đặc biệt trong hai mươi năm gần đây, mối quan tâm của các triết gia đến Hegel đã dần dần biến mất.

Nhưng nếu là như thế, thì vì sao còn lo về Hegel nữa? Câu trả lời là ảnh hưởng của Hegel vẫn còn là một lực lượng hùng mạnh, bất chấp sự thực rằng các nhà khoa học chẳng bao giờ cho ông là nghiêm túc, và rằng (ngoài ‘các nhà tiến hoá chủ nghĩa’⁶) nhiều triết gia bắt đầu hết quan tâm đến ông. Ảnh hưởng của Hegel, và đặc biệt ảnh hưởng của tiếng lóng nhà nghề của ông, vẫn rất mạnh trong triết học đạo đức và xã hội và trong các khoa học xã hội và chính trị (với ngoại lệ duy nhất của kinh tế học). Đặc

biệt các triết gia về lịch sử, về chính trị học, về giáo dục vẫn ở mức độ lớn dưới sự thống trị của nó. Trong chính trị học, điều này được chứng tỏ một cách trầm trọng nhất bởi sự thực là cánh tả cực đoan Marxist, cũng như phái giữa bảo thủ, và phái hữu cực đoan phát xít, tất cả đều đặt cơ sở triết lí chính trị của họ dựa vào Hegel; cánh tả thay chiến tranh giữa các quốc gia xuất hiện trong sơ đồ lịch sử chủ nghĩa của Hegel bằng chiến tranh giai cấp, cánh hữu cực đoan thay nó bằng chiến tranh chủng tộc, nhưng cả hai đều theo ông một cách ít nhiều có ý thức. (Phái giữa bảo thủ thường thường ít có ý thức hơn về món nợ của nó đối với Hegel).

Làm sao có thể giải thích ảnh hưởng rộng lớn này? Ý định chính của tôi không phải là đi giải thích hiện tượng này mà là chiến đấu với nó. Song tôi có thể đưa ra vài gợi ý giải thích. Vì lí do nào đó, thậm chí ngày nay, các triết gia vẫn cứ giữ quanh họ cái gì đó mang không khí ma thuật. Triết học được coi như một loại thứ lạ thường và khó hiểu, giải quyết các điều bí ẩn mà tôn giáo xử lí, song không theo cách có thể ‘tiết lộ cho người ngây thơ’, hay cho dân thường; nó được coi là quá thâm thúy cho họ, và là tín ngưỡng và thần học của các bậc trí thức, của người có học và uyên thâm. Chủ nghĩa Hegel khớp với các quan điểm này một cách đáng khâm phục; nó chính xác là cái mà loại mê tín phổ biến này cho rằng triết học phải là. Nó biết tất cả về mọi thứ. Nó có câu trả lời sẵn cho mọi câu hỏi. Và quả thực, ai có thể chắc chắn rằng câu trả lời là không đúng?

Nhưng đây không phải là lí do chính cho thành công của Hegel. Ảnh hưởng của ông, và nhu cầu để chiến đấu với nó, có lẽ có thể được hiểu tốt hơn nếu ta xem xét ngắn gọn tình hình lịch sử nói chung.

Chủ nghĩa độc đoán trung cổ bắt đầu tan rã với Thời Phục Hưng. Song ở Lục địa, đối tác chính trị của nó, chủ nghĩa phong kiến trung cổ, đã không bị đe dọa nghiêm trọng trước Cách mạng Pháp. (Phong trào Cải cách [Reformation] đã chỉ củng cố nó). Cuộc chiến đấu vì xã hội mở lại bắt đầu chỉ với các tư tưởng của 1789; và mau chóng các chế độ quân chủ phong kiến cảm thấy tính nghiêm trọng của mối nguy hiểm này. Khi vào năm 1815 đảng phản động bắt đầu chiếm lại quyền lực của nó ở Phổ, nó thấy mình có nhu cầu khủng khiếp về một hệ tư tưởng. Hegel được bổ nhiệm để thoả mãn yêu cầu này, và ông đã làm vậy bằng làm sống lại các tư tưởng của các kẻ thù lớn đầu tiên của xã hội mở, Heraclitus, Plato, và Aristotle. Hệt như Cách mạng Pháp đã tái khám phá ra các tư tưởng bất diệt của Thế hệ Vĩ đại và của Đạo Cơ đốc, tự do, bình đẳng, bác ái [tình anh em] của tất cả mọi người, như thế Hegel tái khám phá các tư tưởng Platonic nằm đằng sau sự nổi loạn chống lại tự do và lí trí. Chủ nghĩa Hegel là sự phục hưng của chủ nghĩa bộ lạc. Tầm quan trọng lịch sử của

Hegel có thể thấy ở sự thực là ông đại diện cho ‘mất xích thiếu’, có thể nói như vậy, giữa Plato và dạng hiện đại của chủ nghĩa toàn trị. Hầu hết các nhà toàn trị hiện đại hoàn toàn không biết là các tư tưởng của họ có thể truy nguyên đến Plato. Song nhiều người biết món nợ của họ với Hegel, và tất cả họ đều lớn lên trong bầu không khí ngột ngạt của chủ nghĩa Hegel. Họ đã được dạy để tôn thờ nhà nước, lịch sử, và dân tộc. (Cách nhìn của tôi về Hegel giả định trước, tất nhiên, rằng ông đã diễn giải giáo huấn của Plato theo cùng cách như tôi làm ở đây, nói cách khác, như là chủ nghĩa toàn trị, dùng nhãn hiện đại này; và quả thực, có thể chúng tôi⁷, từ phê phán của ông đối với Plato trong *Philosophy of Law* của ông, rằng diễn giải của Hegel hợp với diễn giải của chúng ta).

Để cho độc giả một cái nhìn lướt qua ngay về sự tôn thờ Plato-hoá của nhà nước, tôi sẽ trích vài đoạn, ngay cả trước khi bắt đầu phân tích triết học lịch sử chủ nghĩa của ông. Các đoạn này cho thấy chủ nghĩa tập thể triệt để của Hegel phụ thuộc vào Plato cũng nhiều như phụ thuộc vào Frederick William III, vua nước Phổ ở giai đoạn nguy kịch trong và sau Cách mạng Pháp. Học thuyết của họ cho rằng nhà nước là tất cả, và cá nhân chẳng là gì cả; vì nó có được mọi thứ nhờ nhà nước, sự tồn tại vật lí cũng như tinh thần của nó. Đây là thông điệp của Plato, của chủ nghĩa Phổ của Frederick William, và của Hegel. ‘Cái Phổ quát được thấy ở Nhà nước’, Hegel viết⁸, ‘Nhà nước là Ý niệm Thần thánh trên trái đất ... Vì thế ta phải tôn thờ Nhà nước như sự hiện hình của Thần thánh trên trái đất, và xét rằng, nếu khó để lĩnh hội Tự nhiên, còn khó hơn vô vàn để lĩnh hội Bản chất của Nhà nước ... Nhà nước là cuộc diễu hành của Thượng đế khắp thế giới. .. Nhà nước là thật; và .. thực tại thật là tất yếu. Cái là thực là tất yếu bất diệt. .. Nhà nước .. tồn tại vì mục đích riêng của nó. .. Nhà nước là sự tồn tại thực tế, là cuộc sống đạo đức được thực hiện’. Sự chọn lọc các lời nói này có thể đủ để cho thấy chủ nghĩa Plato của Hegel và sự khẳng khẳng của ông đến uy quyền đạo đức tuyệt đối của nhà nước, cái bác bỏ mọi đạo đức cá nhân, mọi lương tâm. Nó, tất nhiên, là chủ nghĩa Plato khoa trương và cuồng loạn, song điều này chỉ làm hiển nhiên hơn sự thực là nó kết nối chủ nghĩa Plato với chủ nghĩa toàn trị hiện đại.

Ta có thể hỏi liệu bằng các sự phục vụ này và bằng ảnh hưởng của ông đến lịch sử, Hegel đã không chứng tỏ sự thiên tài của ông hay không. Tôi không nghĩ câu hỏi này là rất quan trọng, vì nó chỉ là một phần của chủ nghĩa lãng mạn của chúng ta mà ta nghĩ quá nhiều dưới dạng ‘thiên tài’; ngoài điều đó ra, tôi không nghĩ là thành công chứng minh bất cứ thứ gì, hoặc lịch sử là quan toà của chúng ta⁹; các giáo lí này đúng hơn là

một phần của chủ nghĩa Hegel. Nhưng ở chừng mực liên quan đến Hegel, tôi thậm chí không nghĩ rằng ông là người có tài. Ông là một tác giả khó hiểu thấu, khó lĩnh hội. Vì ngay cả người biện bạch hăng hái nhất của ông phải thú nhận¹⁰, phong cách của ông ‘không hề nghi ngờ gì là đầy tai tiếng’. Và trong chừng mực liên quan đến nội dung của văn ông, ông là tối cao chỉ ở sự nổi bật thiếu độc đáo của ông. Chẳng có gì trong văn của Hegel mà trước ông đã không được nói hay hơn. Chẳng có gì trong phương pháp biện bạch của ông mà không được vay mượn từ các bậc tiền bối biện bạch của ông¹¹. Nhưng ông đã hiển dương các tư tưởng và các phương pháp vay mượn này với một mục đích duy nhất, tuy không có dấu vết nào của tài hoa, cho một mục tiêu: để chiến đấu chống lại xã hội mở, và như thế để phụng sự cho người chủ của ông, Frederick William của nước Phổ. Sự lẫn lộn và sự làm mất phẩm cách lí trí của ông một phần là thiết yếu với tư cách là một phương tiện cho mục đích này, một phần là một biểu lộ tình cờ hơn song rất tự nhiên về trạng thái tâm trí của ông. Và toàn bộ câu chuyện của Hegel quả thực có thể không đáng kể lại, giả như không vì các hậu quả xúi quẩy hơn của nó, cái chứng tỏ một anh hề có thể là một ‘kẻ kiến tạo lịch sử’ dễ dàng đến thế nào. Bi kịch về sự nổi lên của ‘Chủ nghĩa duy tâm Đức’, bất chấp các tội ác ghê tởm mà nó dẫn đến, giống với một nhạc kịch hài hước nhiều hơn bất cứ thứ gì khác; và những sự khởi đầu này có thể giúp giải thích vì sao lại khó đến vậy để quyết định về các nhân vật chính hiện đại liệu họ có trốn thoát khỏi sân khấu của các vở Nhạc kịch Teutonic* Lớn của Wagner hoặc khỏi các hài kịch của Offenbach hay không.

Khẳng định của tôi, rằng triết học Hegel được gây cảm hứng bởi các động cơ không nói ra, cụ thể là, bởi mối quan tâm của ông về khôi phục chính phủ Phổ của Fredrick William III, và vì thế nó không được cho là nghiêm túc, là không mới. Câu chuyện được tất cả những người biết tình hình chính trị hiểu rõ, và nó được kể một cách tự do bởi vài người đủ độc lập để làm vậy. Nhân chứng tốt nhất là Schopenhauer, bản thân ông là một nhà duy tâm chủ nghĩa Platonian và một người bảo thủ nếu không là phản động¹², song là một người chính trực cao độ người yêu mến công lí hơn bất cứ thứ gì khác. Không thể có nghi ngờ gì rằng ông là một người am hiểu thành thạo về các vấn đề triết học có thể kiếm được ở thời ấy. Schopenhauer, người đã có hân hạnh biết đích thân Hegel và đã gợi ý¹³ dùng các từ của Shakespeare, ‘thứ như vậy như miệng lưỡi kẻ điên và không phải trí óc’, làm từ đề của triết học Hegel, vẽ ra bức tranh tuyệt

* đặc trưng của người Teuton, của phong cách Đức (Hà Lan, Bắc Âu).

vời sau về người thầy: ‘Hegel, được quyền lực sắp đặt từ trên xuống, với tư cách là Triết gia Lớn được chứng nhận, là một kẻ đầu-dệt, vô vị, đáng tởm, lang băm dốt đặc, người đặt đỉnh cao nhất về sự trơ tráo trong viết câu thả và đưa ra lời nói vô nghĩa làm ra về bí ẩn điên dại nhất. Lời vô nghĩa này được các môn đồ vụ lợi tuyên bố om sòm như sự uyên thâm bất tử và sẵn sàng được chấp nhận là như thế bởi tất cả những người khờ dại, những người như thế tham gia vào một hợp xưởng hoàn hảo cảm phục như chưa từng được nghe đến bao giờ. Phạm vi bao quát của ảnh hưởng tinh thần mà Hegel được những kẻ nắm quyền cung cấp đã cho phép ông thực hiện việc làm đồi bại trí óc của toàn bộ một thế hệ’. Và ở chỗ khác, Schopenhauer mô tả trò chơi chính trị của chủ nghĩa Hegel như sau: ‘Triết học, lại lần nữa được Kant mang lại tiếng tăm, .. đã mau chóng trở thành công cụ của các lợi ích; của các lợi ích nhà nước từ bên trên, của các lợi ích cá nhân từ bên dưới ... Động lực của phong trào này, trái tất cả đáng điệu trang nghiêm và các khẳng định này, là không lí tưởng; chúng quả thực là các mục tiêu rất thực tế, cụ thể là, cá nhân, chính thức, tăng lữ, chính trị, nói ngắn gọn là các lợi ích vật chất. .. Các quyền lợi của đảng kích động mãnh liệt ngòi bút của rất nhiều người thanh khiết ham mê minh triết... Công lí chắc chắn là thứ cuối cùng họ nghĩ đến... Triết học bị lạm dụng, từ phía nhà nước như một công cụ, từ phía khác như một phương tiện kiếm lời... Ai có thể thực sự tin là chân lí cũng sẽ vì thế ra ánh sáng, chỉ như một sản phẩm phụ? .. *Các chính phủ biến triết học thành phương tiện phục vụ các lợi ích nhà nước của chúng, và các học giả biến nó thành một cách kiếm sống ...*’ Cách nhìn của Schopenhauer về địa vị của Hegel với tư cách là một nhân viên ăn lương của chính phủ Phổ được, chỉ nhắc đến một thí dụ, làm vững thêm bởi Schwegler, một học trò¹⁴ ngưỡng mộ của Hegel. Schwegler nói về Hegel: ‘Sự trợn vện của danh tiếng và hoạt động của ông, tuy vậy, được tính một cách đúng đắn chỉ từ việc gọi ông về Berlin năm 1818. Ở đây đã nổi lên quanh ông một trường phái đông, rộng khắp và .. cực kì tích cực; cả ở đây nữa, từ các mối quan hệ của ông với bộ máy quan liêu Phổ, ông đã kiếm được ảnh hưởng chính trị cho bản thân ông cũng như sự công nhận hệ thống của ông như triết học chính thống; và không luôn có lợi cho quyền tự do nội tại của triết học của ông, hay của giá trị đạo đức của nó’. Nhà biên tập của Schwegler, J. H. Stirling¹⁵, tông đồ Anh đầu tiên của chủ nghĩa Hegel, tất nhiên bảo vệ Hegel chống lại Schwegler bằng cảnh báo các bạn đọc của ông đừng hiểu quá theo nghĩa đen ‘lời ám chỉ nhỏ của Schwegler chống lại ... triết học của Hegel như là triết học-nhà nước’. Song vài trang sau, Stirling hoàn toàn vô ý công nhận trình bày

của Schwegler về các sự thực cũng như cách nhìn rằng bản thân Hegel đã biết rõ chức năng đảng-chính trị và biện bạch của triết học của ông. (Bằng chứng do Stirling trích dẫn¹⁶ cho thấy Hegel tự biểu lộ mình khá trơ tráo về chức năng của triết học của ông). Và muộn hơn một chút Stirling vô tình tiết lộ ‘bí mật của Hegel’ khi ông chuyển sang các tiết lộ đầy thi vị cũng như tiên tri sau¹⁷, ám chỉ đến tấn công chớp nhoáng của nước Phổ lên nước Áo năm 1866, một năm trước ông viết: ‘Quả thực chẳng phải nhờ Hegel, và đặc biệt triết học của ông về sắc tộc và chính trị, mà nước Phổ có đời sống và tổ chức hùng mạnh mà nó đang phát triển nhanh chóng ngày nay? Quả thực chẳng phải Hegel kiên định là trung tâm của tổ chức đó, lời khuyên trở nên chín chắn trong một bộ óc vô hình, đánh nhanh như chớp với bàn tay được quần chúng hỗ trợ? Song liên quan đến giá trị của tổ chức này, nó sẽ có thể dễ cảm nhận hơn đối với nhiều người, tôi phải nói rằng, trong khi ở nước Anh lập hiến, những người nắm giữ [cổ phiếu] Ưu đãi và Trái khoán bị sự đòi hỏi thương mại thịnh hành làm phá sản, thì các chủ bình thường sở hữu Cổ phiếu Đường sắt Phổ có thể trông chờ một [suất lợi tức] trung bình chắc chắn 8,33 phần trăm. Điều này, rốt cuộc chắc chắn nói lên cái gì đó cho Hegel!’

‘Các phác hoạ cơ bản về Hegel bây giờ phải, tôi nghĩ, là rõ rệt cho mỗi độc giả. Tôi nhận được nhiều từ Hegel ..’ Stirling tiếp tục bài ca tụng của mình. Tôi cũng hi vọng là các nét phác hoạ về Hegel bây giờ là rõ rệt, và tôi tin cái Stirling thu được là thoát được khỏi mối đe dọa của sự đòi hỏi thương mại thịnh hành ở một nước Anh phi-Hegelian và lập hiến.

(Trong ngữ cảnh này ai có thể cưỡng lại việc nhắc đến sự thực là các triết gia Marxist, luôn cố ý chỉ ra lí thuyết của một đối thủ bị ảnh hưởng ra sao bởi lợi ích giai cấp của ông ta, lại thường xuyên không áp dụng phương pháp này với Hegel? Thay cho vạch mặt ông như kẻ biện bạch cho chính thể chuyên chế Phổ, họ tiếc¹⁸ là công trình của nhà sáng tạo ra phép biện chứng, và đặc biệt công trình của ông về logic, không được đọc rộng rãi hơn ở Anh - ngược với Nga, nơi giá trị của triết học Hegel nói chung, và đặc biệt của logic của ông, được chính thức công nhận).

Quay lại vấn đề các động cơ chính trị của Hegel, tôi nghĩ, ta có nhiều lí do hơn là đủ để nghi rằng triết học của ông bị ảnh hưởng bởi các lợi ích của chính phủ Phổ, người chủ của ông. Song dưới chính thể chuyên chế của Frederick William III, một ảnh hưởng như vậy bao hàm nhiều hơn cái Schopenhauer hay Schwegler có thể biết; vì chỉ vào thập niên vừa qua ta mới có các tư liệu được công bố chứng tỏ sự rõ ràng và nhất quán mà vị vua này nhất định đòi sự lệ thuộc hoàn toàn của mọi việc học tập đối với lợi ích nhà nước. ‘Các khoa học trừu tượng’, ta đọc trong chương trình

giáo dục của ông¹⁹, ‘đụng chạm chỉ đến giới hàn lâm, và chỉ phụng sự cho khai sáng nhóm này, tất nhiên là không có giá trị cho sự thịnh vượng của nhà nước; sẽ là ngu đi hạn chế chúng hoàn toàn, song là lành mạnh để giữ chúng trong các giới hạn thích hợp’. Việc triệu Hegel về Berlin năm 1818 xảy ra trong cao trào phản động, trong giai đoạn bắt đầu với sự thanh lọc chính phủ của ông khỏi những người cải cách và những người theo chủ nghĩa tự do dân tộc những người đã cống hiến nhiều đến vậy cho thành công của ông trong ‘Chiến tranh Giải phóng’. Xem xét sự thực này, ta có thể hỏi liệu việc bổ nhiệm Hegel không phải là một nước đi để ‘giữ triết học trong các giới hạn thích hợp’, để cho phép nó lành mạnh và phụng sự ‘sự thịnh vượng của Nhà nước’, tức là, của Frederick William và sự cai trị tuyệt đối của ông. Cùng câu hỏi được gợi ý cho chúng ta khi đọc cái mà một người hâm mộ lớn nói²⁰ về Hegel: ‘Và ông ở lại Berlin cho đến khi chết năm 1831, nhà độc tài được thừa nhận của một trong các trường phái triết học hùng mạnh nhất về lịch sử tư tưởng’. (Tôi nghĩ ta phải thay ‘tư tưởng’ bằng ‘thiếu tư tưởng’, bởi vì tôi không thể hiểu ra cái một nhà độc tài có lẽ có thể làm với lịch sử tư tưởng, cho dù ông là một độc tài triết học. Song mặt khác, đoạn tiết lộ này là quá đúng. Thí dụ, các nỗ lực được phối hợp của trường phái hùng mạnh của ông đã thành công, bằng sự thông đồng im đi, trong che dấu chính sự thực về sự tồn tại của Schopenhauer khỏi thế giới suốt bốn mươi năm). Ta thấy là quả thực Hegel có thể đã có quyền lực để ‘giữ triết học trong các giới hạn thích hợp’, cho nên câu hỏi của chúng ta có thể là hoàn toàn đúng vào vấn đề.

Trong phần tiếp, tôi sẽ thử chứng tỏ rằng toàn bộ triết học của Hegel có thể được diễn giải như một câu trả lời dứt khoát cho câu hỏi này; tất nhiên là một câu trả lời khẳng định. Và tôi sẽ thử chứng tỏ bao nhiêu ánh sáng được rọi lên chủ nghĩa Hegel nếu ta diễn giải nó theo cách này, tức là, như một sự biện bạch cho chủ nghĩa Phổ. Phân tích của tôi sẽ được chia ra ba phần, được đề cập trong các mục II, III, và IV của chương này. Mục II đề cập chủ nghĩa lịch sử và chủ nghĩa thực chứng đạo đức của Hegel, cùng với nền tảng lý thuyết khá khó hiểu của các học thuyết này, phương pháp biện chứng và cái gọi là triết học về sự đồng nhất của ông. Mục III đề cập sự nổi lên của chủ nghĩa dân tộc. Trong mục IV, sẽ nói vài lời về quan hệ của Hegel với Burke. Và mục V đề cập sự phụ thuộc của chủ nghĩa toàn trị hiện đại vào các học thuyết của Hegel.

II

Tôi bắt đầu phân tích của mình về triết học của Hegel với một so sánh chung giữa chủ nghĩa lịch sử của Hegel với của Plato.

Plato tin rằng các Ý niệm hay bản chất tồn tại *trước* các sự vật trong dòng chảy, và rằng xu hướng của mọi diễn tiến có thể được giải thích như một chuyển động rời xa khỏi sự hoàn hảo của các Ý niệm, và vì thế như một sự sa sút, như một chuyển động đến suy tàn. Lịch sử của các nhà nước, đặc biệt, là lịch sử về sự thoái hoá; và cuối cùng sự thoái hoá này là do sự thoái hoá chủng tộc của giai cấp thống trị. (Ở đây ta phải nhớ mối quan hệ mật thiết giữa các khái niệm Platonian về ‘chủng tộc’, ‘linh hồn’, ‘bản tính’, và ‘bản chất’²¹). Hegel cùng Aristotle tin rằng, các Ý niệm hay bản chất nằm *trong* các sự vật luôn thay đổi [trong dòng chảy]; hay chính xác hơn (ở mức ta có thể xét một Hegel với sự chính xác), Hegel dạy rằng chúng là đồng nhất với các sự vật luôn thay đổi: ‘Mọi sự vật có thật là một Ý niệm’, ông nói²². Nhưng điều này không có nghĩa là hồ sơ do Plato mở ra giữa bản chất của một sự vật và diện mạo có thể cảm nhận được của nó được đóng lại; vì Hegel viết: ‘Bất cứ sự nhắc đến nào về Bản chất ngụ ý nói rằng chúng ta phân biệt nó với Tồn tại’ (của sự vật); ‘.. về cái sau, khi so với Bản chất, đúng hơn chúng ta để ý chỉ như diện mạo hay vẻ bề ngoài ... Mọi sự vật có một Bản chất, chúng ta đã nói; tức là, các sự vật không phải là cái chúng trực tiếp cho thấy chúng là’. Cũng giống như Plato và Aristotle, Hegel hình dung các bản chất, ít nhất của các sinh vật (và vì thế của cả các nhà nước nữa), như linh hồn, hay ‘Tinh thần’.

Nhưng không giống Plato, Hegel không dạy rằng xu hướng phát triển của thế giới luôn thay đổi là một sự sa sút, ra xa khỏi Ý niệm, tới suy tàn. Giống Speusippus và Aristotle, Hegel dạy rằng xu hướng chung đúng hơn là tới Ý niệm; nó là tiến bộ. Mặc dù ông nói²³, cùng với Plato, rằng ‘sự vật có thể bị diệt vong có cơ sở của nó ở Bản chất, và có nguồn gốc từ đó’, Hegel khẳng khái, đối lập với Plato, rằng ngay cả bản chất cũng phát triển. Trong thế giới của Hegel, như của Heraclitus, *mọi sự vật* đều luôn thay đổi; và bản chất, ban đầu do Plato đưa ra nhằm nhận được cái gì đó ổn định, không được miễn trừ. Nhưng sự luôn thay đổi này không phải là sự suy tàn. Chủ nghĩa lịch sử của Hegel là lạc quan. Các bản chất và Tinh thần, giống linh hồn của Plato, là tự-chuyển động, hay, dùng từ thời thượng hơn, là ‘nổi lên’ và ‘tự-tạo ra’. Và chúng đẩy bản thân chúng theo chiều của một ‘mục đích cuối cùng’ Aristotlian, hay, như Hegel diễn đạt²⁴ tới một ‘bản thân mục đích cuối cùng tự-thực hiện và tự-được thực hiện’. Mục đích cuối cùng này hay sự chấm dứt phát triển của các bản chất là cái Hegel gọi là ‘Ý niệm Tuyệt đối’ hay ‘Ý niệm’. (Ý niệm này, Hegel bảo chúng ta, là khá phức tạp: nó, đồng thời là, cái Đẹp; sự Nhận thức và Hoạt động Thực tiễn; sự Lãnh hội; cái Tốt Cao nhất; và Vũ trụ

Trầm tư một cách khoa học. Nhưng chúng ta không cần lo về những khó khăn nhỏ như các thứ này). Chúng ta có thể nói rằng thế giới luôn thay đổi của Hegel là một trạng thái ‘nổi lên’ hay ‘sự tiến hoá sáng tạo’²⁵; mỗi giai đoạn của nó thay thế tất cả các giai đoạn trước, tiến gần hơn và gần hơn tới sự hoàn hảo. Quy luật phát triển chung như vậy là một quy luật về tiến bộ; nhưng, như ta sẽ thấy, không đơn giản và dễ hiểu, mà là về một sự tiến bộ ‘biện chứng’.

Như các trích dẫn trước đã cho thấy, Hegel tập thể chủ nghĩa, giống Plato, hình dung nhà nước như một sinh vật; và theo Rousseau người đã cho nó một ‘ý chí’ tập thể ‘chung’, Hegel cho nó một bản chất có ý thức và tư duy, ‘lí trí’ hay ‘Tinh thần’ của nó. Tinh thần này, mà ‘mọi bản chất’ của nó ‘là hoạt động’ (cái cho thấy sự phụ thuộc vào Rousseau), đồng thời là *Tinh thần tập thể của Dân tộc* cái tạo thành nhà nước.

Đối với một nhà bản chất luận, tri thức hay sự hiểu biết về nhà nước phải rõ ràng có nghĩa là tri thức về bản chất hay Tinh thần của nó. Và như chúng ta đã thấy²⁶ ở chương trước, ta có thể biết bản chất và ‘các tiềm năng’ của nó chỉ từ lịch sử ‘thực sự’ của nó. Như thế chúng ta đến lập trường cơ bản của phương pháp lịch sử chủ nghĩa, rằng con đường nhận tri thức về các thể chế xã hội như về nhà nước là đi nghiên cứu lịch sử của nó, hay lịch sử của ‘Tinh thần’ của nó. Và cũng suy ra hai hệ quả lịch sử chủ nghĩa khác được trình bày ở chương trước. Tinh thần dân tộc xác định vận mệnh lịch sử ẩn giấu của nó; và mọi dân tộc muốn ‘nổi lên tồn tại’ phải khẳng định tính cách cá nhân hay linh hồn của nó bằng bước lên ‘Sân khấu Lịch sử’, tức là, bằng đánh các dân tộc khác; mục tiêu của cuộc đấu tranh là thống trị thế giới. Ta có thể thấy từ điều này rằng Hegel, giống Heraclitus, tin rằng chiến tranh là cha và vua của mọi sự vật. Và giống Heraclitus, ông tin rằng chiến tranh là chính đáng: ‘Lịch sử Thế giới là Toà án Thế giới’, Hegel viết. Và giống Heraclitus, Hegel khái quát hoá học thuyết này bằng mở rộng nó ra thế giới tự nhiên, diễn giải các sự tương phản và đối lập của các sự vật, sự phân cực của các đối lập, v. v., như một loại chiến tranh, và như động lực của diễn tiến tự nhiên. Và giống Heraclitus, Hegel tin vào sự thống nhất hay đồng nhất của các đối lập; thực vậy, sự thống nhất của các đối lập đóng một vai trò quan trọng trong tiến hoá, trong quá trình ‘biện chứng’, đến mức chúng ta có thể mô tả hai ý tưởng Heraclitean này, chiến tranh của các đối lập, và sự thống nhất hay đồng nhất của chúng, như các tư tưởng chính của *phép biện chứng* của Hegel.

Cho đến đây, triết học này xuất hiện như một chủ nghĩa lịch sử khá đúng đắn và chân thật, mặc dù là một chủ nghĩa có lẽ không mấy độc

đảo²⁷; và có vẻ chẳng có lí do gì để mô tả nó, với Schopenhauer, như trò bịp. Nhưng về bề ngoài này bắt đầu thay đổi nếu chúng ta quay sang phân tích phép biện chứng của Hegel. Vì ông đề nghị phương pháp này nhắm vào Kant, người, trong tấn công của mình lên siêu hình học (sự mãnh liệt của các tấn công này có thể được đánh giá từ đề từ (motto) cho ‘Dẫn nhập’ của tôi), đã thử chứng tỏ rằng tất cả các suy đoán thuộc loại này là không thể đứng vững được. Hegel chẳng bao giờ toan bác bỏ Kant. Ông bẻ cong và xuyên tạc cách nhìn của Kant thành cái đối lập với nó. Đây là cách ‘phép biện chứng’ của Kant, sự tấn công lên siêu hình học, biến thành ‘phép biện chứng’ Hegelian, công cụ chính của siêu hình học.

Kant, trong *Phê phán Lí tính Thuần túy* của ông, khẳng định dưới ảnh hưởng của Hume rằng sự suy đoán hay lí tính thuần túy, mỗi khi nó đánh bạo vào một lĩnh vực trong đó nó có lẽ không thể được kiểm tra bằng kinh nghiệm, nhất thiết bị dấn vào các trái ngược hay ‘mâu thuẫn-antinomy’ và tạo ra cái ông mô tả một cách rõ ràng như ‘những tưởng tượng đơn thuần’; ‘vô nghĩa’; ‘ảo tưởng’; ‘một chủ nghĩa giáo điều cỗi’; và ‘một đòi hỏi nông cạn đối với tri thức về mọi thứ’²⁸. Ông thử chứng tỏ rằng mọi khẳng định siêu hình học hay *luận đề*, về thí dụ khởi đầu của thế giới trong thời gian, hoặc sự tồn tại của Thượng đế, có thể được tương phản một phản-khẳng định hay *phản đề*; và cả hai, ông cho rằng, có thể được tiến hành từ cùng các giả thiết, và có thể được chứng minh với một mức độ ‘hiển nhiên’ ngang nhau. Nói cách khác, khi bỏ lĩnh vực kinh nghiệm, sự suy đoán của chúng ta không thể có địa vị khoa học nào, vì với mọi lí lẽ phải có một phản-lí lẽ hợp lệ ngang thế. Ý định của Kant nhằm ngăn chặn một lần và mãi mãi ‘sự màu mỡ đáng ghét’ của những người viết câu thả về siêu hình học. Nhưng đáng tiếc, kết quả lại rất khác. Cái Kant ngăn chặn đã chỉ là các nỗ lực của những người viết câu thả để dùng lí lẽ duy lí; họ chỉ từ bỏ cố gắng đi dạy, nhưng không bỏ mưu toan làm mê hoặc công chúng (như Schopenhauer diễn đạt²⁹). Vì diễn tiến này, bản thân Kant rõ ràng chịu một phần đáng kể của lời khiển trách; vì phong cách tối nghĩa của tác phẩm của ông (được ông viết rất vội vã, tuy chỉ sau các năm dài suy ngẫm) đã đóng góp đáng kể để hạ thấp hơn nữa tiêu chuẩn thấp về sự sáng sủa trong văn phong lí thuyết Đức³⁰.

Không ai trong những người viết siêu hình học câu thả sau Kant có bất cứ cố gắng nào để bẻ lại ông³¹; và Hegel, đặc biệt, thậm chí đã có sự tráo đổi đối xử kẻ cả với Kant vì ‘làm sống lại tên của Phép biện chứng, mà ông đã khôi phục cho địa vị danh dự của chúng’. Ông dạy rằng Kant

đã hoàn toàn đúng khi chỉ ra các mâu thuẫn, nhưng ông đã sai khi lo lắng về chúng. Nó chính nằm ở bản tính của lí tính rằng nó phải mâu thuẫn với chính nó, Hegel khẳng định; và nó không phải là một điểm yếu của các năng lực con người, mà chính là bản chất của mọi tính duy lí rằng nó phải hoạt động với các trái ngược và mâu thuẫn; vì đây chính là cách trong đó *lí tính phát triển*. Hegel khẳng định rằng Kant đã phân tích lí tính cứ như nó là cái gì đó tĩnh; rằng ông quyền là nhân loại phát triển, và với nó, di sản xã hội của chúng ta. Nhưng cái chúng ta vui lòng gọi là lí tính riêng của chúng ta không là gì ngoài sản phẩm của di sản xã hội này, của sự phát triển lịch sử của nhóm xã hội mà trong đó chúng ta sống, dân tộc. Sự phát triển này tiến hành *một cách biện chứng*, tức là, theo một nhịp điệu ba-nhịp. Đầu tiên một *luận [chính] đề* được đề nghị; nhưng nó sẽ tạo ra phê phán, nó sẽ bị phủ nhận bởi các đối thủ những người khẳng định cái đối lập của nó, một *phản đề*; và trong sự xung đột của các quan điểm này, đạt được một *sự tổng hợp*, tức là một loại thống nhất của các đối lập, một sự thoả hiệp hay một sự hoà giải ở một mức cao hơn. Sự tổng hợp hấp thu, có thể nói như vậy, hai lập trường đối lập ban đầu, bằng thay thế chúng; nó biến đổi chúng thành các thành phần của bản thân nó, bằng cách ấy phủ định, nâng cao, và duy trì chúng. Và một khi sự tổng hợp hoàn thành, toàn bộ quá trình có thể tự lặp lại ở mức cao hơn mức nó vừa đạt được. Đây, ngắn gọn, là nhịp điệu ba-nhịp của sự tiến bộ mà Hegel gọi là ‘bộ ba biện chứng’.

Tôi hoàn toàn sẵn sàng để thừa nhận rằng đây không phải là một mô tả tồi về cách theo đó một thảo luận phê phán, và vì vậy cả tư duy khoa học nữa, đôi khi có thể tiến triển. Vì tất cả sự phê phán cốt ở chỉ ra các mâu thuẫn hay sự không nhất quán nào đó, và sự tiến bộ khoa học chủ yếu cốt ở sự loại bỏ các mâu thuẫn bất cứ khi nào chúng ta tìm thấy chúng. Điều này, tuy vậy, có nghĩa là khoa học tiến lên trên giả thiết rằng *các mâu thuẫn là không thể cho phép và có thể tránh được*, cho nên sự khám phá ra một mâu thuẫn buộc nhà khoa học đưa ra mọi nỗ lực để loại bỏ nó; và quả thực, một khi một mâu thuẫn được thừa nhận, toàn bộ khoa học sụp đổ³². Nhưng Hegel rút ra một bài học rất khác từ bộ ba biện chứng của ông. Vì các mâu thuẫn là phương tiện theo đó khoa học tiến lên, ông kết luận rằng các mâu thuẫn không những là chấp nhận được và không thể tránh khỏi mà cũng rất đáng mong mỏi. Đây là học thuyết Hegelian cái phải phá huỷ mọi lí lẽ và mọi sự tiến bộ. Vì nếu các mâu thuẫn là không thể tránh khỏi và đáng mong muốn, không có nhu cầu nào để loại bỏ chúng, và như thế mọi sự tiến bộ phải chấm dứt.

Nhưng học thuyết này chỉ là một trong các giáo lí chủ yếu của chủ nghĩa Hegel. Ý định của Hegel là để hoạt động một cách tự do với mọi mâu thuẫn. ‘Mọi sự vật đều mâu thuẫn trong bản thân chúng’, ông khẳng³², nhằm bảo vệ một lập trường có nghĩa là sự kết thúc không chỉ của mọi khoa học, mà của mọi lí lẽ duy lí. Và lí do vì sao ông muốn thừa nhận các mâu thuẫn là ông muốn ngăn chặn lí lẽ duy lí, và với nó sự tiến bộ khoa học và trí tuệ. Bằng làm cho lí lẽ và sự phê phán là bất khả, ông có ý định làm cho triết học riêng của ông có thể chống lại được mọi phê phán, sao cho nó có thể xác lập mình như một *chủ nghĩa giáo điều được củng cố*, an toàn khỏi mọi tấn công, và là đỉnh cao nhất không thể vượt qua của mọi sự phát triển triết học. (Ở đây chúng ta có một thí dụ đầu tiên về một *sự bóp méo biện chứng* điển hình; ý tưởng về tiến bộ, phổ biến trong một thời kì dẫn tới Darwin, nhưng không theo kịp các lợi ích bảo thủ, bị bóp méo thành cái đối lập của nó, thành ý tưởng tiến bộ của một sự phát triển đạt tới ở một kết thúc - một sự phát triển bị ngưng lại).

Ngân ấy về bộ ba biện chứng của Hegel, một trong hai cột trụ trên đó triết học của ông dựa vào. Tầm quan trọng của lí thuyết sẽ được thấy khi tôi tiến đến các ứng dụng của nó.

Cột trụ thứ hai trong hai cột trụ của chủ nghĩa Hegel là cái gọi là *triết học về sự đồng nhất* của ông. Đến lượt nó, nó là một áp dụng của phép biện chứng. Tôi không muốn phí thời giờ của bạn đọc bằng thử hiểu nó, đặc biệt vì tôi đã thử làm ở nơi khác³⁴; vì chủ yếu, triết học về sự đồng nhất chẳng là gì mà là sự lập lờ tro tráo, và, để dùng chính từ của Hegel, nó chẳng bao gồm gì ngoài ‘các tưởng tượng, thậm chí các tưởng tượng đần độn’. Nó là một mê cung trong đó bắt gặp các bóng và tiếng vọng của các triết học quá khứ, của Heraclitus, Plato, và Aristotle, cũng như của Rousseau và Kant, và trong đó bây giờ chúng cử hành một loại lễ sabbath của các phù thủy, thử một cách điên loạn để làm lẫn lộn và lừa dối người xem ngây thơ. Ý tưởng chủ đạo, và đồng thời là cầu nối giữa phép biện chứng của Hegel và triết học về sự đồng nhất của ông, là học thuyết về sự thống nhất của các đối lập của Heraclitus. ‘Con đường dẫn lên và con đường dẫn xuống là y hệt nhau’, Heraclitus đã nói, và Hegel lặp lại điều này khi ông nói: ‘Con đường hướng tây và con đường hướng đông là như nhau’. Học thuyết Heraclitean này về sự đồng nhất của các đối lập được áp dụng cho một loạt các hồi tưởng từ các triết học cổ những cái vì vậy ‘được biến thành các cấu thành’ của hệ thống riêng của Hegel. Bản chất và Ý niệm, cái một và cái nhiều, thực chất và sự tình cờ, hình thức và nội dung, chủ thể và khách thể, sự tồn tại và sự trở thành, mọi thứ và không thứ gì, thay đổi và sự ngưng lại, sự tồn tại thực sự và

tiềm năng, sự thực và diện mạo, vật chất và tinh thần, tất cả các bóng ma này từ quá khứ dường như ám ảnh đầu óc của nhà Độc tài Lớn trong khi ông biểu diễn điệu múa với quả bóng của ông, với các vấn đề được thổi phồng lên và hư cấu của ông về Thượng đế và Thế giới. Nhưng có một phương pháp trong sự điên loạn này, và thậm chí là phương pháp Phổ. Vì đằng sau sự lẫn lộn hiển nhiên ẩn nấp các lợi ích của nền quân chủ tuyệt đối của Frederick William. Triết học về sự đồng nhất được dùng để biện minh cho trật tự hiện tồn. Kết quả chính cuối cùng là một *chủ nghĩa thực chứng đạo đức và pháp lí*, học thuyết cho rằng cái tồn tại, là tốt, vì không thể có các chuẩn mực nào ngoài các chuẩn mực hiện tồn; nó là học thuyết rằng *lẽ phải thuộc về kẻ mạnh*. Học thuyết này được dẫn ra thế nào? Chỉ bằng một chuỗi các lời nói lập lờ nước đôi. Plato, mà các Hình thức hay Ý niệm của ông, như ta đã thấy, là hoàn toàn khác với ‘các ý niệm trong đầu’, được nói rằng chỉ có các Ý niệm là thực, và rằng các sự vật có thể bị diệt vong là không thực. Hegel chấp nhận từ học thuyết này phương trình *Lí tưởng = Thực*. Kant nói, trong phép biện chứng của ông, về ‘các Ý niệm của Lí tính thuần túy’ dùng từ ‘Ý niệm’ theo nghĩa của ‘các ý niệm trong đầu’. Hegel chấp nhận từ học thuyết này rằng các Ý niệm là cái gì đó thuộc trí óc hay tinh thần hay duy lí, cái có thể được trình bày bằng phương trình *Ý niệm = Lí tính*. Kết hợp, hai phương trình lại, hay đúng hơn các lời lập lờ, cho ta *Thực = Lí tính*; và điều này cho phép Hegel xác nhận rằng mọi thứ hợp lí phải là thực, và mọi thứ là thực phải là hợp lí, và rằng sự phát triển của thực tại là hết như sự phát triển của lí tính. Và vì không thể có chuẩn mực cao hơn trong tồn tại so với sự phát triển mới nhất của Lí tính và của Ý niệm, mọi thứ hiện nay là thực và có thật tồn tại do sự tất yếu, và phải là hợp lí cũng như tốt³⁵. (Đặc biệt tốt, như chúng ta sẽ thấy, là nhà nước Phổ hiện tồn thực sự).

Đây là triết học về sự đồng nhất. Ngoài chủ nghĩa thực chứng đạo đức một lí thuyết về chân lí cũng bị ra ánh sáng, chính như một sản phẩm phụ (dùng từ của Schopenhauer). Và nó là một lí thuyết rất tiện lợi. Tất cả cái là hợp lí là thực, ta đã thấy. Điều này có nghĩa, tất nhiên, rằng tất cả cái là hợp lí phải phù hợp với thực tại, và vì thế phải đúng. Chân lí phát triển theo cùng cách như lí trí phát triển, và mọi thứ lời cuốn lí trí trong giai đoạn phát triển mới nhất của nó cũng phải đúng cho giai đoạn đó. Nói cách khác, mọi thứ có vẻ chắc chắn đối với những người mà lí trí của họ được cập nhật, phải là đúng. Sự hiển hiện là hết như sự thật, chân lí. Với điều kiện anh được cập nhật, tất cả cái anh cần là tin vào một học thuyết; điều này làm cho nó, theo định nghĩa, là đúng. Bằng cách này, sự đối lập giữa cái Hegel gọi là ‘cái Chủ quan’, tức là lòng tin, và ‘cái Khách quan’,

tức là chân lí, biến thành một sự đồng nhất; và sự thống nhất này của các đối lập cũng giải thích tri thức khoa học nữa. ‘Ý niệm là sự hợp nhất của Chủ quan và Khách quan .. Khoa học giả định trước rằng sự chia cắt giữa bản thân và Chân lí đã bị xoá bỏ rồi’.³⁶

Ngân ấy về triết học về sự đồng nhất của Hegel, trụ cột thứ hai của sự uyên thâm trên đó chủ nghĩa lịch sử của ông được xây dựng. Với việc dựng nó lên, công việc hơi mệt nhọc về phân tích các học thuyết trừu tượng hơn của Hegel chấm dứt. Phần còn lại của chương này sẽ được giới hạn cho các ứng dụng thực tiễn chính trị do Hegel đưa ra từ các lí thuyết trừu tượng này. Và các áp dụng thực tiễn này sẽ cho ta thấy rõ ràng hơn mục đích biện giải của mọi công việc của ông.

Phép biện chứng Hegel, tôi khẳng định, ở mức độ rất lớn được nghĩ ra để xuyên tạc các tư tưởng của 1789. Hegel hết sức biết rõ sự thực rằng phương pháp biện chứng có thể được dùng để bẻ cong một ý tưởng thành cái đối lập của nó. ‘Phép biện chứng’, ông viết³⁷, ‘không phải là điều mới trong triết học. Socrates .. đã dùng để mô phỏng ý muốn đối với tri thức để hiểu hơn nào đó về chủ đề đang được thảo luận, và sau khi đưa ra mọi loại câu hỏi với ý định đó, ông đã làm cho những người mà ông trò chuyện thẳng thắn tin điều trái ngược của cái ấn tượng đầu tiên mà họ đã cảm thấy dứt khoát là đúng’. Như một mô tả về các ý định của Socrates, tuyên bố này của Hegel có lẽ không thật công bằng (xét rằng mục đích chủ yếu của Socrates là bóc trần tính tự phụ đến kiêu ngạo hơn là cải biến người dân sang ngược với cái họ tin vào trước đó); nhưng như một tuyên bố về ý định riêng của Hegel, nó là xuất sắc, cho dù trong thực tiễn phương pháp của Hegel hoá ra vụng về hơn cương lĩnh của ông biểu thị.

Như thí dụ đầu tiên về việc sử dụng này của phép biện chứng, tôi sẽ lựa ra vấn đề về *quyền tự do tư tưởng*, về sự độc lập của khoa học, và về các tiêu chuẩn của chân lí khách quan, như được Hegel đề cập trong cuốn *Philosophy of Law [Triết học Pháp luật]* (§270). Ông bắt đầu với cái chỉ có thể được diễn giải như một yêu sách cho quyền tự do tư tưởng, và cho sự bảo vệ nó bởi nhà nước: ‘Nhà nước’, ông viết, ‘coi .. tư duy như nguyên lí cơ bản của nó. Như vậy quyền tự do tư tưởng, và khoa học, chỉ có thể hình thành trong nhà nước; chính nhà thờ đã thiêu sống Giordano Bruno, và buộc Galileo công khai rút ý kiến ... Khoa học, vì vậy, phải tìm kiếm sự che chở từ nhà nước, vì .. mục tiêu của khoa học là tri thức về chân lí khách quan’. Sau sự khởi đầu đầy hứa hẹn này mà ta có thể coi như trình bày ‘các ấn tượng đầu tiên’ của các đối thủ của ông, Hegel tiếp tục đưa họ ‘đến ngược với cái mà các ấn tượng đầu tiên của họ cảm thấy dứt khoát là đúng’, che sự thay đổi mặt trước của ông bằng một công

kích giả vờ khác lên Nhà thờ: ‘Nhưng tri thức như vậy, tất nhiên, không luôn luôn thích hợp với các tiêu chuẩn của khoa học, nó có thể thoái hoá thành ý kiến đơn thuần ..; và vì các ý kiến này .. nó’ (tức là khoa học) ‘có thể nêu lên cùng yêu sách kiên cố như nhà thờ - đòi hỏi được tự do về các ý kiến và các xác tín của nó’. Như thế yêu sách cho quyền tự do tư tưởng và yêu sách để khoa học tự phán xử, được mô tả như ‘kiên cố’; nhưng đây chỉ là bước đầu tiên trong việc bóp méo của Hegel. Tiếp theo ta nghe thấy rằng, nếu đối mặt với các ý kiến mang tính lật đổ, ‘nhà nước phải bảo vệ chân lý khách quan’; điều nêu ra câu hỏi cơ bản: ai là người đi phán xử cái gì là, và cái gì không là, chân lý khách quan? Hegel trả lời: ‘Nhà nước, nói chung, phải quyết định về cái gì được coi như chân lý khách quan’. Với câu trả lời này, quyền tự do tư tưởng, và các yêu sách của khoa học để đặt ra các tiêu chuẩn riêng của mình, cuối cùng, nhường đường cho các đối lập của chúng.

Như thí dụ thứ hai về việc dùng này của phép biện chứng, tôi chọn đề cập của Hegel về đòi hỏi cho một *hiến pháp chính trị*, điều ông kết hợp với đề cập của ông về *bình đẳng* và *tự do*. Để đánh giá cao vấn đề hiến pháp, phải nhớ rằng chính thể chuyên chế Phổ không biết luật hiến định nào (ngoài các nguyên lý như quyền tối cao hoàn toàn của nhà vua) và rằng khẩu hiệu của phong trào cải cách dân chủ ở các công quốc Đức khác nhau đã là vương công phải ‘ban cho đất nước một hiến pháp’. Nhưng Frederick William thống nhất với Ancillon uỷ viên hội đồng của ông trong sự tin chắc rằng không bao giờ ông nhường đường cho ‘bọn nóng vội, nhóm những người rất tích cực và to mồm những người vài năm nay đã dựng lên như một quốc gia và đòi một hiến pháp’³⁸. Và mặc dù, dưới áp lực lớn, đức vua đã hứa một hiến pháp, ông không bao giờ giữ lời mình. (Có một câu chuyện rằng một bình luận vô tội về ‘hiến pháp’ của đức vua đã dẫn đến sự sa thải viên ngự y không may của ông). Bây giờ Hegel xử lý vấn đề tế nhị này thế nào? ‘Như một trí óc sinh động’, ông viết, ‘nhà nước là một cái toàn thể được tổ chức, khớp lại với nhau thành các cơ quan khác nhau ... *Hiến pháp* là sự khớp nối hay sự tổ chức này của quyền lực nhà nước ... Hiến pháp là *công lý* hiện hữu ... Tự do và bình đẳng là .. các mục tiêu và kết quả cuối cùng của hiến pháp’. Đây, tất nhiên, chỉ là khúc dạo đầu. Nhưng trước khi tiến hành biến đổi yêu sách cho một hiến pháp thành một yêu sách cho một nền quân chủ tuyệt đối, đầu tiên chúng ta phải cho thấy Hegel biến đổi hai ‘mục tiêu và kết quả’, tự do và bình đẳng, thành các đối lập của chúng thế nào.

Đầu tiên hãy xem Hegel bóp méo bình đẳng thành bất bình đẳng ra sao: ‘Rằng các công dân là bình đẳng trước luật’, Hegel thừa nhận³⁹,

‘chứa một chân lí lớn. Song trình bày theo cách này, nó chỉ là một sự lặp thừa [tautology]; nó chỉ tuyên bố chung chung rằng có một địa vị pháp lí, rằng luật pháp cai trị. Song để là cụ thể hơn, các công dân .. là bình đẳng trước luật chỉ ở các điểm trong đó họ bình đẳng cả *ngoài pháp luật* nữa. *Chỉ sự bình đẳng mà họ có về tài sản, tuổi tác, .. v. v., có thể xứng đáng sự đối xử bình đẳng trước pháp luật* .. Các luật bản thân chúng .. giả định trước các điều kiện không bình đẳng .. Phải nói, rằng sự phát triển lớn và sự chín muồi của hình thức ở các nhà nước hiện đại cái tạo ra sự bất bình đẳng cụ thể cao nhất của các cá nhân trong thực tế, là công bằng’.

Ở phác thảo này về sự bóp méo của Hegel đối với ‘chân lí lớn’ của chủ nghĩa bình đẳng thành cái đối lập của nó, tôi đã tóm gọn lại một cách triệt để lí lẽ của ông; và tôi phải cảnh báo bạn đọc là tôi sẽ cũng phải làm như thế suốt chương này; vì chỉ bằng cách này mới chút nào có thể trình bày, một cách có thể đọc được, tính dài dòng của ông và sự bay bổng của các tư tưởng của ông (những cái, tôi không nghi ngờ, là bệnh hoạn⁴⁰).

Tiếp đến chúng ta có thể xem xét tự do. ‘Về quyền tự do’, Hegel viết, ‘trong các thời trước, các quyền được xác định về mặt pháp lí, các quyền tự cũng như công của một thành phố, v.v., đã được gọi là “các quyền tự do” của nó. Thực ra, mỗi luật đích thực là một quyền tự do; vì nó bao gồm một nguyên lí hợp lí ...; cái có nghĩa, nói cách khác, là nó chứa đựng một quyền tự do ...’ Mà lí lẽ này cố để chứng tỏ rằng ‘quyền tự do’ là hết như ‘một quyền tự do’ và vì thế là hết như ‘luật’, từ đó suy ra rằng càng nhiều luật, càng nhiều tự do, rõ ràng chẳng là gì mà là một sự trình bày vụng về (vụng vì nó dựa vào một loại chơi chữ) về nghịch lí tự do, đầu tiên do Plato khám phá ra, và đã được thảo luận ngắn gọn ở trên⁴¹; một nghịch lí có thể được trình bày bằng nói rằng quyền tự do vô hạn dẫn đến cái đối lập của nó, vì không có sự bảo vệ và hạn chế của nó [quyền tự do] bằng luật, thì quyền tự do phải dẫn đến một sự chuyên chế của kẻ mạnh trên người yếu. Nghịch lí này, được Rousseau phát biểu lại hơi mơ hồ, và được Kant giải quyết, người đòi hỏi rằng quyền tự do của mỗi người phải bị hạn chế, nhưng không quá mức cần thiết để bảo vệ một mức ngang nhau của quyền tự do cho tất cả mọi người. Hegel tất nhiên biết giải pháp của Kant, nhưng ông không thích nó, và ông trình bày nó, mà không nhắc đến tác giả của nó, theo cách gây tai tiếng như sau: ‘Ngày nay, không gì quen thuộc hơn ý tưởng rằng mỗi người phải hạn chế quyền tự do của mình trong quan hệ với quyền tự do của những người khác; rằng nhà nước là một điều kiện của các hạn chế có đi có lại như vậy; và rằng các luật là các hạn chế. Nhưng’, ông tiếp tục để phê phán lí thuyết của Kant, ‘điều này bày tỏ một loại quan điểm coi quyền tự do như khoái lạc và sự

bướng binh bất chợt'. Với nhận xét bí ẩn này, lí thuyết bình đẳng của Kant về công lí bị gạt bỏ.

Song bản thân Hegel cảm thấy rằng trò đùa cợt nhỏ, theo đó ông đánh đồng quyền tự do và luật, là không hoàn toàn đủ cho mục đích của ông; và hơi do dự ông quay lại vấn đề gốc của ông, vấn đề hiến pháp. 'Thuật ngữ quyền tự do chính trị', ông nói⁴², 'thường được dùng để nói một sự tham gia chính thức vào các vấn đề công của nhà nước bởi ... những người khác đi có chức năng chính của họ trong các mục tiêu và công việc cá biệt của xã hội dân sự' (nói cách khác, bởi các công dân thường). 'Và nó đã ... trở thành một thói quen để cho tư cách "hiến pháp" chỉ cho phía đó của nhà nước, phía xác lập sự tham gia như vậy ..., và để coi một nhà nước trong đó điều này không được làm một cách chính thức là một nhà nước không có hiến pháp'. Quả thực, việc này đã trở thành một thói quen. Nhưng làm thế nào để thoát khỏi nó? Chỉ bằng mẹo từ ngữ - bằng một định nghĩa: 'Về việc sử dụng này của thuật ngữ, việc duy nhất để nói là bằng một hiến pháp chúng ta phải hiểu sự định rõ của luật nói chung, tức là, của quyền tự do ..' Nhưng, bản thân Hegel lại cảm thấy sự nghèo nàn kinh khủng của lí lẽ, và trong nỗi tuyệt vọng ông chìm đắm vào một chủ nghĩa thần bí tập thể chủ nghĩa (sáng tác của Rousseau) và vào chủ nghĩa lịch sử⁴³: 'Câu hỏi "Quyền làm ra một hiến pháp .. thuộc về ai?" là hết như "Ai phải tạo ra Tinh thần của một Dân tộc?". Tách ý tưởng của anh về một hiến pháp', Hegel la lên, 'khỏi ý tưởng về một Tinh thần tập thể, cứ như thể cái sau tồn tại, hay đã tồn tại, mà không có một hiến pháp, và sự tưởng tượng của anh chứng minh anh đã hiểu rõ mối liên hệ một cách hơi hợt đến thế nào' (cụ thể là, giữa Tinh thần và hiến pháp). '.. Chính Tinh thần có động lực nội tại và lịch sử Dân tộc- cái chỉ là lịch sử của Tinh thần – theo đó các hiến pháp đã được và được tạo ra'. Nhưng chủ nghĩa thần bí này vẫn còn quá mơ hồ để biện minh cho chính thể chuyên chế. Ta phải cụ thể hơn; và bây giờ Hegel hấp tấp để là vậy: 'Cái toàn bộ sinh động thực sự', ông viết, 'cái duy trì, và liên tục tạo ra, Nhà nước và hiến pháp của nó, là *Chính phủ* ... Trong Chính phủ, được coi như một toàn thể hữu cơ, Chủ quyền hay Quyền tối cao là Ý chí duy trì mọi thứ, ra lệnh mọi thứ của Nhà nước, Đỉnh cao nhất của nó và Tính thống nhất toả khắp. Trong hình thức hoàn hảo của Nhà nước trong đó mỗi và mọi yếu tố .. đạt được sự tồn tại tự do của nó, ý chí này là ý chí của *một Cá nhân thực sự ra lệnh* (không chỉ của một đa số trong đó sự thống nhất của ý chí ra lệnh không có sự tồn tại *thực sự*); nó là *nền quân chủ*. Hiến pháp quân chủ vì thế là hiến pháp của lí trí đã phát triển; và tất cả các hiến pháp khác thuộc cấp độ thấp hơn của sự phát triển và sự tự-

thể hiện của lí trí'. Và để cụ thể hơn nữa, Hegel giải thích ở một đoạn tương tự của *Philosophy of Law* của ông – các trích dẫn trước đều lấy từ *Encyclopædia* của ông – rằng ‘quyết định cuối cùng .. quyền tự quyết *tuyệt đối* tạo thành quyền lực của vương công như thế’, và rằng ‘yếu tố *quyết định tuyệt đối* trong toàn thể .. là một cá nhân duy nhất, đức vua’.

Bây giờ chúng ta nắm được rồi. Làm sao bất cứ ai lại ngu dân đến mức đi đòi một ‘hiến pháp’ cho một nước được ban phước với một nền quân chủ *tuyệt đối*, dẫu sao đi nữa là bậc cao nhất của mọi hiến pháp? Những người đưa ra các đòi hỏi như vậy hiển nhiên không biết họ làm gì và họ nói về cái gì, hết như những người đòi quyền tự do là quá mù quáng để thấy rằng trong nền quân chủ Phổ *tuyệt đối*, ‘mỗi và mọi yếu tố đã đạt sự tồn tại tự do của nó’. Nói cách khác, ở đây chúng ta có sự chứng minh biện chứng *tuyệt đối* của Hegel rằng nước Phổ là ‘đỉnh cao nhất’, và thành tri thực sự của tự do; rằng hiến pháp chuyên chế của nó là đích [*goal*] (không như một số người có thể nghĩ, là nhà tù [*gaol*]) mà tới đó nhân loại tiến đến; và rằng chính phủ của nó duy trì và giữ, có thể nói như vậy, tinh thần thanh khiết nhất của quyền tự do – trong sự tập trung.

Triết học của Plato, một thời đã đòi địa vị làm thầy trong nhà nước, với Hegel đã trở thành kẻ đầy tớ đê tiện của nó.

Những sự hầu hạ⁴⁴ ti tiện này, quan trọng để lưu ý, được cung phụng một cách tự nguyện. Đã không có sự hăm dọa toàn trị nào trong những ngày may mắn đó của nền quân chủ *tuyệt đối*; sự kiểm duyệt cũng không thật hữu hiệu, như vô số xuất bản phẩm tự do chứng tỏ. Khi Hegel xuất bản *Encyclopædia* của mình ông còn là giáo sư ở Heidelberg. Và ngay sau việc xuất bản, ông được triệu về Berlin để trở thành, như những người hâm mộ ông nói, ‘nhà độc tài được thừa nhận’ của triết học. Nhưng, một số người có thể tranh cãi, tất cả điều này, cho dù đúng, chẳng chứng minh bất cứ thứ gì chống lại sự xuất sắc của triết học biện chứng của Hegel, hoặc chống lại sự vĩ đại của ông với tư cách một triết gia. Đối với tranh luận này, trả lời của Schopenhauer đã được đưa ra rồi: ‘Triết học bị lạm dụng, từ phía nhà nước như một công cụ, từ phía khác như phương tiện kiếm lời. *Ai có thể thực sự tin rằng chân lí vì thế cũng sẽ ra ánh sáng, chỉ như một sản phẩm phụ?*’

Các đoạn này cho ta một cái nhìn thoáng qua về cách mà phương pháp biện chứng của Hegel được áp dụng trong thực tiễn. Bây giờ tôi tiếp tục với sự áp dụng kết hợp của phép biện chứng và triết học về sự đồng nhất.

Hegel, như đã thấy, dạy là mọi sự vật đều liên tục thay đổi [trong dòng chảy], ngay cả bản chất. Các Bản chất và Ý niệm và Tinh thần tiến triển; và sự tiến triển của chúng, tất nhiên, là tự-chuyển động và biện chứng⁴⁵.

Và giai đoạn mới nhất của mọi sự phát triển phải là hợp lí, và vì thế tốt và đúng, vì nó là đỉnh cao của mọi sự tiến triển quá khứ, thay thế tất cả các giai đoạn trước. (Như thế các sự vật chỉ có thể tốt hơn và tốt hơn). Mọi diễn tiến thực sự, vì nó là một quá trình thực, theo triết học của sự đồng nhất, phải là một quá trình duy lí và hợp lí. Rõ ràng là nó phải đúng cho cả lịch sử nữa.

Heraclitus đã xác nhận rằng có một lí tính ẩn giấu trong lịch sử. Đối với Hegel, lịch sử trở thành một cuốn sách ngỏ. Cuốn sách là sự biện giải thuần túy. Bằng sự quyến rũ của nó đối với sự sáng suốt của Thượng đế nó đưa ra một biện giải cho tính ưu tú của chủ nghĩa quân chủ Phổ; bằng sự quyến rũ của nó đối với tính ưu tú của chủ nghĩa quân chủ Phổ nó đưa ra một biện giải cho sự sáng suốt của Thượng đế.

Lịch sử là sự phát triển của cái gì đó thực. Theo triết học về sự đồng nhất, nó vì thế phải là cái gì đó có lí. Sự tiến hoá của thế giới thực, mà lịch sử là phần quan trọng nhất của nó, được Hegel coi là ‘giống hệt’ với một loại thao tác logic, hoặc với một quá trình suy lí. Lịch sử, như ông thấy nó, là một quá trình tư duy của ‘Tinh thần Tuyệt đối’ hay ‘Tinh thần Thế giới’. Nó là sự biểu thị của Tinh thần này. Nó là một loại của suy diễn tam đoạn luận⁴⁶ biện chứng đồ sộ; do Thượng đế suy ra, có thể nói như vậy. Phép tam đoạn luận là kế hoạch mà Thượng đế đi theo; và kết luận logic nhận được là mục đích mà Thượng đế theo đuổi - sự hoàn thiện của thế giới. ‘Tư tưởng duy nhất’, Hegel viết trong *Philosophy of History [Triết học Lịch sử]*, ‘mà với nó Triết học tiếp cận Lịch sử, là khái niệm đơn giản về Lí tính; nó là học thuyết cho rằng Lí tính là Chủ quyền của Thế giới, và rằng Lịch sử Thế giới, vì thế, tặng chúng ta một *quá trình duy lí*. Sự tin chắc và trực giác này không phải .. là giả thuyết trong lĩnh vực Triết học. Được chứng minh ở đó .. rằng Lí tính .. là *Thực thể*; cũng như *Quyền lực Vô hạn*; .. *Vật chất Vô hạn* ..; *Hình thức Vô hạn* ..; *Năng lực Vô hạn* ... Rằng “Ý niệm” này hay “Lí tính” là *Thật*, là *Thượng đế*, là *Bản chất Hùng mạnh* tuyệt đối; rằng nó tự tiết lộ mình trong Thế giới, và rằng trong Thế giới đó chẳng có gì khác được tiết lộ mà là cái này và vinh dự và sự vẻ vang của nó – đây là một chính đề mà, như chúng ta đã nói, đã được chứng minh trong Triết học, và ở đây được coi là đã được chứng minh’. Lời nói tràng giang đại hải này không đưa chúng ta đi xa. Song nếu chúng ta ngó đến đoạn trong ‘Triết học’ (tức là trong *Encyclopædia* của ông) mà Hegel dẫn chiếu đến, thì ta thấy nhiều hơn một chút về mục đích biện giải của ông. Vì ở đây ta đọc được: ‘Rằng Lịch sử, và trước hết Lịch sử Phổ quát, được xây dựng trên một mục tiêu cơ bản và thực tế, cái *thực sự được*, và sẽ được, *thực hiện trong nó* - Kế

hoạch của Thượng đế; rằng, tóm lại, có Lí tính trong Lịch sử, phải được quyết định trên nền tảng triết học nghiêm ngặt, và như thế được thấy là cơ bản và thực ra cần thiết'. Mà vì mục tiêu của Thượng đế 'được thực hiện thực sự' ở các kết quả của lịch sử, có thể nghĩ rằng sự thực hiện này đã xảy ra ở nước Phổ hiện tại. Và thế đó; chúng ta thậm chí đã cho thấy mục tiêu này đạt được ra sao, trong ba bước biện chứng của sự phát triển lịch sử của lí tính, hay, như Hegel nói, của 'Tinh thần', mà 'cuộc sống' của nó '... là một chu kì của các sự hiện thân tiến bộ'⁴⁷. Bước đầu trong ba bước này là chế độ chuyên quyền Đông phương, bước thứ hai được các chế độ dân chủ và quý tộc Hy Lạp và Roman tạo thành, và bước thứ ba, bước cao nhất, là chế độ Quân chủ Đức, tất nhiên là một nền quân chủ tuyệt đối. Và Hegel làm rất rõ là ông không có ý nói một nền quân chủ Không tương của tương lai: 'Tinh thần .. không có quá khứ, không có tương lai', ông viết, 'mà về cơ bản là *hiện tại*; điều này nhất thiết ngụ ý rằng dạng hiện tại của Tinh thần chứa và vượt trội tất cả các bước trước'.

Nhưng Hegel có thể thậm chí nói thẳng hơn thế. Ông cũng chia nhỏ giai đoạn thứ ba của lịch sử, Chế độ Quân chủ Đức, hay 'Thế giới Đức', thành ba phần, về việc đó ông nói⁴⁸: 'Thứ nhất, chúng ta phải xem xét bản thân *Phong trào Cải cách [Reformation]* - Mặt trời soi sáng tất cả, theo ánh bình minh đó mà chúng ta quan sát thấy ở đoạn kết thúc của thời kì trung cổ; tiếp đến, là sự bộc lộ của tình trạng kế tiếp Phong trào Cải cách; và cuối cùng, Thời kì Hiện đại, được tính từ cuối thế kỉ trước', tức là giai đoạn từ 1800 đến 1830 (năm cuối cùng trong đó các bài giảng này được trình bày). Và Hegel lại chứng minh rằng nước Phổ hiện tại này là đỉnh cao nhất và thành trì và là đích của quyền tự do. 'Trên Sân khấu Lịch sử Phổ quát', Hegel viết, 'trên đó chúng ta có thể quan sát và lĩnh hội nó, Tinh thần tự phô bày mình trong thực tại cụ thể nhất của nó'. Và bản chất của Tinh thần, Hegel dạy, là quyền tự do. 'Quyền tự do là chân lí duy nhất của Tinh thần'. Do đó, sự phát triển của Tinh thần phải là sự phát triển của quyền tự do, và quyền tự do cao nhất hẳn đã giành được ở ba mươi năm ấy của nền Quân chủ Đức, ở phần chia nhỏ cuối cùng của sự phát triển lịch sử. Và quả thực, ta đọc thấy⁴⁹: 'Tinh thần Đức là Tinh thần của Thế giới mới. Mục tiêu của nó là sự thực hiện Chân lí tuyệt đối như quyền tự quyết vô hạn của Quyền tự do'. Và sau một bài ca tụng nước Phổ, chính phủ nước đó, Hegel đảm bảo với chúng ta, 'tuỳ thuộc vào giới quan chức, mà đỉnh của nó là quyết định cá nhân của đức Vua; vì một quyết định cuối cùng, như được chứng tỏ ở trên, là một tất yếu tuyệt đối', Hegel đi đến kết luận chu toàn của công trình của mình: 'Đây là điểm', ông nói, 'mà ý thức đạt tới, và đây là các pha chính của dạng ấy

trong đó Quyền tự do đã tự thực hiện; vì Lịch sử Thế giới chẳng là gì mà là sự phát triển của Ý niệm về Quyền tự do ... Rằng Lịch sử Thế giới .. là sự thực hiện của Tinh thần, đây là Thuyết Biện Thần đúng, sự biện minh của Thượng đế trong Lịch sử ... Cái đã xảy ra và đang xảy ra .. về cơ bản là Tác phẩm của Ngài ..'

Tôi hỏi liệu mình không được chứng minh là đúng khi nói rằng Hegel giới thiệu với chúng ta một biện giải đồng thời cho Thượng đế và cho nước Phổ, và liệu không rõ là nhà nước mà Hegel ra lệnh cho chúng ta phải tôn thờ như Ý niệm Thánh thần trên trái đất không phải đơn giản là nước Phổ của Frederick William từ 1800 đến 1830 hay không. Và tôi hỏi liệu có thể vượt được sự xuyên tạc ti tiện này về mọi thứ tử tế hay không; một sự bóp méo không chỉ lí tính, quyền tự do, sự bình đẳng, và các tư tưởng khác của xã hội mở, mà cũng là sự bóp méo lòng tin chân thành vào Thượng đế, và thậm chí chủ nghĩa yêu nước chân thật.

Tôi đã mô tả làm sao mà, xuất phát từ một điểm tỏ ra tiến bộ và thậm chí cách mạng, và tiến hành bằng phương pháp biện chứng tổng quát đó về sự bóp méo các sự vật mà bây giờ bạn đọc đã quen, Hegel cuối cùng đi đến một kết quả bảo thủ đáng ngạc nhiên. Đồng thời, ông liên kết triết học lịch sử của ông với chủ nghĩa thực chứng đạo đức và pháp lí của ông, cho cái sau một loại biện minh lịch sử chủ nghĩa. Lịch sử là quan toà của chúng ta. Vì Lịch sử và Thượng đế đã đưa các quyền lực hiện tồn thành tồn tại, sức mạnh của chúng phải là đúng, thậm chí đúng Tuyệt trần.

Nhưng chủ nghĩa thực chứng đạo đức này không hoàn toàn thoả mãn Hegel. Ông muốn nhiều hơn. Hệt như ông chống tự do và bình đẳng, ông cũng chống tình anh em của con người, chủ nghĩa nhân đạo, hoặc, như ông nói 'từ thiện'. Lương tâm phải được thay thế bằng sự phục tùng mù quáng và bằng một đạo đức học Heraclitean về danh tiếng và định mệnh, và tình anh em của con người được thay bằng một *chủ nghĩa dân tộc toàn trị*. Điều này được làm ra sao sẽ được thấy ở mục III và đặc biệt⁵⁰ ở mục IV của chương này.

III

Bây giờ tôi tiếp tục một phác hoạ rất ngắn về một câu chuyện hơi lạ kì – câu chuyện về *sự nổi lên của chủ nghĩa dân tộc Đức*. Không nghi ngờ gì các xu hướng được biểu hiện bằng từ này rất giống với sự nổi loạn chống lí tính và xã hội mở. Chủ nghĩa dân tộc kêu gọi đến các bản năng bộ lạc của chúng ta, đến sự say mê và thành kiến, và đến khát khao hoài cổ phải được làm dịu đi khỏi sự căng thẳng của trách nhiệm cá nhân mà nó cố gắng thay thế bằng một trách nhiệm tập thể hay nhóm. Chính để theo kịp với các xu hướng này mà chúng ta thấy rằng các tác phẩm cổ

nhất về lí thuyết chính trị, ngay cả của Đầu sỏ Cũ, nhưng nổi bật hơn là các tác phẩm của Plato và Aristotle, bày tỏ các quan điểm dân tộc chủ nghĩa một cách dứt khoát; vì các tác phẩm này được viết trong một nỗ lực để chiến đấu với xã hội mở và các ý tưởng mới về chủ nghĩa đế quốc, chủ nghĩa thế giới, và chủ nghĩa bình đẳng⁵¹. Nhưng sự phát triển ban đầu này của một lí thuyết chính trị dân tộc chủ nghĩa đột ngột ngừng lại với Aristotle. Với đế chế của Alexander, chủ nghĩa dân tộc bộ lạc đích thực biến mất mãi mãi khỏi thực tiễn chính trị, và một thời gian dài khỏi lí thuyết chính trị. Từ Alexander trở đi, tất cả các quốc gia văn minh của Châu Âu và Châu Á là các đế chế, bao gồm dân cư có nguồn gốc pha trộn rất nhiều. Nền văn minh châu Âu và mọi đơn vị chính trị thuộc về nó kể từ đó vẫn mang tính quốc tế hay, chính xác hơn, tính giữa-các bộ lạc. (Dường như là một khoảng trước xa Alexander như Alexander trước chúng ta, đế chế cổ của người Sumer đã tạo ra nền văn minh quốc tế đầu tiên). Và cái là đúng về thực tiễn chính trị là đúng về lí thuyết chính trị; cho đến khoảng một trăm năm trước, chủ nghĩa dân tộc Platonic-Aristotlean hầu như biến mất khỏi các học thuyết chính trị. (Tất nhiên, các xúc cảm bộ lạc và địa phương đã luôn luôn mạnh). Khi chủ nghĩa dân tộc được hồi sinh một trăm năm trước, nó ở trong một khu vực pha tạp nhất trong các khu vực pha tạp hoàn toàn của Châu Âu, ở nước Đức, và đặc biệt ở nước Phổ với dân cư chủ yếu là người Slav của nó. (Không mấy người biết là chỉ một thế kỉ trước, nước Phổ, với dân cư phần lớn Slav của nó khi đó, đã không được coi là một bang Đức một chút nào; mặc dù các vua của nó, những người như các hoàng tử Brandenburg đã là ‘các Cử tri’ của Đế chế Đức, được coi là các hoàng tử Đức. Tại Hội nghị Vienna, nước Phổ đã đăng kí như một ‘vương quốc Slav’; và năm 1830 Hegel vẫn nói⁵² ngay cả về Brandenburg và Mecklenburg như được ‘những người Slav được Đức hoá’) cư trú.

Như thế chỉ một thời gian ngắn từ khi *nguyên lí về quốc gia dân tộc* được đưa lại vào lí thuyết chính trị. Bất chấp sự thực này, được chấp nhận rộng rãi ngày nay rằng nó thường được coi là dĩ nhiên, và rất thường xuyên không có ý thức như vậy. Bây giờ nó tạo thành, có thể nói như vậy, một giả thiết ngầm của tư tưởng chính trị phổ biến. Nó thậm chí được nhiều người coi là định đề cơ bản của đạo đức chính trị, đặc biệt kể từ nguyên lí có thiện chí nhưng ít được cân nhắc kĩ của Wilson về quyền tự quyết dân tộc. Làm sao mà bất cứ ai người có một chút hiểu biết về lịch sử châu Âu, về sự di chuyển và hoà trộn của mọi loại bộ lạc, về vô số làn sóng người đã tới từ môi trường sống Á châu ban đầu của họ và tách ra và hoà trộn khi đến mê lộ của các bán đảo được gọi là lục địa Âu châu,

làm sao mà bất cứ ai người biết điều này lại có thể đưa ra một nguyên lý không thể áp dụng được như vậy, là khó hiểu. Sự giải thích rằng Wilson, người là một đảng viên dân chủ thật thà (và Masaryk cũng thế, một người vĩ đại nhất trong số các chiến sĩ đấu tranh vì xã hội mở⁵³), đã chịu thua một phong trào bắt nguồn từ triết học chính trị phản động và đê tiện nhất đã từng áp đặt lên nhân loại để bảo vệ và nhân nhượng. Ông đã chịu thua sự dạy dỗ của ông trong các lý thuyết chính trị siêu hình học của Plato và của Hegel, và phong trào dân tộc chủ nghĩa dựa trên chúng.

Nguyên lý về quốc gia dân tộc, tức là, yêu sách chính trị rằng lãnh thổ của mọi quốc gia phải trùng với lãnh thổ do một dân tộc cư trú, không hề hiển nhiên như nó có vẻ tỏ ra đối với nhiều người ngày nay. Ngay dù là bất cứ ai biết cái anh ta muốn nói khi anh ta nói về tính dân tộc, hoàn toàn không rõ vì sao tính dân tộc phải được chấp nhận như một phạm trù chính trị cơ bản, quan trọng hơn thí dụ tôn giáo, hay sinh ra trong một khu vực địa lý nào đó, hay lòng trung thành với một triều đại, hay một tín điều chính trị giống như dân chủ (là cái tạo ra, ta có thể nói vậy, nhân tố thống nhất của Thụy Sĩ đa ngôn ngữ). Nhưng trong khi tôn giáo, lãnh thổ, hay một tín điều chính trị có thể ít nhiều được xác định rõ ràng, thì chẳng ai đã từng có khả năng để giải thích anh ta hiểu một dân tộc là gì, theo một cách mà nó có thể được dùng như một cơ sở cho hoạt động chính trị thực tiễn. (Tất nhiên, nếu ta nói rằng một dân tộc là số người sống hay đã sinh ra ở một quốc gia nào đó, thì mọi thứ sẽ rõ ràng; nhưng điều này có nghĩa là từ bỏ nguyên lý về quốc gia dân tộc đòi hỏi rằng quốc gia phải được dân tộc xác định, chứ không phải bằng cách khác). Không một trong các lý thuyết nào cho rằng một quốc gia được thống nhất do một nguồn gốc chung, hay một ngôn ngữ chung, hay một lịch sử chung, là có thể chấp nhận được, hay có thể áp dụng được trong thực tiễn. Nguyên lý về quốc gia dân tộc không chỉ không áp dụng được mà cũng chẳng bao giờ được hình dung rõ ràng. Nó là một huyền thoại. Nó là một ước mơ phi lý, lãng mạn và Không tưởng, một ước mơ về chủ nghĩa tự nhiên và về chủ nghĩa tập thể bộ lạc.

Bất chấp các xu hướng phản động và phi lý nội tại của nó, chủ nghĩa dân tộc hiện đại, khá lạ kì, đã là một tín điều cách mạng và tự do trong lịch sử gần gũi của nó trước Hegel. Do cái gì đó giống như một tai nạn lịch sử - sự xâm chiếm đất Đức bởi quân đội dân tộc đầu tiên, quân đội Pháp do Napoleon lãnh đạo, và phải ứng do sự kiện này gây ra - nó đã đi vào phe tự do. Không phải không có ích lợi đi phác họa lịch sử của sự phát triển này, và của con đường theo đó Hegel đưa chủ nghĩa dân tộc trở lại phe toàn trị nơi nó đã thuộc về từ thời khi Plato đầu tiên cho rằng

những người Hy Lạp có quan hệ với những người mam rợ như các ông chủ với các nô lệ.

Plato, hãy nhớ lại⁵⁴, đáng tiếc đã trình bày vấn đề chính trị cơ bản của ông bằng cách hỏi: Ai phải cai trị? Ý chí của ai phải là luật pháp? Trước Rousseau, câu trả lời thông thường cho câu hỏi này đã là: Vương công. Rousseau cho một trả lời mới và cách mạng nhất. Không phải vương công, ông kiên định, mà là nhân dân phải cai trị; không phải ý chí của một người mà là ý chí của tất cả mọi người. Bằng cách này, đã dẫn ông đến sáng chế ra ý chí của nhân dân, ý chí tập thể, hay ‘ý chí chung’, như ông gọi nó; và nhân dân, một khi được ban cho một ý chí, phải được đề cao lên thành một siêu nhân cách; ‘trong mỗi quan hệ đối với cái nằm ngoài nó’ (tức là, trong quan hệ với những người khác), Rousseau nói, ‘nó trở thành một tồn tại duy nhất, một cá nhân’. Có rất nhiều chủ nghĩa tập thể lãng mạn trong sự sáng chế này, nhưng không có xu hướng nào tới chủ nghĩa dân tộc. Nhưng lí thuyết của Rousseau rõ ràng có chứa một mầm mống của chủ nghĩa dân tộc, mà học thuyết đặc trưng nhất của nó là các dân tộc khác nhau phải được hình dung như các nhân vật. Và một bước thực tiễn lớn theo hướng dân tộc chủ nghĩa được tiến hành khi Cách mạng Pháp thành lập một quân đội nhân dân, dựa vào sự cưỡng bách quốc gia.

Một người tiếp đã đóng góp cho lí thuyết về chủ nghĩa dân tộc là J. G. Herder, một cựu học sinh và đồng thời là một bạn riêng của Kant. Herder kiên định rằng một quốc gia tốt phải có các đường biên giới tự nhiên, cụ thể là các biên giới trùng với các chỗ do ‘dân tộc’ của nó sống; một lí thuyết mà đầu tiên ông kiến nghị trong *Ideas towards a Philosophy of History of Mankind* (1785) của ông. ‘Quốc gia tự nhiên nhất’, ông viết⁵⁵, ‘là một quốc gia bao gồm một dân tộc duy nhất với một đặc tính dân tộc duy nhất ... Một dân tộc là một sự phát triển tự nhiên giống như một gia đình, chỉ toả ra rộng hơn ... Như trong mọi cộng đồng người, .. cho nên, trong trường hợp của quốc gia, trật tự tự nhiên là tốt nhất -tức là, trật tự trong đó mỗi người thực hiện các chức năng mà tự nhiên dành cho anh ta’. Lí thuyết này, thử cho một câu trả lời cho vấn đề về các biên giới ‘tự nhiên’ của quốc gia⁵⁶, một trả lời chỉ nêu ra vấn đề mới về các biên giới ‘tự nhiên’ của quốc gia, đầu tiên không có nhiều ảnh hưởng. Lí thú để thấy là Kant hiểu rõ ngay chủ nghĩa lãng mạn phi lí nguy hiểm trong tác phẩm này của Herder, người ông đã biến thành kẻ thù không đội trời chung bằng phê phán thẳng thừng của ông. Tôi sẽ trích một đoạn từ phê phán này, vì nó tổng kết tuyệt vời, một lần cho mãi mãi, không chỉ Herder, mà cả các triết gia sâm truyền muộn hơn như Fichte, Schelling,

Hegel, cùng tất cả các môn đồ hiện đại của họ: ‘Một sự khôn ngoan lạnh lẽo về mặt ra các sự tương tự’, Kant viết, ‘và một sức tưởng tượng táo bạo về dùng nó làm cho chúng được kết hợp với một năng lực để tranh thủ các xúc cảm và niềm say mê nhằm nhận được sự quan tâm cho mục đích của nó - một mục đích luôn bị giấu kín trong bí ẩn. Các xúc cảm này dễ bị hiểu lầm với các nỗ lực của các tư tưởng hùng mạnh và sâu sắc, hay chỉ ít của các ám chỉ đầy ý nghĩa sâu sắc; và như thế chúng khơi dậy những kì vọng cao hơn sự phán xử điềm tĩnh có thể thấy được biện minh ... Các từ đồng nghĩa được mạo nhận như các giải thích, và các lời nói bóng được đề nghị như các chân lí’.

Chính Fichte là người đã cho chủ nghĩa dân tộc Đức lí thuyết đầu tiên của nó. Các đường biên giới của một quốc gia, ông cho rằng, được xác định bởi ngôn ngữ. (Điều này không cải thiện tình hình. Ở đâu các sự khác biệt về thổ ngữ trở thành các khác biệt ngôn ngữ? Những người Slav hay Teuton nói bao nhiêu thứ tiếng khác nhau, hoặc các khác biệt chỉ là các tiếng địa phương?)

Các quan điểm của Fichte có một sự phát triển lạ lùng, đặc biệt nếu ta xét đến rằng ông là một trong những nhà sáng lập ra chủ nghĩa dân tộc Đức. Năm 1793, ông bảo vệ Rousseau và Cách mạng Pháp, và năm 1799 ông vẫn tuyên bố⁵⁷: ‘Rõ ràng là từ bây giờ riêng Cách mạng Pháp có thể là tổ quốc của người ngay thẳng, rằng anh ta có thể hiến dâng năng lực của mình cho riêng đất nước này thôi, vì không chỉ những hi vọng đáng yêu nhất của nhân loại mà cả bản thân sự tồn tại của nó gắn bó với thắng lợi của nước Pháp ... Tôi hiến dâng bản thân mình và mọi khả năng của tôi cho nền Cộng hoà’. Có thể lưu ý rằng khi Fichte đưa ra các nhận xét này ông đang đàm phán cho một chức vụ đại học ở Mainz, một địa phương lúc đó do người Pháp kiểm soát. ‘Năm 1804’, E. N. Anderson viết trong nghiên cứu lí thú của ông về chủ nghĩa dân tộc, ‘Fichte .. háo hức bỏ việc làm ở Phổ và chấp nhận một lời mời từ Nga. Chính phủ Phổ đã không đánh giá đúng ông với mức độ tài chính mong muốn và ông hi vọng sự công nhận nhiều hơn từ Nga, viết cho người thương thảo Nga rằng nếu chính phủ đề ông là thành viên của Viện Hàn lâm Khoa học St. Petersburg và trả ông một khoản lương không ít hơn bốn trăm rúp, “tôi sẽ là của họ cho đến chết” .. Hai năm sau’, Anderson tiếp tục, ‘sự chuyển đổi từ Fichte thế giới chủ nghĩa thành Fichte dân tộc chủ nghĩa đã hoàn tất’.

Khi người Pháp chiếm Berlin, Fichte bỏ đi, vì lòng yêu nước; một hành động mà, như Anderson nói ‘ông đã không đề cho .. vua và chính phủ Phổ không chú ý đến’. Khi A. Mueller và W. von Humboldt được Napoleon tiếp kiến, Fichte viết một cách phần nộ cho vợ mình: ‘Tôi

không ghen tị với Mueller và Humboldt; tôi vui là tôi đã không nhận được vinh dự đáng hổ thẹn đó .. Có sự khác biệt đối với lương tâm của một người và *hiển nhiên cả đối với thành công sau này của người đó* nếu .. người đó công khai chứng tỏ sự hiến dâng cho sự nghiệp cao đẹp'. Về điều này, Anderson bình luận: 'Thực ra, ông đã thu lợi; không nghi ngờ gì lời mời ông đến Đại học Berlin đã là kết quả từ tình tiết này. Điều này không làm giảm giá trị lòng yêu nước của hành động của ông, mà chỉ đặt nó dưới ánh sáng đúng đắn của nó'. Thêm vào tất cả điều này chúng ta phải nói rằng sự nghiệp của Fichte với tư cách một triết gia ngay từ đầu dựa vào một sự gian lận. Khi người ta mong đợi triết học của Kant về tôn giáo, thì cuốn sách đầu tiên của ông được xuất bản ẩn danh dưới tiêu đề *Critique of all Revelation*. Nó là một cuốn sách cực kì đần độn, điều không ngăn nó khỏi là một sự bất chước khéo léo bút pháp của Kant; và mọi thứ được khởi động, kể cả các lời đồn đại, đều làm cho người dân tin rằng nó là một tác phẩm của Kant. Sự việc hiện ra dưới ánh sáng đúng đắn của nó nếu chúng ta hiểu rõ rằng Fichte chỉ có được một nhà xuất bản thông qua sự tốt bụng của Kant (người đã chẳng bao giờ có thể đọc hơn vài trang đầu của cuốn sách). Khi báo chí ca tụng tác phẩm của Fichte như là của Kant, Kant buộc phải ra một tuyên bố công khai rằng tác phẩm là của Fichte, và Fichte, danh tiếng bất ngờ ập đến, được bổ nhiệm giáo sư ở Jena. Song Kant muộn hơn buộc phải đưa ra một tuyên bố khác, nhằm tách mình ra khỏi con người này, một tuyên bố ở đó các từ sau xuất hiện⁵⁸: 'Có thể Thượng đế bảo vệ chúng ta khỏi các bạn của mình. Khỏi các kẻ thù của chúng ta, ta có thể thử bảo vệ chính mình'.

Đây là vài tình tiết trong sự nghiệp của một người mà 'thói ba hoa' của ông ta đã gây ra chủ nghĩa dân tộc hiện đại cũng như triết học Duy tâm chủ nghĩa hiện đại, được dựng lên trên sự xuyên tạc giáo huấn của Kant. (Tôi theo Schopenhauer trong phân biệt giữa 'thói ba hoa' của Fichte và 'ngón bíp' của Hegel, mặc dù tôi phải thừa nhận rằng để khẳng định về sự phân biệt này có lẽ là hơi ra vẻ thông thái rơm). Toàn bộ câu chuyện là lí thú chủ yếu vì ánh sáng nó rọi lên 'lịch sử triết học' và lên 'lịch sử' nói chung. Tôi ý muốn nói không chỉ sự thực có lẽ khôi hài hơn là mang tai tiếng rằng các anh hề như vậy được coi là nghiêm túc, và rằng họ được biến thành các đối tượng của một loại tôn sùng, của các nghiên cứu long trọng mặc dù thường tẻ nhạt (và của giấy thi cử tương ứng). Ý tôi muốn nói không chỉ sự thực kinh khủng rằng Fichte ba hoa và Hegel bịp bợm lại được đối xử ở mức với những người như Democritus, Pascal, Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Kant, J. S. Mill, và Bertrand Russell, và rằng giáo huấn đạo đức của họ được coi là nghiêm túc và có

lẽ thậm chí cao hơn của những người khác này. Nhưng tôi muốn nói rằng nhiều trong số các sử gia ca tụng này của triết học, không có khả năng phân biệt giữa tư duy và điều tưởng tượng, chứ không nói đến giữa tốt và xấu, dám tuyên bố rằng lịch sử của họ là quan toà của chúng ta, hoặc rằng lịch sử triết học của họ là một phê phán ngầm của các ‘hệ thống tư tưởng’ khác nhau. Vì là rõ, tôi nghĩ, rằng sự nịnh hót của họ chỉ có thể là một phê phán ngầm của lịch sử triết học của họ, và của tính khoa trương đó và sự đồng lõa om sòm theo đó nghề triết học được ca ngợi. Dường như là một quy luật về cái mà những người này hài lòng gọi là ‘bản tính con người’ rằng tính tự phụ tăng tỉ lệ thuận với sự kém cỏi về tư duy và tỉ lệ nghịch với khối lượng công lao đóng góp cho sự thịnh vượng của con người.

Tại thời điểm khi Fichte trở thành ông tổ của chủ nghĩa dân tộc, một chủ nghĩa dân tộc bản năng và cách mạng đang nổi lên ở Đức như một phản ứng lại với sự xâm chiếm của Napoleon. (Nó là một trong các phản ứng bộ lạc chống sự bành trướng của một đế chế siêu-quốc gia). Nhân dân đòi hỏi các cải cách dân chủ mà họ hiểu theo nghĩa của Rousseau và của Cách mạng Pháp, nhưng họ muốn nó mà không có những người Pháp xâm chiếm. Họ quay sang chống các vương công riêng của họ và đồng thời chống hoàng đế. Chủ nghĩa dân tộc ban đầu này nổi lên với sức mạnh của một tín ngưỡng mới, như một loại mặt nạ trong đó sự khát khao tự do và bình đẳng được che phủ. ‘Chủ nghĩa dân tộc’, Anderson viết⁵⁹, ‘tăng lên khi Cơ đốc giáo chính thống suy dần, thay thế cái sau với lòng tin vào kinh nghiệm thần bí của bản thân nó’. Nó là kinh nghiệm thần bí của cộng đồng với các thành viên khác của bộ lạc bị áp bức, một kinh nghiệm cái thay thế không chỉ Đạo Cơ đốc mà đặc biệt cả cảm giác về sự tin tưởng và trung thành với đức vua mà sự lạm dụng của chính thể chuyên chế đã phá hủy. Là rõ rằng một tín ngưỡng mới không chế ngự và dân chủ như vậy là một nguồn rất chọc tức, và thậm chí nguy hiểm, đối với giai cấp thống trị, và đặc biệt đối với vua Phổ. Đối phó với mối nguy hiểm này thế nào? Sau các cuộc chiến tranh giải phóng, Frederick William đối phó với nó đầu tiên bằng sa thải các cố vấn dân tộc chủ nghĩa của ông, và sau đó bằng bổ nhiệm Hegel. Vì Cách mạng Pháp đã chứng minh ảnh hưởng của triết học, một điểm được Hegel nhấn mạnh thích đáng (vì nó là cơ sở cho công việc đóng góp của riêng ông): ‘Cái Tinh thần’, ông nói⁶⁰, ‘bây giờ là cơ sở cơ bản của cơ cấu tiềm năng, và *Triết học* vì thế đã trở thành thống trị. Người ta nói rằng Cách mạng Pháp là kết quả của Triết học, và không phải không có lí do rằng Triết học được mô tả như Thế giới Sáng suốt; Triết học không chỉ là Chân lí trong

và vì chính nó .. mà cũng là Chân lí như được biểu lộ ra trong các vấn đề thế tục. Chúng ta không được, vì thế, phủ nhận khẳng định rằng Cách mạng nhận được xung lực đầu tiên của nó từ Triết học'. Đây là một chỉ báo về sự thấu hiểu của Hegel về nhiệm vụ trực tiếp của ông, để đưa ra một phản xung lực; một xung lực, mặc dù không phải là cái đầu tiên, bằng cách đó triết học có thể tăng cường các phản lực. Một phần của nhiệm vụ này là xuyên tạc các tư tưởng về tự do, bình đẳng, v.v. Nhưng có lẽ một nhiệm vụ thậm chí còn cấp bách hơn là thuần phục tín ngưỡng dân tộc chủ nghĩa cách mạng. Hegel hoàn thành nhiệm vụ này theo tinh thần của lời khuyên của Pareto 'lợi dụng các tình cảm, đừng phí năng lực trong nỗ lực vô ích đi phá huỷ chúng'. Ông đã thuần phục chủ nghĩa dân tộc không bằng sự chống cự thẳng thừng mà bằng biến đổi nó thành chủ nghĩa độc đoán Phổ rất có kỉ luật. Và cũng tình cờ là ông đã đem trả lại một vũ khí hùng mạnh cho phe xã hội đóng, nơi nó cơ bản thuộc về.

Tất cả điều này được làm khá vụng. Hegel, với mong muốn của ông để làm vừa lòng chính phủ, đôi khi đã tấn công những người dân tộc chủ nghĩa quá công khai. 'Một số người', ông viết⁶¹ trong *Philosophy of Law*, 'mới đây đã bắt đầu nói về "chủ quyền của nhân dân" đối lập với chủ quyền của quốc vương. Song khi được tương phản với chủ quyền của quốc vương, thì cụm từ "chủ quyền của nhân dân" hoá ra chỉ là một trong các khái niệm lẫn lộn nảy sinh từ một tư tưởng hoang dã về "nhân dân". Không có quốc vương .. nhân dân chỉ là một đám đông không có hình dáng rõ rệt'. Sớm hơn, trong *Encyclopædia*, ông viết: 'Toàn thể các cá nhân riêng lẻ thường được nói tới như *dân tộc*. Nhưng một cái toàn thể như vậy là một đám hỗn tạp, không phải nhân dân; và liên quan đến nó, chính một mục tiêu của nhà nước, đối với quyền lực và hành động, là dân tộc *không* nên tồn tại như một cái toàn thể như vậy. Một tình trạng như vậy của một dân tộc là một tình trạng vô luật pháp, băng hoại đạo đức, tàn bạo. Trong đó, dân tộc chỉ là một lực lượng mù quáng, hoang dại, dị hình, giống như sức mạnh của biển bão tố dữ dội, cái tuy vậy không phải là sức mạnh tự-huỷ hoại, với tư cách dân tộc - một yếu tố tinh thần - có thể là. Thế mà người ta thường xuyên có thể nghe một tình trạng như vậy được mô tả như tự do thuần khiết'. Ở đây có một ám chỉ không thể hiểu lầm đến những người dân tộc chủ nghĩa tự do, những người mà nhà vua căm ghét giống như bệnh dịch. Và điều này thậm chí còn rõ hơn khi ta thấy Hegel dẫn chiếu đến các mơ ước của những người dân tộc chủ nghĩa ban đầu về xây dựng lại đế chế Đức: 'Điều hư cấu về một Đế chế', ông nói ở bài ca ngợi những phát triển mới nhất ở nước Phổ, 'đã hoàn toàn tiêu tan. Nó bước vào các Nhà nước Chủ quyền'. Các xu hướng chống tự

do của ông đã khiến ông nói đến nước Anh như thí dụ đặc trưng nhất của một dân tộc theo nghĩa xấu. ‘Lấy trường hợp của nước Anh’, ông viết, ‘nước, vì các cá nhân có phần áp đảo trong công việc chung, được coi như có hiến pháp tự do nhất trong mọi hiến pháp. Kinh nghiệm cho thấy nước đó, khi so sánh với các quốc gia văn minh Âu châu, là lạc hậu nhất về pháp chế dân sự và hình sự, về luật và quyền tự do tài sản, và về các dân xếp cho *nghệ thuật và khoa học*, và rằng quyền tự do khách quan hay quyền duy lý bị *hi sinh* cho quyền hình thức⁶² và đặc biệt cho lợi ích tư: và điều này xảy ra thậm chí ở các định chế và tài sản được dành cho tôn giáo’. Quả thực là một tuyên bố lạ lùng, đặc biệt khi xét đến nghệ thuật và khoa học, chẳng gì có thể lạc hậu hơn nước Phổ, nơi Đại học Berlin được thành lập chỉ dưới ảnh hưởng của các cuộc chiến tranh Napoleon, và với tư tưởng, như nhà vua đã nói⁶³, rằng ‘nhà nước phải thay cái nó đã mất về sức mạnh vật chất bằng lòng dũng cảm trí tuệ’. Vài trang sau, Hegel quên cái ông đã nói về nghệ thuật và khoa học ở nước Anh; vì ở đó ông nói về ‘nước Anh, nơi nghệ thuật viết sử đã trải qua một quá trình lọc trong và đã đạt danh tiếng bền vững hơn và chín muồi hơn’.

Chúng ta thấy Hegel biết rằng nhiệm vụ của ông là chiến đấu với các thiên hướng tự do và thậm chí đế quốc chủ nghĩa của chủ nghĩa dân tộc. Ông đã làm việc đó bằng thuyết phục những người dân tộc chủ nghĩa rằng các yêu sách tập thể chủ nghĩa của họ tự động được thực hiện bởi một nhà nước toàn năng, và rằng tất cả cái họ cần làm là giúp tăng cường sức mạnh của nhà nước. ‘Quốc gia Dân tộc là Tinh thần trong tính duy lý thực sự của nó và tính thực tế trực tiếp của nó’, ông viết⁶⁴; ‘nó vì vậy là quyền lực tuyệt đối trên trái đất ... Nhà nước là Tinh thần của bản thân Nhân dân. Nhà nước thực sự được tinh thần này làm sinh động, trong mọi công việc cá biệt của nó, các cuộc Chiến tranh của nó, các Thể chế của nó ... Sự tự-ý thức của một Dân tộc cá biệt là phương tiện cho .. sự phát triển tinh thần tập thể; .. trong nó, Tinh thần Thời đại đầu tư Ý chí của nó. Chống lại Ý chí này, các tinh thần dân tộc khác không có quyền gì: Dân tộc *đó* thống trị Thế giới’. Như thế dân tộc và tinh thần của nó và ý chí của nó là cái đóng vai trên sân khấu lịch sử. Lịch sử là sự tranh đua của các tinh thần dân tộc khác nhau vì sự thống trị thế giới. Suy ra từ điều này rằng các cải cách do những người tự do dân tộc chủ nghĩa chủ trương là không cần thiết, vì dân tộc và tinh thần của nó dầu sao đi nữa là các diễn viên chính; ngoài ra, ‘mỗi dân tộc .. có hiến pháp phù hợp với nó và thuộc về nó’. (Chủ nghĩa thực chứng pháp lý). Ta thấy Hegel thay các yếu tố tự do trong chủ nghĩa dân tộc không chỉ bằng sự tôn sùng Platonic-Prussianist [theo chủ nghĩa Phổ] đối với nhà nước, mà cũng

bằng một sự sùng bái lịch sử, tôn thờ thành công lịch sử. (Frederick William đã thành công chống Napoleon). Bằng cách này, Hegel không chỉ mở đầu một chương mới trong lịch sử của chủ nghĩa dân tộc, mà ông cũng cho chủ nghĩa dân tộc một lí thuyết mới. Fichte, chúng ta đã thấy, đã cho nó một lí thuyết dựa trên ngôn ngữ. Hegel đưa vào *lí thuyết lịch sử của dân tộc*. Một dân tộc, theo Hegel, được thống nhất bởi một tinh thần cái tinh thần đóng vai trong lịch sử. Nó được thống nhất bởi một kẻ thù chung, và bởi tình đồng chí của các cuộc chiến tranh mà nó đã chiến đấu. (Người ta nói rằng một chủng tộc là một tập hợp người được thống nhất không phải bởi nguồn gốc của họ mà bởi một lỗi chung về nguồn gốc của họ. Theo cách tương tự, chúng ta có thể nói rằng một dân tộc theo nghĩa của Hegel là một số người được thống nhất bởi một lỗi chung về lịch sử của họ). Thật rõ là lí thuyết này liên hệ ra sao với bản chất luận lịch sử chủ nghĩa của Hegel. Lịch sử của một dân tộc là lịch sử của bản chất hay ‘Tinh thần’ của nó, tự khẳng định mình trên ‘Sân khấu Lịch sử’.

Để kết thúc phác hoạ này về sự nổi lên của chủ nghĩa dân tộc, tôi có thể đưa ra một nhận xét về các sự kiện xuống đến tận sự thành lập đế chế Đức của Bismarck. Chính sách của Hegel đã là lợi dụng các tình cảm dân tộc chủ nghĩa, thay cho phí năng lực vô ích đi phá huỷ chúng. Nhưng đôi khi kĩ xảo nổi tiếng này tỏ ra có các hệ quả khá lạ lùng. Sự cải biến trung cổ của Đạo Cơ đốc thành một tín điều độc đoán chủ nghĩa đã không thể ngăn cản hoàn toàn các xu hướng nhân đạo chủ nghĩa của nó; không biết bao nhiêu lần Đạo Cơ đốc đã phá vỡ mặt nạ độc đoán chủ nghĩa (và bị ngược đãi như dị giáo). Bằng cách này, lời khuyên của Pareto không chỉ được dùng để trung hoà các xu hướng nguy hiểm cho giai cấp thống trị, mà cũng vô tình giúp để duy trì chính các xu hướng này. Một điều tương tự đã xảy ra với chủ nghĩa dân tộc. Hegel đã thuần phục nó, và đã thử thay chủ nghĩa dân tộc Đức bằng một chủ nghĩa dân tộc Phổ. Nhưng bằng cách ‘biến chủ nghĩa dân tộc thành các thành tố’ của Chủ nghĩa Phổ của ông (dùng biệt ngữ riêng của ông) Hegel ‘đã duy trì’ nó; và nước Phổ thấy mình buộc phải tiếp tục theo con đường lợi dụng các tình cảm của chủ nghĩa dân tộc Đức. Khi nó đánh nước Áo năm 1866 nó phải làm vậy dưới danh nghĩa chủ nghĩa dân tộc Đức, và lấy cớ để đảm bảo sự lãnh đạo của ‘nước Đức’. Và nó phải quảng cáo nước Phổ được mở rộng mệnh mệnh của 1871 như ‘Đế chế Đức’ mới, một ‘Dân tộc Đức’ mới - được chiến tranh hàn lại thành một đơn vị, phù hợp với lí thuyết lịch sử về dân tộc của Hegel.

IV

Trong thời đại riêng của chúng ta, chủ nghĩa lịch sử cuồng loạn của Hegel vẫn là phân bón nhờ đó chủ nghĩa toàn trị hiện đại có sự phát triển nhanh của nó. Việc sử dụng nó đã chuẩn bị mặt bằng, và đã giáo dục tầng lớp trí thức đến với tính bất lương, như sẽ được chứng tỏ ở mục v của chương này. Chúng ta phải rút ra bài học rằng tính trung thực trí tuệ là cơ bản cho mọi thứ chúng ta yêu cầu.

Nhưng đây là tất cả ư? Và nó là công bằng? Chẳng có gì trong đòi hỏi rằng sự vĩ đại của Hegel nằm ở sự thực rằng ông là người sáng lập ra một cách tư duy mới, mang tính lịch sử - một ý nghĩa lịch sử mới ư?

Nhiều người trong các bạn tôi đã phê phán tôi vì thái độ của tôi đối với Hegel, và vì sự bất lực của tôi để thấy sự vĩ đại của ông. Tất nhiên, họ hoàn toàn đúng, vì tôi quả thực không có khả năng thấy điều đó. (Tôi vẫn thế). Nhằm cứu chữa cho sai lầm này, tôi đã tiến hành một khảo cứu có hệ thống đối với câu hỏi, Sự vĩ đại của Hegel nằm Ở đâu?

Kết quả là đáng thất vọng. Không nghi ngờ gì, Hegel nói suông về tính bao la và vĩ đại của tấn kịch lịch sử đã tạo ra một bầu không khí quan tâm đến lịch sử. Không nghi ngờ gì, các khái quát hoá, các sự phân chu kì, và các diễn giải lịch sử chủ nghĩa mệnh mông của ông đã quyền rũ một số sử gia và thách thức họ để tạo ra các nghiên cứu lịch sử có giá trị và chi tiết (điều gần như lúc nào vẫn vậy chứng tỏ điểm yếu của những khám phá cũng như của phương pháp của ông). Nhưng thách thức này có ảnh hưởng đến thành tựu của hoặc một sử gia hoặc của một triết gia không? Chẳng phải, đúng hơn, là thành tựu của một nhà tuyên truyền? Các sử gia, tôi thấy, hay đánh giá Hegel (nếu có chút nào) như một triết gia, và các triết gia hay tin rằng các đóng góp của ông (nếu có gì) là sự hiểu biết lịch sử. Nhưng chủ nghĩa lịch sử không phải là lịch sử, và tin vào nó không tiết lộ cả sự hiểu biết lịch sử cũng không tiết lộ tri giác lịch sử. Và nếu chúng ta muốn đánh giá sự vĩ đại của Hegel, với tư cách một sử gia hay một triết gia, chúng ta không được hỏi mình liệu những người nào đó thấy tầm nhìn của ông về lịch sử là gây cảm hứng, mà liệu có mấy sự thật trong tầm nhìn của ông hay không.

Tôi thấy một tư tưởng duy nhất cái là quan trọng và có thể cho là được ngầm định trong triết học của Hegel. Đó là ý tưởng dẫn Hegel đi tấn công chủ nghĩa duy lí [rationalism] và chủ nghĩa duy lí trí [intellectualism] trừu tượng các thuyết không đánh giá đúng món nợ của lí trí đối với truyền thống. Có một nhận thức chắc chắn về sự thực (mà, tuy vậy, Hegel quên trong Logic của ông) rằng con người không thể xuất phát với một khoảng trống không, tạo ra một thế giới tư tưởng từ không gì cả; mà rằng các tư tưởng của họ, chủ yếu, là sản phẩm của một sự kế thừa trí tuệ.

Tôi sẵn sàng thừa nhận rằng đây là một điểm quan trọng, và là một điểm có thể được thấy ở Hegel nếu ta muốn tìm nó. Song tôi phủ nhận rằng nó là đóng góp riêng của Hegel. Nó là tài sản chung của những người Lãng mạn. Rằng mọi thực thể xã hội là các sản phẩm của lịch sử; không phải các sáng chế, được lí trí thiết kế, mà là các thực thể nổi lên từ thói đồng đánh của các sự kiện lịch sử, từ sự tác động lẫn nhau của các tư tưởng và các lợi ích, từ những đau khổ và những say mê, tất cả điều này là già hơn Hegel. Nó quay lại tận Edmund Burke, người đáng giá cao tầm quan trọng của truyền thống đối với tư tưởng chính trị của Phong trào Lãng mạn Đức. Các dấu vết của ảnh hưởng của ông có thể tìm thấy ở Hegel, nhưng chỉ ở dạng thô phồng và không đứng vững được của một chủ nghĩa tương đối lịch sử và tiến hoá - ở dạng của một học thuyết nguy hiểm cho rằng cái được tin ngày nay, thực ra, là đúng ở ngày hôm nay, và ở một hệ quả cũng nguy hiểm ngang thế rằng cái đã đúng hôm qua (*đúng*, chứ không chỉ là ‘được tin’) có thể sai vào ngày mai - một học thuyết, chắc chắn, không chắc cổ vũ một sự đánh giá cao tầm quan trọng của truyền thống.

V

Bây giờ tôi tiếp tục phần cuối của nghiên cứu của tôi về chủ nghĩa Hegel, phân tích sự phụ thuộc của chủ nghĩa bộ lạc mới hay chủ nghĩa toàn trị vào các học thuyết của Hegel.

Nếu giả như mục tiêu của tôi là viết lịch sử về sự nổi lên của chủ nghĩa toàn trị, thì đầu tiên tôi phải đề cập đến chủ nghĩa Marx; vì chủ nghĩa phát xít phát triển một phần từ sự suy sụp của chủ nghĩa Marx. (Và, như chúng ta sẽ thấy, một tuyên bố tương tự có thể được đưa ra về quan hệ giữa chủ nghĩa Lenin và chủ nghĩa Marx). Vì vấn đề chính của tôi, tuy vậy, là chủ nghĩa lịch sử, tôi kiến nghị đề cập đến chủ nghĩa Marx muộn hơn, như dạng thuần khiết nhất của chủ nghĩa lịch sử đã nổi lên cho đến nay, và để thảo luận chủ nghĩa phát xít đầu tiên.

Chủ nghĩa toàn trị chỉ là một tình tiết trong cuộc nổi loạn luôn tái diễn chống lại tự do và lí trí. Từ các tình tiết cũ nó được phân biệt không mấy bởi ý thức hệ của nó, mà bởi sự thực rằng các lãnh tụ đã thành công thực hiện một trong các mơ ước táo bạo nhất của các bậc tiền bối của họ; họ biến cuộc nổi loạn chống tự do thành một phong trào được nhiều người ngưỡng mộ. (Tất nhiên, không nên đánh giá quá cao tính đại chúng của nó; giới trí thức chỉ là một phần của dân chúng). Nó được làm cho là khả dĩ chỉ bởi sự suy sụp của một phong trào nổi tiếng khác, ở các nước có liên quan, phong trào Dân chủ Xã hội hay phiên bản dân chủ của chủ

nghĩa Marx, mà trong tâm trí của nhân dân lao động có nghĩa là các tư tưởng tự do và bình đẳng. Khi trở nên hiển nhiên rằng không chỉ ngẫu nhiên mà phong trào này đã thất bại năm 1914 để kiên quyết chống chiến tranh; khi trở nên rõ ràng là bất lực để đối phó với các vấn đề hoà bình, trên hết với thất nghiệp và suy thoái kinh tế; và khi, cuối cùng, phong trào này chỉ miễn cưỡng bảo vệ mình chống sự xâm lược phát xít, thì lòng tin vào tự do và vào khả năng bình đẳng bị đe dọa nghiêm trọng, và cuộc nổi loạn muôn thủa chống tự do mới có thể bằng trăm phương ngàn kế kiếm được ít nhiều sự ủng hộ của dân chúng.

Sự thực rằng chủ nghĩa phát xít đã phải kế tục một phần di sản của chủ nghĩa Marx giải thích cho cho một đặc tính ‘gốc’ của ý thức hệ phát xít, cho một điểm trong đó nó lệch khỏi tính chất truyền thống của cuộc nổi loạn chống tự do. Điểm mà tôi nghĩ đến là chủ nghĩa phát xít đã không mấy dùng một sự kêu gọi công khai đến sự siêu nhiên. Không phải là nó nhất thiết vô thần hay thiếu các yếu tố thần bí hay tôn giáo. Nhưng sự lan rộng của thuyết bất khả tri thông qua chủ nghĩa Marx đã dẫn đến một tình trạng trong đó không tin điều chính trị nào nhắm tới tính đại chúng giữa giai cấp lao động có thể gắn mình với bất cứ dạng tín ngưỡng truyền thống nào. Đây là lí do vì sao chủ nghĩa phát xít đã thêm vào ý thức hệ chính thống của nó, ít nhất ở các giai đoạn đầu, một sự pha trộn nào đó của chủ nghĩa duy vật tiến hoá chủ nghĩa thế kỉ mười chín.

Như vậy công thức của mẻ rượu bia phát xít ở tất cả các nước là như nhau: Hegel cộng một chút chủ nghĩa duy vật thế kỉ mười chín (đặc biệt chủ nghĩa Darwin ở dạng hơi thô mà Haeckel⁶⁵ cho nó). Yếu tố ‘khoa học’ trong chủ nghĩa chủng tộc có thể truy nguyên về Haeckel, người chịu trách nhiệm về một cuộc thi có giải năm 1900, mà chủ đề của nó là: ‘Chúng ta có thể học được gì từ các nguyên lí của chủ nghĩa Darwin liên quan đến sự phát triển nội tại và chính trị của một nhà nước?’ Giải nhất được trao cho một công trình chủng tộc chủ nghĩa đồ sộ của W. Schallmeyer, người như vậy trở thành ông [tổ] của sinh học chủng tộc. Lí thú để quan sát thấy làm sao chủ nghĩa chủng tộc duy vật này, bất chấp nguồn gốc rất khác của nó, lại rất giống chủ nghĩa tự nhiên của Plato. Trong cả hai trường hợp, ý tưởng cơ bản là sự thoái hoá, đặc biệt của các giai cấp trên, là gốc rễ của sự suy tàn chính trị (hiểu là: sự tiến tới của xã hội mờ). Hơn nữa, huyền thoại hiện đại về Máu và Đất có cái tương ứng chính xác của nó trong huyền thoại của Plato về Người sinh ra từ Đất. Tuy thế mà, không phải ‘Hegel+Plato’, mà là ‘Hegel+Haeckel’ là công thức của chủ nghĩa chủng tộc hiện đại. Như chúng ta sẽ thấy, Marx đã thay ‘Tư tưởng’ của Hegel bằng vật chất, và bằng các lợi ích vật chất và

kinh tế. Theo cùng cách, chủ nghĩa chủng tộc thay ‘Tinh thần’ của Hegel bằng khái niệm bán-sinh học, vật chất nào đó về Máu hay Chủng tộc. Thay cho ‘Tinh thần’, Máu là bản chất tự-phát triển; thay cho ‘Tinh thần’, Máu là Quyền tối cao của thế giới, và phô trương mình trên Sân khấu Lịch sử; và thay cho ‘Tinh thần’ của nó, Máu của một dân tộc quyết định vận mệnh cơ bản của nó.

Sự hoá thể của chủ nghĩa Hegel thành chủ nghĩa chủng tộc hay của Tinh thần thành Máu không thay đổi lắm xu hướng chính của chủ nghĩa Hegel. Chỉ cho nó một vẻ sinh học và tiến hoá chủ nghĩa hiện đại. Kết quả là một tín ngưỡng duy vật và đồng thời thần bí về một bản chất sinh học tự-phát triển, gọi lại rất gần với tín ngưỡng về tiến hoá sáng tạo (mà người đề xướng là Bergson theo phái Hegel⁶⁶), một tín ngưỡng mà G. B. Shaw một lần đã mô tả đặc trưng, một cách tiên tri hơn là thâm thúy, như ‘một niềm tin tuân thủ điều kiện hàng đầu của mọi tín ngưỡng đã từng nắm nhân loại trong tay: cụ thể, nó phải là . một *siêu-sinh học* [*meta-biology*]’. Và quả thực, tín ngưỡng mới này về chủ nghĩa chủng tộc cho thấy rõ ràng một thành tố-*siêu* và một thành tố-*sinh học*, có thể nói như vậy, hay siêu hình học thần bí Hegelian và sinh học duy vật Haeckelian.

Ngân ấy về sự khác biệt giữa chủ nghĩa toàn trị hiện đại và chủ nghĩa Hegel. Bất chấp tầm quan trọng của nó từ quan điểm đại chúng, sự khác biệt này là không quan trọng ở chừng mực liên quan đến các xu hướng chính trị chính của chúng. Song nếu quay sang các điểm tương tự, thì ta có một bức tranh khác. Gần như tất cả các tư tưởng quan trọng hơn của chủ nghĩa toàn trị hiện đại được kế thừa trực tiếp từ Hegel, người đã thu thập và bảo tồn cái A. Zimmern gọi⁶⁷ là ‘kho tàng vũ khí cho các phong trào độc đoán’. Mặc dù hầu hết các vũ khí không phải do bản thân Hegel rèn ra, song được ông khám phá ra ở các kho tàng chiến tranh cổ khác nhau của cuộc nổi loạn muôn thuở chống lại tự do, không nghi ngờ gì nỗ lực của ông đã tái khám phá ra và đưa chúng vào tay các môn đồ hiện đại của ông. Đây là một danh mục ngắn của một vài tư tưởng quý nhất trong số các tư tưởng này. (Tôi bỏ qua chủ nghĩa toàn trị và chủ nghĩa bộ lạc Platonic, đã được thảo luận rồi, cũng như lí thuyết về chủ nhân và nô lệ).

(a) Chủ nghĩa dân tộc, ở dạng tư tưởng lịch sử chủ nghĩa cho rằng nhà nước là sự hiện thân của Tinh thần (hay bây giờ, của Máu) của dân tộc (hay chủng tộc) lập quốc; một dân tộc được chọn (bây giờ, chủng tộc được chọn) được dự định cho việc thống trị thế giới. (b) Nhà nước như kẻ thù tự nhiên của tất cả các nhà nước khác phải khẳng định sự tồn tại của nó trong chiến tranh. (c) Nhà nước được miễn trừ mọi loại nghĩa vụ đạo đức; lịch sử, tức là, thành công lịch sử, là thẩm phán duy nhất; sự vị

lợi tập thể là nguyên lý duy nhất của tư cách cá nhân; tuyên truyền nói dối và bóp méo sự thật được cho phép. (d) Tư tưởng ‘đạo đức’ của chiến tranh (toàn bộ hay tập thể chủ nghĩa), đặc biệt của các dân tộc trẻ chống lại các dân tộc già cỗi; chiến tranh, số phận và danh tiếng như các điều tốt đáng mong mỏi nhất. (e) Vai trò sáng tạo của Vĩ Nhân, nhân vật lịch sử thế giới, người có hiểu biết sâu và nhiệt tình lớn (bây giờ, là nguyên lý lãnh đạo). (f) Lí tưởng về cuộc sống anh hùng (‘sống hiêm nghèo’) và về ‘người anh hùng’ như đối lập với tiểu tư sản và cuộc sống tầm thường nông cạn của anh ta.

Danh mục này về kho tàng tinh thần là không có hệ thống cũng không đầy đủ. Tất cả chúng đều là phần hay mảnh của một di sản cũ. Và chúng được trữ, và sẵn sàng để dùng, không chỉ trong các tác phẩm của Hegel và các môn đồ của ông, mà cả trong đầu óc của một giới trí thức được nuôi dưỡng suốt ba thế hệ chỉ bằng thức ăn tinh thần mất phẩm cách như vậy, được Schopenhauer⁶⁸ nhận ra ban đầu như một ‘triết học-giả tạo phá huỷ tri trí óc’ và như một ‘sự lạm dụng tai ác và tội lỗi của ngôn ngữ’. Bây giờ tôi tiếp tục khảo sát chi tiết các điểm trong danh mục này.

(a) Theo các học thuyết toàn trị hiện đại, nhà nước như vốn là không phải là mục đích cao nhất. Điều này, đúng hơn, là Máu [Huyết thống], và Nhân dân, Chúng tộc. Các chúng tộc cao hơn có quyền lập ra các nhà nước. Mục tiêu cao nhất của một chúng tộc hay một dân tộc là thiết lập một nhà nước hùng mạnh có thể được dùng như một công cụ hùng mạnh cho sự tự bảo toàn của nó. Giáo huấn này (nhưng thay Máu bằng Tinh thần) là do Hegel, ông viết⁶⁹: ‘Trong sự tồn tại của một *Dân tộc*, mục tiêu trọng yếu là trở thành một Nhà nước và tự bảo tồn với tư cách như vậy. Một Dân tộc không tự tổ chức thành một Nhà nước- thì *chỉ là một Dân tộc* – nói nghiêm túc không có lịch sử, giống như các Dân tộc .. đã tồn tại trong tình trạng man rợ. Cái xảy ra với một Dân tộc .. có tầm quan trọng cơ bản của nó trong quan hệ với Nhà nước’. Nhà nước được thành lập như vậy phải là toàn trị, tức là, sức mạnh của nó phải thấm vào và kiểm soát toàn bộ cuộc sống của nhân dân trong mọi chức năng của nó: ‘Nhà nước vì thế là cơ sở và trung tâm của mọi yếu tố cụ thể trong đời sống của một dân tộc: của Nghệ thuật, Luật, Đạo đức, Tín ngưỡng, và Khoa học ... Chất liệu cái .. tồn tại trong thực tại cụ thể đó là nhà nước, là Tinh thần của bản thân Nhân dân. Nhà nước thực sự được Tinh thần này làm sống động trong mọi công việc cá biệt của nó, trong Chiến tranh, các Định chế, v.v. của nó’. Vì nhà nước phải hùng mạnh, nó phải tranh giành quyền lực của các nhà nước khác. Nó phải tự khẳng định mình trên ‘Sân khấu Lịch sử’, phải chứng minh bản chất đặc biệt hay Tinh thần của nó

và đặc tính dân tộc ‘được xác định nghiêm ngặt’ của nó bằng các hành động lịch sử của nó, và cuối cùng phải hướng tới thống trị thế giới. Đây là một phác hoạ của bản chất luận này bằng lời của Hegel: ‘Bản chất thực của Tinh thần là hành động; nó thực hiện tiềm năng của nó, và biến mình thành hành động, công việc riêng của nó .. Như thế nó là với Tinh thần của một Dân tộc; nó là Tinh thần có các đặc tính xác định nghiêm ngặt những cái tồn tại và bền bỉ .. trong các sự kiện và các quá độ tạo thành lịch sử của nó. Đó là công việc của nó – đó là cái Dân tộc này *là*. Các Dân tộc là cái các hành động của chúng là... Một Dân tộc là có đạo đức, có đức hạnh, hùng cường, chùng nào nó thực hiện các mục tiêu to lớn của nó... Các hiến pháp dưới đó các Dân tộc Lịch sử-Thế giới đạt cực đỉnh của họ là cá biệt đối với họ .. Vì vậy, từ .. các định chế chính trị của các Dân tộc Lịch sử-Thế giới xa xưa, chẳng có thể học được gì... Mỗi Thiên tài Dân tộc phải được coi như Một Cá nhân duy nhất trong quá trình Lịch sử Phổ quát’. Tinh thần hay Thiên tài Dân tộc cuối cùng phải tự chứng minh mình trong Thống trị-Thế giới: ‘Sự tự ý thức của một Dân tộc cá biệt .. là thực tại khách quan trong đó Tinh thần Thời gian đầu tư Ý chí của nó. Chống lại Ý chí tuyệt đối này các tinh thần dân tộc cá biệt khác không có quyền gì: Dân tộc *đó* thống trị Thế giới ..’

Song Hegel không chỉ phát triển lí thuyết lịch sử và toàn trị của chủ nghĩa dân tộc, ông cũng đã đoán trước các khả năng tâm lí học của chủ nghĩa dân tộc. Ông thấy chủ nghĩa dân tộc đáp ứng cho một nhu cầu – mong muốn của con người để tìm kiếm và biết chỗ rõ ràng của họ trên thế giới, và để thuộc về một tổ chức tập thể hùng mạnh. Đồng thời ông phô bày đặc tính nổi bật của chủ nghĩa dân tộc Đức, các cảm giác tự ti (dùng một thuật ngữ gần đây hơn) được bộc lộ mạnh mẽ của nó. Và ông kêu gọi một cách có ý thức, với chủ nghĩa dân tộc hay chủ nghĩa bộ lạc của ông, đến các cảm xúc mà tôi đã mô tả (ở chương 10) như *sự căng thẳng của nền văn minh*: ‘Mỗi người Anh’, Hegel viết⁷⁰, ‘sẽ nói: Chúng ta là những người vượt đại dương, và có nền thương mại thế giới; mà Đông Ấn và các xứ giàu có thuộc về nó ... Quan hệ của cá nhân với Tinh thần đó .. là cái .. cho phép anh ta có một vị trí xác định trên thế giới - để là *cái gì đó*. Vì anh ta thấy ở .. dân tộc mà anh ta thuộc về một thế giới đã được xác lập, vững chắc .. với nó anh ta phải tự hợp nhất mình. Công việc của anh ta là ở đây, và vì thế thế giới của anh ta là ở đây, Tinh thần dân tộc có được sự tồn tại của nó và tìm được sự thoả mãn’.

(b) Một lí thuyết chung đối với Hegel và các môn đồ chủng tộc chủ nghĩa của ông là, nhà nước do chính bản chất của nó chỉ có thể tồn tại thông qua sự tương phản của nó với các nhà nước khác. H. Freyer, một

trong các nhà xã hội học hàng đầu hiện thời của Đức, viết⁷¹: ‘Một sự tồn tại kéo mình quanh cái lõi riêng của nó tạo ra đường ranh giới, thậm chí không chủ ý. Và biên giới –cho dù nó là không chủ ý- tạo ra kẻ thù’. Hegel nói tương tự: ‘Hệt như cá thể không thực sự là một cá nhân trừ phi có quan hệ với các cá nhân khác, cũng thế Nhà nước không có cá tính thực trừ phi có quan hệ với các Nhà nước khác ... Quan hệ của một Nhà nước cá biệt đối với [nhà nước] khác trình diễn .. tấn kịch thăng trầm nhất về .. các niềm say mê, lợi ích, mục tiêu, tài năng, đức hạnh, sức mạnh, sự bất công, tật xấu, và sự may rủi đơn thuần bên ngoài. Nó là một vở kịch ở đó ngay cả cái Toàn thể Đạo đức, sự Độc lập của Nhà nước, bị phơi ra cho sự tình cờ’. Có nên không, vì thế, thử điều tiết tình trạng không may này bằng chấp nhận kế hoạch của Kant để thiết lập hoà bình vĩnh viễn bằng phương tiện của một hiệp hội liên bang? Chắc chắn không, bình luận kế hoạch của Kant cho hoà bình Hegel nói: ‘Kant đề xuất một liên minh của các ông hoàng’, Hegel nói hơi không chính xác (vì Kant đề xuất một liên bang của cái nay ta gọi là các quốc gia dân chủ), ‘cái phải giải quyết những tranh cãi của các Nhà nước; và Liên minh Thần thánh có lẽ được mong mỏi là một định chế thuộc loại này. Nhà nước, tuy vậy, là một cá thể; và trong tính chất cá nhân, sự phủ định cơ bản được bao hàm. Một số Quốc gia có thể tạo thành một gia đình, song liên bang này, với tư cách một cá nhân, phải tạo ra đối lập và như thế sinh ra một kẻ thù’. Vì trong phép biện chứng của Hegel, sự phủ định là bằng sự giới hạn, và vì thế không chỉ có nghĩa là đường ranh giới, biên giới, mà cũng là sự tạo ra một đối lập, một kẻ thù: ‘Vận may và hành động của các Nhà nước trong mối quan hệ của chúng với nhau tiết lộ sự biện chứng về bản tính hữu hạn của các Tinh thần này’. Các trích dẫn này là từ *Philosophy of Law*; còn ở tác phẩm sớm hơn của ông *Encyclopædia*, lí thuyết của Hegel thấy trước các lí thuyết hiện đại, thí dụ của Freyer, thậm chí tỉ mỉ hơn: ‘Khía cạnh cuối cùng của Nhà nước là đề xuất hiện trong thực tại trực tiếp như một quốc gia duy nhất ... Với tư cách một cá nhân duy nhất nó là riêng biệt với những cái giống cá nhân khác. Trong quan hệ tương hỗ của chúng, tính thất thường và sự may rủi có chỗ ... Sự độc lập này .. biến các tranh cãi giữa chúng thành ở dạng bạo lực chung, thành một *trạng thái chiến tranh* ... Chính ở trạng thái chiến tranh này quyền tối cao của Nhà nước tự thể hiện ..’ Như thế Treitschke sử gia Phổ chỉ chứng tỏ ông hiểu kĩ bản chất luận biện chứng Hegelian đến thế nào khi ông lặp lại: ‘Chiến tranh không chỉ là một điều tất yếu thực tiễn, nó cũng là một tất yếu lí thuyết, một yêu cầu cấp bách của logic. Khái niệm

Nhà nước bao hàm khái niệm chiến tranh, vì bản chất của Nhà nước là Quyền lực. Nhà nước là Nhân dân được tổ chức trong Quyền lực tối cao’.

(c) Nhà nước là Luật pháp, luật đạo đức cũng như luật pháp lí. Như vậy nó không thể bị lệ thuộc vào bất cứ tiêu chuẩn khác nào, và đặc biệt không lệ thuộc vào tiêu chuẩn của đạo đức thường. Các nghĩa vụ lịch sử của nó sâu hơn. Thảm phán duy nhất của nó là Lịch sử Thế giới. Tiêu chuẩn khả dĩ duy nhất của phán xử lên nhà nước là *thành công* lịch sử thế giới của các hành động của nó. Và thành công này, sức mạnh và sự bành trướng của nhà nước, phải gạt bỏ mọi cân nhắc khác trong cuộc sống riêng của các công dân; cái đúng là cái phụng sự cho sức mạnh của nhà nước. Đây là lí thuyết của Plato; nó là lí thuyết của chủ nghĩa toàn trị hiện đại; và nó là lí thuyết của Hegel: là đạo đức Platonian-Phổ. ‘Nhà nước’, Hegel viết⁷², ‘là sự thực hiện của Ý niệm đạo đức. Nó là Tinh thần đạo đức với tư cách Ý chí được bộc lộ, tự giác, trọng yếu’. Do đó, không thể có ý niệm đạo đức nào trên nhà nước. ‘Khi các Ý chí cá biệt của các Nhà nước không thể đi đến thoả thuận, sự tranh cãi của chúng chỉ có thể được giải quyết bằng chiến tranh. Sự vi phạm nào sẽ được coi như một sự vi phạm hiệp ước, hay như một sự xúc phạm danh dự và sự kính trọng, phải để mập mờ... Nhà nước có thể nhận diện tính vô tận và danh dự của nó với mỗi khía cạnh của nó’. Vì ‘.. quan hệ giữa các Nhà nước thay đổi thất thường, và không có thảm phán nào để điều chỉnh các khác biệt của chúng’. Nói cách khác: ‘Chống lại Nhà nước không có quyền lực nào để quyết định cái gì là .. đúng... Các Nhà nước .. có thể tham gia vào các thoả thuận chung, nhưng đồng thời chúng là cao hơn các thoả thuận này’ (tức là chúng không cần tuân theo)... ‘Các hiệp ước giữa các quốc gia .. phụ thuộc cuối cùng vào các ý chí tối cao cá biệt, và vì lí do đó, chúng phải vẫn là không đáng tin cậy’.

Như thế chỉ *một* loại ‘phán xử’ có thể đưa ra về các hành động và sự kiện Lịch sử Thế giới: kết quả của chúng, thành công của chúng. Vì thế Hegel có thể nhận diện⁷³ ‘*vận mệnh* cơ bản - *mục tiêu* tuyệt đối, hay, cái cũng thế - *kết quả* thật của Lịch sử Thế giới’. Để là thành công, tức là, để nổi lên như kẻ mạnh nhất từ cuộc đấu tranh biện chứng của các Tinh thần Dân tộc khác nhau vì quyền lực, vì sự thống trị thế giới, như vậy là mục tiêu duy nhất và cuối cùng và là cơ sở duy nhất của phán xử; hay như Hegel diễn đạt một cách nên thơ hơn: ‘Từ biện chứng này nổi lên Tinh thần phổ quát, Tinh thần-Thế giới vô hạn, tuyên bố phán xử của nó – và sự phán xử của nó là cao nhất -về các Dân tộc có hạn của Lịch sử Thế giới; vì Lịch sử Thế giới là toà án Thế giới’.

Freyer có các ý tưởng rất giống, nhưng ông phát biểu chúng thẳng thừng hơn⁷⁴: ‘Một giọng can đảm và táo bạo thịnh hành trong lịch sử. Người am hiểu có chiến lợi phẩm. Người có nước đi sai thì sự nghiệp bị tiêu tan .. người muốn đạt điểm phải biết bản thể nào’. Nhưng tất cả các ý tưởng này, cuối cùng, chỉ là sự lặp lại Heraclitus: ‘Chiến tranh .. chúng tỏ một số là thần và những người khác chỉ là người, bằng biến những người sau thành các nô lệ và những người trước thành chủ ... Chiến tranh là chính đáng’. Theo các lý thuyết này, không có sự khác biệt đạo đức giữa một cuộc chiến tranh trong đó chúng ta bị tấn công, và một cuộc trong đó chúng ta tấn công các láng giềng của mình; sự khác biệt khả dĩ duy nhất là thành công. F. Haiser, tác giả của cuốn sách *Slavery: Its Biological Foundation and Moral Justification* (1923), nhà tiên tri của dòng giống chủ nhân và của một đạo đức chủ nhân, lý lẽ: ‘Nếu ta bảo vệ mình, thì phải cũng có các kẻ xâm lược ..; nếu như vậy, thì vì sao bản thân chúng ta không là kẻ xâm lược?’ Song ngay cả học thuyết này là Hegelian (tiền bối của nó là học thuyết nổi tiếng của Clausewitz rằng một cuộc tấn công luôn là sự tự vệ hữu hiệu nhất); vì khi nói về các vi phạm dẫn đến chiến tranh, Hegel không chỉ cho thấy sự tất yếu với một ‘cuộc chiến tự vệ’ để hoá ra một ‘cuộc chiến xâm lấn’, mà ông cho chúng ta biết là một số quốc gia có cá tính mạnh ‘sẽ tự nhiên có thiên hướng dễ cáu hơn’, để tìm ra cơ hội và lĩnh vực mà nó gọi một cách hoa mỹ là ‘hoạt động dữ dội’.

Với sự xác lập thành công lịch sử như thẩm phán duy nhất trong các vấn đề liên quan đến các nhà nước hay quốc gia, và với nỗ lực để phá vỡ các sự phân biệt đạo đức như vậy như giữa tấn công và tự vệ, trở nên cần thiết để lý lẽ chống đạo đức lương tâm. Hegel làm việc này bằng xác minh cái ông gọi là ‘đạo đức thật, hay đúng hơn là đức hạnh xã hội’ đối lập với ‘đạo đức sai’. Không cần phải nói, ‘đạo đức thật’ này là đạo đức toàn trị Platonic, kết hợp với một liều chủ nghĩa lịch sử, trong khi ‘đạo đức sai’, mà ông cũng mô tả như ‘tính chính trực hình thức đơn thuần’, là đạo đức của lương tâm cá nhân. ‘Chúng ta có thể’, Hegel viết⁷⁵, ‘xác lập một cách công bằng các nguyên lý đúng của đạo đức, hay đúng hơn của đức hạnh xã hội, đối lập với đạo đức sai; vì Lịch sử Thế giới chiếm vị trí cao hơn cái đạo đức mang tính cá nhân – lương tâm của các cá nhân, ý muốn cá biệt và cách hành động của họ... Cái mà mục đích tuyệt đối của Tinh thần đòi và thực hiện, cái Thượng đế làm, vượt hơn .. sự quy tội của các động cơ tốt và xấu... Do đó chỉ là tính chính trực hình thức, bị Tinh thần sống và Thần ruồng bỏ, mà những người căn cứ vào quyền và trật tự cổ xưa vẫn bám vào’. (Tức là, các nhà đạo đức người viện dẫn, thí dụ, đến kinh Tân Ước). ‘Các hành động của Những Người Vĩ đại, của các

Nhân vật Lịch sử Thế giới, ..phải không được để xung đột với các đòi hỏi đạo đức không thích đáng. *Kinh cầu nguyện về các đức hạnh cá nhân, về sự khiêm tốn, nhún nhường, từ thiện, và tính chịu đựng*, phải không được đưa ra chống lại chúng. Lịch sử Thế giới có thể, về nguyên tắc, hoàn toàn bỏ qua phạm vi trong đó đạo đức .. được chấp nhận'. Ở đây, cuối cùng, ta có sự xuyên tạc tư tưởng thứ ba của các tư tưởng 1789, tư tưởng về tình anh em, hay, như Hegel nói, về từ thiện, cùng với đạo đức lương tâm. Lí thuyết đạo đức Platonic-Hegelian lịch sử chủ nghĩa này được lặp đi lặp lại. Sử gia nổi tiếng E. Meyer, thí dụ, nói về 'sự đánh giá nông cạn và lên mặt dạy đời, phán xử các nhiệm vụ chính trị lớn bằng tiêu chuẩn của đạo đức thường, là bỏ qua các nhân tố đạo đức thật, sâu hơn của Nhà nước và của trách nhiệm lịch sử'.

Khi các quan điểm như vậy được coi là đúng, thì mọi sự do dự về tuyên truyền nói dối và bóp méo sự thật phải biến mất, đặc biệt nếu nó thành công để tăng cường sức mạnh của nhà nước. Cách tiếp cận của Hegel đối với vấn đề này, tuy vậy, là khá tế nhị: 'Một bậc vĩ nhân đã nêu công khai câu hỏi', ông viết⁷⁶, 'liệu có cho phép đánh lừa Nhân dân. Câu trả lời là Nhân dân sẽ không cho phép mình bị lừa về cơ sở quan trọng' (F. Hauser, nhà đạo đức học bậc thầy, nói: 'không lỗi nào là có thể ở nơi linh hồn chủng tộc sai khiến') 'nhưng nó đánh lừa *mình*', Hegel tiếp tục, 'về cách nó biết điều này... Công luận vì thế đáng được quý trọng cũng nhiều như bị xem thường... Như vậy độc lập với công luận là điều kiện đầu tiên để đạt được bất cứ gì to lớn... Và các thành tựu to lớn rồi chắc chắn được công luận thừa nhận và chấp nhận ..' Nói ngắn gọn, thành công luôn luôn là cái được tính đến. Nếu nói dối đã thành công, thì nó không còn là nói dối, vì Nhân dân đã không bị lừa về cơ sở quan trọng của họ.

(d) Ta đã thấy là Nhà nước, đặc biệt trong mối quan hệ của nó với các nhà nước khác, được miễn trừ đạo đức – nó là phi-đạo đức. Vì thế ta chờ đợi để nghe rằng chiến tranh không phải là một tai hoạ đạo đức, mà là trung lập về mặt đạo đức. Tuy vậy, lí thuyết của Hegel coi thường sự chờ đợi này; nó hàm ý rằng chiến tranh là tốt tự nó. 'Có một yếu tố đạo đức trong chiến tranh', ta đọc⁷⁷. 'Cần phải thừa nhận rằng cái Hữu hạn, như tài sản và cuộc sống, là cái tình cờ. Sự tất yếu này xuất hiện đầu tiên ở dạng của một lực tự nhiên, vì tất cả các thứ hữu hạn đều chết và nhất thời. Trong trật tự đạo đức, trong Nhà nước, tuy vậy, .. tất yếu này được đề cao lên thành một tác phẩm của quyền tự do, một quy luật đạo đức... Chiến tranh .. giờ đây trở thành một yếu tố .. của .. điều thiện... Chiến tranh có ý nghĩa sâu sắc rằng nhờ nó mà sự lành mạnh đạo đức của một

dân tộc được bảo toàn và các mục tiêu hữu hạn của họ được tiết trừ... Chiến tranh bảo vệ nhân dân khỏi sự mục nát mà một nền hoà bình dài lâu có thể đem lại. Lịch sử cho thấy các pha mà chúng minh hoạ các cuộc chiến tranh đã ngăn chặn tình trạng rối ren nội địa thành công đến thế nào... Các Dân tộc này, bị xung đột nội bộ giằng xé, có được hoà bình ở trong nước như một kết quả của chiến tranh ở nước ngoài'. Đoạn này, lấy từ *Philosophy of Law*, cho thấy ảnh hưởng của giáo huấn của Plato và Aristotle về 'các mối nguy hiểm của sự phồn vinh'; đồng thời, đoạn cũng là một thí dụ tốt của sự đồng nhất đạo đức với khoẻ mạnh, đạo đức học với vệ sinh chính trị, hay sự đúng đắn với sức mạnh; điều này dẫn trực tiếp, như sẽ thấy, đến sự đồng nhất của đức hạnh và sinh lực, như đoạn sau từ *Philosophy of History* của Hegel cho thấy. (Nó tiếp ngay sau đoạn đã được nhắc tới rồi, đề cập đến chủ nghĩa dân tộc như một công cụ để khắc phục cảm giác tự ti, và vì thế gợi ý rằng thậm chí một cuộc chiến tranh có thể là một phương tiện thích hợp cho mục đích cao quý đó). Đồng thời, lí thuyết hiện đại về tính hung hăng có đạo đức của các nước trẻ hay nghèo [have-not] chống các nước chiếm hữu già cỗi độc ác được hàm ý rõ ràng. 'Một Dân tộc', Hegel viết, 'là có lương tri, đạo đức tốt, đầy sinh lực khi nó tiến hành thực hiện các mục tiêu lớn lao của nó... Nhưng sau khi điều này đã đạt được, hoạt động do Tinh thần của Nhân dân biểu hiện .. không còn cần đến nữa... Dân tộc vẫn có thể hoàn thành nhiều trong chiến tranh và hoà bình .. nhưng bản thân linh hồn sống động lớn lao có thể nói là đã ngưng hoạt động của nó... Dân tộc sống cùng cuộc sống như cá nhân khi chuyển từ tuổi trưởng thành sang tuổi già... *Cuộc sống thông thường* đơn thuần này (đồng hồ được lên dây và chạy) là cái đưa đến cái chết tự nhiên... Như thế là các cá nhân diệt vong, vì thế là những người diệt vong do một cái chết tự nhiên... Một Dân tộc chỉ có thể có một cái chết dữ dội khi nó trở thành bản thân cái chết tự nhiên'. (Các nhận xét cuối thuộc về truyền thống suy tàn và sụp đổ).

Các tư tưởng của Hegel về chiến tranh là hiện đại đáng sửng sốt; ông thậm chí hình dung các hệ quả đạo đức của cơ khí hoá; hay đúng hơn, ông thấy trong cuộc chiến tranh cơ khí các hệ quả của Tinh thần đạo đức của chủ nghĩa toàn trị hay chủ nghĩa tập thể⁷⁸: 'Có các loại tính dũng cảm khác nhau. Dũng khí của thú vật, hay kẻ cướp, lòng dũng cảm nảy sinh từ cảm giác danh dự, sự dũng cảm hào hiệp, còn chưa phải là các dạng thật của sự dũng cảm. Trong các quốc gia văn minh sự dũng cảm thật sự cốt ở sự sẵn sàng hiến toàn bộ mình để phụng sự Nhà nước sao cho cá nhân được tính đến nhưng [chỉ] như *một trong nhiều người*'. (Một ám chỉ đến sự cường bách tòng quân phổ quát). 'Không phải sự dũng cảm cá nhân là

quan trọng; mặt quan trọng nằm ở *sự tự phục tùng cái chung*. Dạng cao hơn này làm cho .. sự dũng cảm tỏ ra máy móc hơn... Sự thù địch không hướng chống lại các cá nhân tách rời, mà chống một cái toàn thể thù địch' (ở đây ta có một sự thấy trước nguyên lý về *chiến tranh toàn bộ*); '.. sự dũng cảm cá nhân tỏ ra như phi-nhân tính. Nguyên lý này đã khiến sáng chế ra súng; nó không phải là sáng chế tình cờ..' Theo lối tương tự, Hegel nói về sự sáng chế ra thuốc súng: 'Nhân loại cần nó, và làm cho nó xuất hiện tức thì'. (Loại ý Trời thế sao!)

Vì thế chính là chủ nghĩa Hegel thuần khiết khi, năm 1911, triết gia E. Kaufmann lí lẽ chống lí tưởng Kantian về một cộng đồng những người tự do: 'Không phải một cộng đồng của những người có ý chí tự do mà là một *cuộc chiến tranh thắng lợi* là lí tưởng xã hội .. chính trong chiến tranh mà Nhà nước phô bày bản tính thật của nó'⁷⁹; hoặc khi E. Banse, 'nhà khoa học quân sự' nổi tiếng, viết năm 1933: 'Chiến tranh có nghĩa là sự tăng cường cao nhất .. của mọi năng lượng tinh thần của một thời đại .. nó có nghĩa là nỗ lực tột bậc của sức mạnh Tinh thần của nhân dân .. Tinh thần và Hành động kết nối với nhau. Thật vậy, chiến tranh tạo cơ sở trên đó linh hồn con người tự thể hiện ở đỉnh cao nhất của nó... Không ở đâu khác Ý chí .. của Chúng tộc .. có thể đứng lên thành tồn tại một cách toàn vẹn như vậy như trong chiến tranh'. Và Tướng Ludendorff tiếp tục năm 1935: 'Trong các năm được gọi là hoà bình, các hoạt động chính trị .. chỉ có một ý nghĩa vì chúng chuẩn bị cho chiến tranh toàn bộ'. Như vậy ông chỉ trình bày chính xác hơn một ý tưởng được triết gia bản chất luận nổi tiếng Max Scheler nói năm 1915: 'Chiến tranh có nghĩa là Nhà nước trong sự phát triển và tăng lên thật sự nhất của nó: nó có nghĩa là chính trị'. Cùng học thuyết Hegelian được Freyer trình bày lại năm 1935: 'Nhà nước, từ giây phút tồn tại đầu tiên của nó, đứng trong lĩnh vực chiến tranh... Chiến tranh không chỉ là dạng hoạt động hoàn hảo nhất của Nhà nước, nó là chính yếu tố trong đó Nhà nước gắn vào; chiến tranh được trì hoãn, được ngăn chặn, được che giấu, được loại trừ, tất nhiên phải được bao hàm trong thuật ngữ'. Song kết luận táo bạo nhất được F. Lenz rút ra, ở cuốn sách *The Race as the Principle of Value*, ông nêu ra câu hỏi một cách thăm dò: 'Nhưng nếu giả như nhân loại là đích của đạo đức, thì cuối cùng chẳng phải *chúng ta* ở phía sai?' và, tất nhiên, ông xua tan ngay gợi ý ngớ ngẩn này bằng trả lời: 'Chúng ta còn xa mới nghĩ là nhân loại nên lên án chiến tranh: không, chính chiến tranh là cái lên án nhân loại'. Ý tưởng này kết nối với chủ nghĩa lịch sử bởi E. Jung, người nhận xét: 'Chủ nghĩa nhân đạo, hay tư tưởng về nhân loại .. không phải là người điều chỉnh lịch sử'. Song chính tiền bối của Hegel, Fichte,

được Schopenhauer gọi là ‘kẻ ba hoa’, phải được cho là có công về lí lẽ phản nhân đạo đầu tiên. Nói về từ ‘nhân loại’, Fichte viết: ‘Nếu ai đó giới thiệu, cho người Đức, thay cho người Roman từ “*nhân tính-humannes*” cách dịch thích hợp của nó, từ “*nhân cách-manhood*”, thì .. anh ta sẽ nói: “Nó rất cuộc không mấy là một người thay cho một thú hoang!” Đây là cách một người Đức sẽ nói –theo cách không thể có đối với một người Roman. Vì trong tiếng Đức, ‘nhân cách’ vẫn chỉ là một khái niệm hiện tượng đơn thuần; nó chưa bao giờ trở thành một ý niệm siêu-hiện tượng, như nó đã trở thành ở những người Roman. Dù ai có thể thử lén đưa biểu tượng Roman xa lạ này một cách gian trá’ (tức là, từ ‘nhân tính’) ‘vào tiếng Đức, sẽ vì thế làm giảm phẩm giá các tiêu chuẩn đạo đức của họ một cách hiển nhiên ..’ Học thuyết của Fichte được Spengler lặp lại, ông viết: ‘Nhân cách hoặc là một từ ngữ động vật học hoặc là một từ rỗng tuếch’; Rosenberg cũng thế, ông viết: ‘cuộc sống nội tâm của con người bị giảm phẩm giá khi .. một động cơ xa lạ được khắc vào tâm khảm anh ta: sự cứu rỗi, chủ nghĩa nhân đạo, và văn hoá của nhân loại’.

Kolnai, nhờ sách ông tôi có rất nhiều tư liệu mà khác đi thì tôi không thể tiếp cận được, nói⁸⁰ một cách rất gây ấn tượng: ‘Tất cả chúng ta .. những người ủng hộ .. các phương pháp duy lí và văn minh của chính phủ và tổ chức xã hội, đều đồng ý rằng chiến tranh bản thân nó là một tai hoạ...’ Nói thêm là theo ý kiến của hầu hết chúng ta (trừ những người theo chủ nghĩa hoà bình), dưới các hoàn cảnh nào đó, nó có thể trở thành cái xấu buộc phải chấp nhận, ông tiếp tục: ‘thái độ dân tộc chủ nghĩa là khác, mặc dù không nhất thiết hàm ý một sự mong muốn chiến tranh liên miên hay thường xuyên. Nó thấy trong chiến tranh một cái tốt hơn là một cái xấu, cho dù là một cái tốt nguy hiểm, giống như rượu cực kì nặng loại rượu tốt nhất để cho các dịp lễ hội lớn hiếm có’. Chiến tranh không là cái xấu thông thường và dư dật mà là một cái tốt quý báu mặc dù hiếm: - điều này tổng kết các quan điểm của Hegel và của các môn đồ của ông.

Một trong các kì công của Hegel là làm sống lại ý niệm Heraclitean về số phận; và ông nhấn mạnh⁸¹ rằng ý tưởng Hy Lạp vinh quang này về định mệnh với tư cách là cái biểu hiện bản chất của một cá nhân, hay của một dân tộc, là đối lập với ý niệm duy danh Do thái về các quy luật phổ quát, bất luận tự nhiên, hay đạo đức. Học thuyết bản chất luận về số phận có thể được dẫn ra (như được cho thấy ở chương trước) từ quan điểm rằng bản chất của một dân tộc có thể tiết lộ mình chỉ trong lịch sử của nó. Nó không phải ‘định mệnh chủ nghĩa’ theo nghĩa rằng nó cố vũ tính không hoạt động; ‘vận mệnh’ không được đồng nhất với ‘sự định trước số phận’. Ngược lại. Chính mình, bản chất thực của mình, linh hồn tận

đáy lòng của mình, cái làm nên mình (ý chí và nhiệt tình hơn là lí trí) là những cái quan trọng quyết định trong hình thành số phận của mình. Vì Hegel phóng đại lí thuyết này, ý tưởng về số phận hay vận mệnh trở thành một nỗi ám ảnh được ưa thích nhất, có thể nói như vậy, về sự nổi loạn chống tự do. Kolnai nhấn mạnh đúng mỗi quan hệ giữa chủ nghĩa chủng tộc (số phận là cái làm cho ta là một thành viên của chủng tộc mình) và sự thù địch đối với tự do: ‘Nguyên lí về Chủng tộc’, Kolnai nói⁸², ‘có nghĩa là biểu hiện và bày tỏ sự phủ định hoàn toàn của quyền tự do con người, sự từ chối các quyền bình đẳng, một thách thức đối mặt với loài người’. Và ông nhấn mạnh đúng rằng chủ nghĩa chủng tộc hay ‘đổi chọi *Tự do* bằng *Số phận*, sự hiểu biết cá nhân bằng sự thôi thúc hấp dẫn của Huyết thống ngoài kiểm soát và lí lẽ’. Thậm chí xu hướng này được Hegel phát biểu, mặc dù theo cách hơi mơ hồ như thường thế: ‘Cái ta gọi là *nguyên lí, mục tiêu, vận mệnh*, hay bản tính hay ý niệm của Tinh thần’, Hegel viết, ‘là một bản chất được che giấu, chưa triển khai, cái *như vốn thế* -tuy vậy là thật trong bản thân nó- không phải là thực hoàn toàn... Động lực cái .. cho chúng .. sự tồn tại là *nhu cầu, bản năng, thiên hướng và niềm say mê* của con người’. Triết gia hiện đại về giáo dục toàn bộ, E. Kriek, đi xa hơn theo hướng chủ nghĩa định mệnh: ‘Mọi mong muốn và hành động của cá nhân được giới hạn ở cuộc sống thường nhật; ngoài phạm vi này anh ta chỉ có thể đạt được một số phận và sự hoàn thành cao hơn ở chừng mực anh ta bị quyền năng cao hơn của số phận thu hút’. Có vẻ giống như kinh nghiệm cá nhân khi ông tiếp tục: ‘Không phải qua sơ đồ duy lí riêng của mình anh ta sẽ trở thành một người sáng tạo và thích đáng, chỉ thông qua các lực hoạt động bên trên và bên dưới anh ta, các lực không bắt nguồn ở bản thân anh ta mà lướt nhanh và hoạt động theo cách của chúng qua bản thân anh ta.’ (Song là một khái quát hoá không có cơ sở về các kinh nghiệm cá nhân riêng tư nhất khi cũng triết gia đó nghĩ rằng không chỉ ‘thời đại của khoa học “khách quan” hay “tự do” đã chấm dứt’, mà cả thời đại của ‘lí tính thuần túy’ nữa).

Cùng với ý niệm về số phận, cái đối sánh của nó, ý niệm về danh tiếng cũng được Hegel làm sống lại: ‘Các cá nhân .. là *các công cụ*... Cái họ đích thân nhận được .. qua phần cá nhân họ tham gia vào công việc quan trọng (được chuẩn bị và chỉ định độc lập với họ) là .. *Danh tiếng*, là phần thưởng của họ’.⁸³ Và Stapel, một người truyền bá Đạo Cơ đốc ngoại đạo mới, lặp lại ngay lập tức: ‘Tất cả các kì công lớn được tiến hành vì danh tiếng hay vinh quang’. Song nhà đạo đức ‘Cơ đốc’ này thậm chí còn cấp tiến hơn Hegel: ‘Vinh quang siêu hình là đạo đức đúng duy nhất’, ông

dạy, và ‘Mệnh lệnh Tuyệt đối’ của đạo đức đúng duy nhất này do đó được diễn đạt: ‘Hãy làm các việc như vậy như vinh quang báo hiệu!’

(e) Thế mà vinh quang không thể đến với mọi người; sùng bái vinh quang hàm ý phản-chủ nghĩa bình đẳng- nó ngụ ý một sự sùng bái ‘Vĩ Nhân’. Chủ nghĩa chủng tộc hiện đại do đó ‘không biết đến sự bình đẳng giữa các linh hồn, giữa những con người’⁸⁴ (Rosenberg). Như vậy không có cản trở nào để chấp nhận Nguyên lý Lãnh tụ từ kho tàng vũ khí của cuộc nổi loạn muôn thuở chống lại tự do, hay như Hegel gọi nó, ý niệm về Nhân vật Lịch sử Thế giới. Ý niệm này là một trong các chủ đề yêu thích nhất của Hegel. Trong thảo luận ‘vấn đề’ báng bổ ‘liệu có cho phép lừa gạt nhân dân hay không’ (xem ở trên), ông nói: ‘Trong dư luận tất cả là sai và đúng, nhưng để tìm ra chân lí ở đó là chuyện của Vĩ Nhân. Vĩ Nhân của thời ông là *người bày tỏ ý chí của thời đại ông; người nói cho thời đại ông nó muốn gì; và ai thực hiện nó*. Ông hành động phù hợp với Tinh thần và Bản chất nội tại của thời ông, mà ông thực hiện. Và người không hiểu *làm sao để xem thường dư luận*, như được nghe thấy ở đó ở đây, là người sẽ chẳng bao giờ đạt bất cứ gì to lớn’. Mô tả tuyệt vời này về Lãnh tụ - Nhà Độc tài Lớn – như một nhà báo chuyên gia được kết hợp với một huyền thoại tinh vi về Tính Vĩ đại của Vĩ Nhân, cái cốt ở con người ông là công cụ trước nhất của Tinh thần trong lịch sử. Trong thảo luận về ‘Những con Người Lịch sử - Các Cá nhân Lịch sử Thế giới’ Hegel nói: ‘Họ là những người chính trị thực tiễn. Nhưng đồng thời họ là những người suy nghĩ, những người có sự thấu hiểu các đòi hỏi của thời đại – cái chín muồi cho sự phát triển... Những người Lịch sử Thế giới- các Anh hùng của một thời đại –vì thế phải được công nhận như những người nhìn xa trông rộng; các việc làm *của họ*, các lời nói *của họ* là tốt nhất của thời đó...Chính họ là người hiểu công việc nhất; những người khác học từ họ, và chấp thuận, hay chỉ ít tán thành, chính sách của họ. Vì Tinh thần cái đã đi bước đi khổng lồ này trong Lịch sử là linh hồn tận đáy lòng của mọi cá nhân; nhưng trong một trạng thái vô thức khơi dậy các Vĩ Nhân... Các đồng bạn của họ, vì thế, đi theo các Lãnh tụ-Linh hồn đó, vì họ cảm thấy sức mạnh không thể cưỡng lại được của Tinh thần bên trong của riêng họ được hiện thân như thế’. Song Vĩ Nhân không chỉ là người có hiểu biết lớn nhất và sáng suốt mà cũng là Người có niềm Say mê Lớn- trước hết, tất nhiên, có các niềm say mê chính trị và tham vọng. Vì thế ông có khả năng khơi dậy các niềm say mê ở những người khác. ‘Các Vĩ Nhân tạo ra các mục đích để thoả mãn họ, chứ không phải những người khác... Họ là các Vĩ Nhân vì họ muốn và đạt cái gì đó to lớn... Chẳng có gì Vĩ đại trên thế giới đã đạt được mà không có *niềm say*

*mê...Điều này có thể được gọi là sự láu cá của lí trí - rằng nó để các niềm say mê hoạt động cho chính nó...Đúng, niềm say mê là từ không hoàn toàn thích hợp cho cái tôi muốn bày tỏ. Ý tôi muốn nói ở đây chỉ là hoạt động của con người do các lợi ích riêng – đặc biệt, hay nếu bạn muốn, do các ý định tự tư tự lợi - với sự hạn chế là toàn bộ năng lực của ý chí và cá tính được dành hết cho việc đạt chúng... Các niềm say mê, các mục tiêu riêng, và sự thoả mãn các dục vọng ích kỉ là .. các động cơ hữu hiệu nhất của hành động. Sức mạnh của chúng nằm ở sự thực rằng chúng không tôn trọng hạn chế nào mà công lí và đạo đức có thể áp đặt lên chúng; và rằng các xung lực tự nhiên này có một ảnh hưởng trực tiếp lên các đồng bạn của họ hơn là kỉ luật nhân tạo và chán ngắt hướng về trật tự và tự-kiềm chế, luật và đạo đức’. Kể từ Rousseau, trường phái Lãng mạn về tư duy đã nhận ra là con người không hoàn toàn duy lí. Nhưng trong khi các nhà nhân đạo chủ nghĩa bám vào tính duy lí như một mục tiêu, sự nổi loạn chống tự do lợi dụng sự thấu hiểu tâm lí này đối với tính phi lí của con người cho các mục tiêu chính trị. Sự cầu khẩn phát xít đến ‘bản tính con người’ là sự kêu gọi đến các niềm say mê của chúng ta, đến các nhu cầu bí ẩn tập thể chủ nghĩa, đến ‘con người không được biết’. Chấp nhận các lời vừa được trích của Hegel, lời cầu khẩn này có thể được gọi là *sự láu cá của sự nổi loạn chống lí tính*. Song đỉnh cao của sự láu cá này được Hegel đạt tới ở sự bóp méo mang tính biện chứng táo bạo nhất này của ông. Trong khi chỉ khéo mồm với chủ nghĩa duy lí, trong khi nói suông về ‘lí tính’ âm ỉ hơn bất kể ai trước ông, ông kết thúc ở chủ nghĩa phi lí; ở một sự phong thần không chỉ niềm say mê, mà cả vũ lực tàn bạo: ‘Chính’, Hegel viết, ‘lợi ích tuyệt đối của Lí tính mà cái Toàn thể Đạo đức này’ (tức Nhà nước) ‘phải tồn tại; và ở đây có sự biện minh và công trạng của các anh hùng, những người sáng lập ra Nhà nước- dù cho họ có thể đã độc ác đến đâu... Những người như vậy có thể giải quyết các lợi ích lớn và thậm chí thiêng liêng khác không thận trọng... Nhưng một tinh thần phi thường như vậy phải giẫm nát nhiều hoa vô tội; nó phải nghiền vụn nhiều thứ lỗ lã trên con đường của nó’.*

(f) Quan niệm về con người không phải như sinh vật duy lí mà như một thú vật quả cảm không phải do sự nổi loạn chống lại lí tính sáng chế ra; nó là một lí tưởng bộ lạc chủ nghĩa điển hình. Chúng ta phải phân biệt giữa lí tưởng này về Người Anh hùng và một sự kính trọng hợp lí hơn với chủ nghĩa anh hùng. Chủ nghĩa anh hùng là, và luôn luôn sẽ là, đáng ca tụng; nhưng sự khâm phục của chúng ta phải phụ thuộc, tôi nghĩ, rất nhiều vào sự đánh giá của chúng ta về sự nghiệp mà người anh hùng đã hiến dâng bản thân mình. Yếu tố quả cảm trong hành động kẻ cướp, tôi

nghĩ, ít đáng cảm kích. Nhưng chúng ta phải khâm phục Thuyền trưởng Scott* và đội của ông, và nếu có thể thậm chí phải khâm phục hơn nữa, các anh hùng của nghiên cứu X-quang hay Bệnh Sốt Vàng; và chắc chắn các anh hùng bảo vệ quyền tự do.

Lí tưởng bộ lạc về Người Anh hùng, đặc biệt ở dạng phát xít của nó, dựa trên các quan điểm khác. Nó là một tấn công trực tiếp lên những thứ làm cho chủ nghĩa anh hùng đáng ca tụng với hầu hết chúng ta- những thứ thúc đẩy nền văn minh. Vì nó là một sự tấn công lên ý tưởng về bản thân cuộc sống dân sự; cuộc sống này bị lên án là nông cạn và quá thiên về vật chất, vì ý tưởng về an ninh mà nó yêu cầu. *Hãy sống hiểm nghèo!* là mệnh lệnh của nó; sự nghiệp mà anh cam kết đi theo mệnh lệnh này có tầm quan trọng thứ yếu; hoặc như W. Best nói⁸⁵: ‘Sự chiến đấu tốt như nó vốn là, không phải là một “sự nghiệp đúng” ..là cái làm nghiêng bàn cân... Nó chỉ có ý nghĩa *thế nào*, không phải vì mục đích nào chúng ta chiến đấu’. Chúng ta lại thấy rằng lí lẽ này là một sự trau chuốt các ý tưởng Hegelian: ‘Trong hoà bình’, Hegel viết, ‘cuộc sống dân sự trở nên mở rộng hơn, mỗi lĩnh vực được rào lại.. và ít nhất mọi người mù mẫm... Từ các bục giảng người ta thuyết giảng nhiều về sự bất an toàn, sự phù phiếm, và sự bất ổn định của các thứ trần tục, và tuy thế mỗi người .. nghĩ rằng anh ta, chí ít, sẽ tìm cách để bám chặt vào tài sản của mình... Cần chấp nhận .. tài sản và cuộc sống là tình cờ... Cuối cùng hãy để cho sự bất an toàn trở thành ở dạng của các Kị binh với lưỡi kiếm lấp lánh, và thể hiện hành động đúng đắn của mình!’ Ở một chỗ khác, Hegel vẽ lên một bức tranh ám đạm về cái ông gọi ‘chỉ là cuộc sống thường’; có vẻ với nó ông nuôn nói cái gì đó như cuộc sống bình thường của một cộng đồng văn minh: ‘Tập quán là hoạt động không có sự chống lại.. ở đó sự đầy đủ và thích thú là không thể được - chỉ là sự tồn tại bên ngoài và do giác quan’ (tức là cái ngày nay một số người thích gọi là ‘nặng về vật chất’) ‘cái đã ngừng lao hăng hái vào đối tượng của nó .., một sự tồn tại không có trí tuệ hay sức sống’. Hegel, luôn trung thành với chủ nghĩa lịch sử của ông, đặt cơ sở cho thái độ phản-vị lợi của ông (phân biệt với các bình luận vị lợi của Aristotle về ‘các mối hiểm nguy của sự thịnh vượng’) vào diễn giải của ông về lịch sử: Lịch sử của Thế giới không phải là nhà hát hạnh phúc. Các giai đoạn hạnh phúc là các trang trắng trong nó, vì chúng là các giai đoạn hài hoà’. Như thế, chủ nghĩa tự do, quyền tự do và lí trí, như thông thường, là các đối tượng Hegel tấn công. Các tiếng kêu cuồng loạn: Chúng ta muốn lịch sử của mình! Chúng ta

* Robert Falcon Scott, cùng nhóm thám hiểm Nam cực của ông đã hi sinh anh dũng sau khi đến Nam cực năm 1912.

muốn số mệnh của mình! Chúng ta muốn cuộc chiến của mình! Chúng ta muốn xiềng xích của mình! vang dội khắp dinh thự của chủ nghĩa Hegel, khắp thành trì này của xã hội đóng và của sự nổi loạn chống lại tự do.

Bất chấp chủ nghĩa lạc quan chính thống, có thể nói như vậy, của Hegel, dựa trên lí thuyết của ông cho rằng cái hợp lí là thực, có các đặc điểm ở ông mà ta có thể thấy dấu vết *chủ nghĩa bi quan* cái là rất đặc trưng của triết gia thông minh hơn giữa các triết gia chủng tộc hiện đại; có lẽ không phải các triết gia sớm hơn (như Lagarde, Treitschke, hay Moeller van den Bruck) mà là những người đến sau Spengler, nhà lịch sử chủ nghĩa nổi tiếng. Chẳng phải chính thể luận sinh học, sự hiểu biết trực giác, Tinh thần-Nhóm và Tinh thần Thời đại của Spengler, thậm chí cũng không phải Chủ nghĩa Lãng mạn của ông, là cái giúp người thầy bói này thoát khỏi một cái nhìn rất bi quan. Một yếu tố tuyệt vọng ngậy dại là hiển nhiên trong chủ nghĩa tích cực ‘tàn nhẫn’ để lại cho những người biết trước tương lai và cảm thấy công cụ trong việc đến của nó. Lí thú để thấy rằng cách nhìn u ám này về công việc cũng được cả hai phái của các nhà chủng tộc chủ nghĩa chia sẻ, phái ‘Vô thần’ cũng như phái ‘Cơ đốc’.

Stapel, người thuộc phái sau (nhưng có những người khác, thí dụ như Gogarten), viết⁸⁶: ‘Con người dưới sự thống trị của tội tổ tông trong toàn thể của mình.. Người theo đạo Cơ đốc biết rằng hoàn toàn là không thể đối với anh ta để sống trừ trong tội lỗi.. Vì vậy anh ta tránh xa tính nhỏ nhen của sự chẻ sợi tóc đạo đức làm tư... Một Tinh Cơ đốc có đạo đức là một tính-phản Cơ đốc hoàn toàn... Chúa đã làm cho thế giới này bị diệt vong, nó bị kết tội phải bị huỷ diệt. Nó có thể, sau đó, hoá thành chó phù hợp với định mệnh! Những người ngỡ rằng họ có khả năng làm cho nó tốt hơn, những người muốn tạo ra một đạo đức “cao hơn”, là những người bắt đầu một cuộc nổi loạn tầm thường nực cười chống lại Chúa... Hi vọng về Thiên đường không có nghĩa là sự chờ đợi hạnh phúc của thần thánh; nó có nghĩa là sự phục tùng và Tinh Đồng Chí-Chiến tranh’. (Sự trở lại với bộ lạc). ‘Nếu Chúa ra lệnh cho người của Ngài đi vào địa ngục, thì môn đồ chí cốt của ngài .. sẽ vì thế đi vào địa ngục... Nếu Ngài phân cho anh ta sự đau khổ vĩnh viễn, thì phải chịu cả điều này nữa... Đức tin chỉ là một từ khác cho thắng lợi. Thắng lợi mà Chúa đòi hỏi ..’

Một tinh thần rất giống vậy có trong tác phẩm của hai triết gia hàng đầu của nước Đức đương thời, ‘các nhà hiện sinh’ Heidegger và Jaspers, cả hai ban đầu là các môn đồ của các triết gia hiện sinh Husserl và Scheler. Heidegger có được danh tiếng do làm sống lại *Triết học về Sự vô* Hegelian: Hegel đã ‘thiết lập’ lí thuyết⁸⁷ cho rằng ‘Sự Tồn tại Thuần tuý’ và ‘Sự Vô Thuần tuý’ là đồng nhất; ông đã nói rằng nếu ta thử

nghĩ về quan niệm của một sự tồn tại *thuần túy*, ta phải trừu tượng hoá khỏi nó mọi ‘sự xác định của một đối tượng’ cá biệt, và vì thế, như Hegel diễn tả ‘chẳng còn lại gì cả’. (Phương pháp Heraclitean này có thể được dùng để chứng minh mọi loại đồng nhất vụn vặt, như sự đồng nhất của giàu có thuần túy và nghèo khổ thuần túy, địa vị người chủ thuần túy và tình cảnh nô lệ thuần túy, chủ nghĩa Aryan thuần túy và chủ nghĩa Juda thuần túy). Heidegger áp dụng rất khéo lí thuyết Hegelian về Hư vô cho Triết lí của Cuộc sống thực tiễn, hay của ‘Tồn tại’. Cuộc sống, Tồn tại, có thể được hiểu chỉ bằng hiểu Hư vô. Trong *What is Metaphysics?* của ông Heidegger nói: ‘Sự thâm vấn phải vào cái Tồn tại hoặc khác đi vào – không gì cả; vào riêng cái tồn tại, và vượt qua nó vào –*Hư vô*’. Sự thâm vấn hư vô (‘Chúng ta tìm kiếm Hư vô ở đâu? Chúng ta có thể thấy Hư vô ở đâu?’) được làm cho là có thể bởi sự thực rằng ‘chúng ta biết Hư vô’; chúng ta biết nó qua sự sợ hãi: ‘Sợ hãi tiết lộ Hư vô’.

Sự sợ hãi; sợ hãi hư vô; nỗi đau đớn của cái chết; đây là các phạm trù cơ bản của Triết học về Tồn tại của Heidegger; về một cuộc sống mà ý nghĩa thật của nó là⁸⁸ ‘để bị quăng xuống thành tồn tại, hướng tới cái chết’. Sự tồn tại con người phải được diễn giải như ‘Giông bão Sấm sét của Thép’; ‘cái tồn tại được xác định’ của một người là ‘phải là tự mình, tự do say sưa để chết ..trong sự tự giác hoàn toàn và đau đớn tràn trề’. Song các thú tội u sầu này là không hoàn toàn không có khía cạnh an ủi. Bạn đọc không cần bị lún át bởi sự say mê chết của Heidegger. Vì mong muốn quyền lực và mong muốn sống tỏ ra không kém phát triển ở ông hơn ở thầy ông, Hegel. ‘Ý chí của Đại học Đức đến Bản chất, Heidegger viết năm 1933, ‘là Ý chí đến Khoa học; nó là Ý chí đối với sứ mệnh tinh thần lịch sử của Dân tộc Đức, như một Dân tộc trải nghiệm bản thân nó trong Nhà nước của nó. Khoa học và Vận Mệnh Đức phải giành được Quyền lực, đặc biệt trong Ý chí bản chất’. Đoạn này, tuy không là một lâu đài về sự độc đáo hay sáng sủa, chắc chắn là công trình trung thành với các bậc thầy của ông; và những người ngưỡng mộ Heidegger những người bất chấp tất cả điều này vẫn tiếp tục tin vào sự thâm thúy của ‘Triết học về Tồn tại’ của ông có thể được nhắc nhở về lời của Schopenhauer: ‘Ai có thể thực sự tin rằng chân lí cũng sẽ ra ánh sáng, chỉ như một sản phẩm phụ?’ Và căn cứ vào trích dẫn cuối trong các trích dẫn của Heidegger, họ phải hỏi chính họ liệu lời chỉ bảo của Schopenhauer đối với một người bảo vệ bất lương đã không được nhiều nhà giáo dục phân phát cho nhiều thanh niên đầy hứa hẹn, cả ở trong lẫn ngoài nước Đức, hay sao. Tôi nghĩ đến đoạn: ‘Có bao giờ anh có ý định làm cùn trí thông minh của một thanh niên và để làm cho đầu óc anh ta mất hết khả

năng cho bất kể loại tư duy nào, thì anh anh không có thể làm gì tốt hơn là đưa Hegel cho anh ta đọc. Vì đồng từ ngữ quái dị này là cái thủ tiêu và mâu thuẫn lẫn nhau dồn tâm trí vào sự tự dày vò với các nỗ lực vô vọng để nghĩ bất cứ thứ gì trong quan hệ với chúng, cho đến khi cuối cùng nó sụp đổ vì kiệt sức hoàn toàn. Như thế bất cứ khả năng nào để nghĩ đều bị phá huỷ hoàn toàn đến mức người thanh niên cuối cùng sẽ hiểu lầm lời nói ba hoa suông và rỗng tuếch là tư tưởng thực. Một người bảo vệ sợ rằng khu của anh ta có thể trở thành quá thông minh vì sơ đồ của anh ta có thể ngăn cản điều không may này bằng gợi ý một cách ngây thơ để đọc Hegel’.

Jaspers tuyên bố⁸⁹ các xu hướng hư vô chủ nghĩa của ông thậm chí thẳng thắn, nếu điều đó là có thể, hơn Heidegger. Chỉ khi đối mặt với Hư vô, với sự huỷ diệt, Jaspers dạy, ta mới có khả năng trải nghiệm và đánh giá cao sự Tồn tại. Để sống theo nghĩa bản chất, ta phải ở trong một khủng hoảng. Để nếm mùi cuộc sống ta phải không chỉ mạo hiểm, mà phải thua! Jaspers đưa ý niệm lịch sử chủ nghĩa về thay đổi và số phận một cách liêu lĩnh đến điểm cực đoan ảm đạm của nó. Mọi thứ đều phải diệt vong; mọi thứ kết thúc trong thất bại: bằng cách này quy luật lịch sử chủ nghĩa về phát triển tự phô bày cho trí tuệ bị vỡ mộng của ông. Nhưng đối mặt với sự huỷ diệt – và ta sẽ có sự xúc động của đời mình! Chỉ ở ‘các tình huống bên lề’, ở mép giữa sự tồn tại và hư vô, chúng ta mới sống thực sự. Niềm vui sướng nhất của cuộc đời luôn trùng với sự chấm dứt tính dễ hiểu của nó, đặc biệt với các tình huống cực đoan của thân thể, trên hết với mối nguy hiểm thân thể. Ta không thể nếm mùi cuộc sống mà không nếm thất bại. Hãy hưởng mình diệt vong!

Đây là triết lí của kẻ cờ bạc, của kẻ cướp. Không cần nói, ‘tín ngưỡng về sự Thôi thúc và Sợ, về Hân hoan hoặc khác đi về Thú tính bị Săn đuổi’ bị ma ám này (Kolnai⁹⁰), chủ nghĩa hư vô tuyệt đối theo nghĩa đầy đủ nhất của từ, không phải là một tín điều phổ biến. Nó là lời thú tội đặc trưng của một nhóm bí truyền của các nhà trí thức những người đã đầu hàng lí tính của họ, và với nó, nhân tính của họ.

Có một nước Đức khác, nước Đức của những người dân thường mà đầu óc họ vẫn chưa bị đầu độc bởi một hệ thống giáo dục bậc cao tàn phá. Nhưng nước Đức ‘khác’ này chắc chắn không phải là của các nhà tư tưởng của nó. Đúng là, nước Đức cũng đã có một số nhà tư tưởng ‘khác’ (đứng đầu trong số họ là Kant); Tuy nhiên, tổng quan vừa kết thúc là không khích lệ, và tôi hoàn toàn đồng tình với nhận xét⁹¹ của Kolnai: ‘Có lẽ không phải là .. một nghịch lí để an ủi nỗi thất vọng của chúng ta về

văn hoá Đức với cân nhắc rằng, cuối cùng, có một nước Đức khác của các Tướng Phổ bên cạnh nước Đức của các Nhà Tư tưởng Phổ’.

VI

Tôi đã thử cho thấy sự đồng nhất của chủ nghĩa lịch sử Hegelian với triết lý của chủ nghĩa toàn trị hiện đại. Sự đồng nhất này hiếm khi được nhận ra đủ rõ. Chủ nghĩa lịch sử Hegelian đã trở thành ngôn ngữ của các giới trí thức rộng rãi, thậm chí của ‘những người chống-phát xít’ và ‘những người cánh tả’ thật thà. Nó là một phần của bầu không khí trí tuệ của họ đến mức, đối với nhiều người, nó không có thể nhận ra được nữa, và tính bất lương kinh khủng của nó không nổi bật hơn không khí mà họ thở. Nhưng một số triết gia chủng tộc hoàn toàn có ý thức về món nợ của họ với Hegel. Một thí dụ là H. O. Ziegler, trong nghiên cứu của mình, *The Modern Nation*, ông mô tả⁹² đúng đắn nhập của ý tưởng của Hegel về ‘các Tinh thần tập thể được hình dung như các Nhân vật’, như ‘cuộc cách mạng Copernican trong Triết học về Dân tộc’. Một minh hoạ khác của nhận thức này về tầm quan trọng của chủ nghĩa Hegel, điều có thể đặc biệt lí thú với độc giả Anh, có thể thấy trong các đánh giá được đưa ra trong một lịch sử Đức mới đây về triết học Anh (do R. Metz, 1935 tiến hành). Một người xuất sắc như T. H. Green bị phê phán ở đây, tất nhiên không vì ông bị Hegel ảnh hưởng, mà bởi vì ông ‘đã rút lui vào chủ nghĩa cá nhân điển hình của người Anh... Ông đã lùi bước trước các hệ quả cấp tiến như vậy như Hegel đã rút ra’. Hobhouse, người đã chiến đấu dũng cảm chống lại chủ nghĩa Hegel, được mô tả một cách khinh bỉ như tiêu biểu cho ‘một dạng điển hình của chủ nghĩa tự do tư sản, tự bảo vệ mình chống lại quyền vô hạn của Nhà nước bởi vì nó cảm thấy quyền tự do của nó bị đe dọa bằng cách ấy’ - một cảm giác đối với một số người có thể có vẻ có căn cứ. Bosanquet tất nhiên được ca ngợi vì chủ nghĩa Hegel chính cống của ông. Nhưng sự thực quan trọng là điều này được coi là hoàn toàn nghiêm túc bởi hầu hết các nhà phê bình Anh.

Tôi nhắc đến sự thực này chủ yếu vì tôi muốn cho thấy khó đến thế nào, và đồng thời, cấp bách đến thế nào để tiếp tục cuộc chiến đấu của Schopenhauer chống lại điều giả dối nông cạn này (điều bản thân Hegel đã tìm hiểu một cách chính xác khi mô tả triết học riêng của ông như ‘có bề sâu cao thượng nhất’). Ít nhất thế hệ mới phải được giúp đỡ để tự giải phóng mình khỏi sự gian trá trí tuệ này, sự gian lận lớn nhất, có lẽ, trong lịch sử của nền văn minh của chúng ta và các tranh chấp của nó với những kẻ thù của nó. Có lẽ họ sẽ sống xứng đáng với các mong đợi của Schopenhauer, năm 1840 ông tiên đoán⁹³ rằng ‘sự gây bí ẩn khó hiểu khổng lồ này sẽ cung cấp cho hậu thế một nguồn chế nhạo không bao giờ

hết được'. (Đến nay nhà bi quan chủ nghĩa lớn đã tỏ ra lạc quan quá đáng liên quan đến hậu thế). Trò hề Hegelian đã gây khá [nhiều] tác hại. Chúng ta phải chặn nó lại. Chúng ta phải nói – ngay cả với cái giá làm vậy bản mình do đụng chạm vào điều đáng kinh tởm này việc đã được bóc trần ra rõ ràng đến vậy một trăm năm trước, đáng tiếc không thành công. Quá nhiều triết gia đã bỏ qua các lời cảnh báo được lặp lại không ngừng của Schopenhauer; họ bỏ qua chúng không phải với sự nguy hiểm riêng của họ (họ đã làm ăn không tồi) mà với sự nguy hiểm của những người mà họ đã dạy, và với sự nguy hiểm của nhân loại.

Dường như đối với tôi một kết thúc thích hợp cho chương này nếu tôi để lời cuối cùng cho Schopenhauer, nhà chống-dân tộc chủ nghĩa người đã nói về Hegel một trăm năm trước: 'Ông đã sử dụng một ảnh hưởng tàn phá, hay nói nghiêm túc hơn, một ảnh hưởng gây u mê dần dần, ta cũng có thể nói, một ảnh hưởng độc hại không chỉ lên riêng triết học mà lên mọi hình thức của văn học Đức. Để chiến đấu với ảnh hưởng này một cách mãnh liệt và trên mọi cơ hội là nghĩa vụ của mọi người những người có khả năng để đánh giá một cách độc lập. *Vì nếu chúng ta yên lặng, ai sẽ nói?*'

PHƯƠNG PHÁP CỦA MARX

Các nhà tập thể chủ nghĩa .. có niềm say mê về tiến bộ, sự đồng cảm với người nghèo, ý thức chấy bông về cái sai, sự thôi thúc cho các công việc lớn lao, những cái chủ nghĩa tự do ngày nay thiếu. Song khoa học của họ được xây dựng trên một sự hiểu lầm sâu sắc ..., và các hành động của họ, vì thế, là hết sức tàn phá và phản động. Vì thế trái tim con người bị giằng xé, tâm trí họ bị chia rẽ, họ được đề nghị các lựa chọn không thể làm được.

WALTER LIPPMANN.

CHƯƠNG 13: QUYẾT ĐỊNH LUẬN XÃ HỘI HỌC CỦA MARX

Chiến lược của sự nổi loạn chống tự do đã luôn ‘lợi dụng tình cảm, không phí năng lực trong các nỗ lực vô ích đi phá hủy chúng’¹. Các tư tưởng yêu dấu nhất của các nhà nhân đạo chủ nghĩa thường được các kẻ thù chí tử của chúng hoan nghênh nhiệt liệt, những kẻ bằng cách này thâm nhập vào phe nhân đạo dưới chiêu bài đồng minh, gây ra sự chia rẽ và sự lẫn lộn hoàn toàn. Chiến lược này thường rất thành công, như được chứng tỏ bởi sự thực rằng nhiều người theo chủ nghĩa nhân đạo chân thật vẫn sùng kính ý tưởng của Plato về ‘công lí’, ý tưởng trung cổ về chủ nghĩa độc đoán ‘Cơ đốc’, ý tưởng của Rousseau về ‘ý chí chung’, hay các ý tưởng của Fichte và Hegel về ‘quyền tự do dân tộc’². Song phương pháp này để thâm nhập, chia rẽ và gây lẫn lộn phe nhân đạo và dựng lên một đội quân thứ năm [gián điệp] trí thức phần nhiều không chủ tâm và vì thế hữu hiệu gấp đôi, đã đạt thành công lớn nhất chỉ sau khi chủ nghĩa Hegel đã tự thiết lập với tư cách là cơ sở của một phong trào nhân đạo thực sự: của chủ nghĩa Marx, cho đến nay là dạng thuần khiết nhất, được phát triển nhất và nguy hiểm nhất của chủ nghĩa lịch sử.

Cám dỗ dễ chăm chú vào sự giống nhau giữa chủ nghĩa Marx, cánh tả Hegelian, và cánh hữu phát xít tương ứng của nó. Nhưng sẽ hoàn toàn bất công để bỏ qua sự khác biệt giữa chúng. Mặc dù nguồn gốc trí tuệ của chúng là gần như đồng nhất, không thể nghi ngờ về sự thôi thúc nhân đạo chủ nghĩa của chủ nghĩa Marx. Hơn nữa, trái với các Hegelian cánh hữu, Marx đã có một cố gắng chân thực để áp dụng các phương pháp duy lí cho các vấn đề cấp bách nhất của đời sống xã hội. Giá trị của nỗ lực này không bị suy suyển bởi sự thực là phần lớn nó đã không thành công, như tôi sẽ thử chứng tỏ. Khoa học tiến bộ qua thử và sai. Marx đã thử, và tuy

ông đã sai trong các học thuyết chính của mình, ông đã không thử một cách vô ích. Ông đã mở và làm tinh mắt của chúng ta theo nhiều cách. Một sự quay trở lại khoa học xã hội tiền-Marxian là không thể tưởng tượng nổi. Tất cả các tác giả hiện đại đều đội ơn Marx, cho dù họ không biết điều đó. Điều này đặc biệt đúng với những người không đồng ý với các học thuyết của ông, như tôi; và tôi sẵn sàng thừa nhận rằng sự bàn luận của tôi, thí dụ về Plato³ và Hegel, mang dấu ấn ảnh hưởng của ông.

Ta không thể đánh giá đúng Marx mà không công nhận sự chân thật của ông. Đầu óc rộng mở của ông, ý thức về sự thực của ông, sự không tin của ông với lối nói ba hoa, và đặc biệt với lối nói ba hoa luận về luân lí, biến ông thành một trong các chiến sĩ có ảnh hưởng nhất của thế giới chống lại thói đạo đức giả và tính giả dối. Ông có ước mơ cháy bỏng để giúp người bị áp bức, và hoàn toàn có ý thức về nhu cầu để chứng minh mình bằng hành động, và không chỉ bằng lời. Tài năng chính của ông là tài lí luận, ông đã dành công sức to lớn để rèn cái ông tin là vũ khí khoa học cho cuộc đấu tranh để cải thiện số phận của tuyệt đại đa số người. Tính chân thật của ông trong truy tìm chân lí và sự trung thực trí tuệ của ông phân biệt ông, tôi tin, với nhiều môn đồ của ông (mặc dù đáng tiếc ông không hoàn toàn thoát khỏi ảnh hưởng đồi bại của một nền giáo dục trong bầu không khí của phép biện chứng Hegelian, được Schopenhauer mô tả như 'huỷ hoại mọi trí tuệ'⁴). Mỗi quan tâm của Marx về khoa học xã hội và triết học xã hội cơ bản là một mối quan tâm thực tiễn. Ông thấy trong tri thức một phương tiện thúc đẩy tiến bộ của con người⁵.

Thế thì vì sao lại công kích Marx? Bất chấp các công trạng của ông, tôi tin, Marx là một nhà tiên tri sai lầm. Ông là một nhà tiên tri về diễn tiến của lịch sử, và các lời tiên tri của ông đã không thành sự thật; nhưng đây không phải là cáo buộc chính của tôi. Quan trọng hơn nhiều là ông đã làm cho rất nhiều người thông minh lầm lạc đi tin rằng tiên tri lịch sử là con đường khoa học để tiếp cận các vấn đề xã hội. Marx chịu trách nhiệm về ảnh hưởng tàn phá của phương pháp tư duy lịch sử chủ nghĩa trong hàng ngũ những người muốn thúc đẩy sự nghiệp của xã hội mở.

Song có đúng chủ nghĩa Marx là một loại thuần túy của chủ nghĩa lịch sử? Không có các yếu tố nào đó của công nghệ xã hội trong chủ nghĩa Marx? Sự thực rằng nước Nga đang tiến hành các thí nghiệm táo bạo và thường thành công về kĩ thuật xã hội đã dẫn nhiều người suy ra rằng chủ nghĩa Marx, với tư cách là khoa học hay tin điều làm cơ sở cho thí nghiệm Nga, phải là một loại công nghệ xã hội, hay chí ít có ích cho nó. Nhưng không ai, người biết bất cứ gì về lịch sử của chủ nghĩa Marx, có thể mắc sai lầm này. Chủ nghĩa Marx là một lí thuyết lịch sử thuần túy,

một lí thuyết hướng tới tiên đoán diễn tiến tương lai của sự phát triển kinh tế và chính trị-quyền lực và đặc biệt của các cuộc cách mạng. Với tư cách như vậy, nó chắc chắn không cung cấp cơ sở cho chính sách của Đảng Cộng sản Nga sau khi nó lên nắm quyền. Vì Marx hầu như cấm mọi công nghệ xã hội, mà ông lên án là Không tưởng⁶, các học trò Nga của ông lúc đầu thấy mình hoàn toàn không được chuẩn bị cho các nhiệm vụ to lớn của họ trong lĩnh vực kĩ thuật xã hội. Như Lenin mau chóng nhận ra, chủ nghĩa Marx đã không thể giúp trong các vấn đề kinh tế học thực tiễn. ‘Tôi không biết bất cứ nhà xã hội chủ nghĩa nào đã giải quyết các vấn đề này’, Lenin nói⁷, sau khi ông lên nắm quyền; ‘các sách giáo khoa Bolshevik hay Menhsevik chẳng viết gì về những vấn đề như vậy’. Sau một thời kì thử nghiệm, cái gọi là ‘giai đoạn chủ nghĩa cộng sản thời chiến’, không thành công, Lenin quyết định chấp nhận các biện pháp thực ra có nghĩa là một sự quay trở lại hạn chế và tạm thời với hoạt động kinh doanh tư nhân. Cái gọi là Chính sách Kinh tế Mới (NEP) này và các thử nghiệm muộn hơn –các kế hoạch năm năm, v.v.- chẳng có liên quan gì đến các lí thuyết về ‘Chủ nghĩa Xã hội Khoa học’ được Marx và Engels đề xuất một thời. Cả tình hình đặc biệt mà Lenin đối mặt trước khi ông đưa NEP vào, lẫn các thành tựu của ông, không thể được đánh giá đúng mà không xem xét kĩ điểm này. Các nghiên cứu kinh tế mệnh mông của Marx thậm chí không đụng chạm đến các vấn đề về một chính sách kinh tế mang tính xây dựng, thí dụ, lập kế hoạch kinh tế. Như Lenin thú nhận, *hầu như chẳng có từ nào về kinh tế học của chủ nghĩa xã hội có thể tìm thấy trong công trình của Marx*- ngoài các khẩu hiệu⁸ vô dụng như ‘làm theo năng lực, hưởng theo nhu cầu’. Lí do là nghiên cứu kinh tế của Marx là hoàn toàn phụ thuộc vào tiên tri lịch sử của ông. Nhưng thậm chí chúng ta phải nói nhiều hơn. Marx rất nhấn mạnh sự đối lập giữa phương pháp lịch sử chủ nghĩa thuần túy của ông và bất cứ nỗ lực nào để tiến hành một phân tích kinh tế với ý định lập kế hoạch duy lí. Các nỗ lực như vậy bị lên án là Không tưởng, và là không chính đáng. Hệ quả là, các nhà Marxist thậm chí đã không nghiên cứu cái mà những người được gọi là ‘các nhà kinh tế tư sản’ đã đạt được trong lĩnh vực này. Do đào tạo họ thậm chí còn ít được chuẩn bị cho công việc mang tính xây dựng hơn bản thân một số ‘nhà kinh tế tư sản’.

Marx thấy sứ mạng đặc biệt của ông ở việc giải phóng chủ nghĩa xã hội khỏi nền tảng tình cảm, đạo đức, và hão huyền của nó. Chủ nghĩa xã hội phải được phát triển từ giai đoạn Không tưởng sang giai đoạn khoa học⁹; nó phải dựa vào phương pháp khoa học về phân tích nguyên nhân và kết quả, và vào tiên đoán khoa học. Và vì ông giả sử tiên đoán trong

lĩnh vực xã hội là hết như tiên tri lịch sử, chủ nghĩa xã hội khoa học phải dựa vào một nghiên cứu các nguyên nhân lịch sử và các kết quả lịch sử, và cuối cùng vào sự tiên tri về sự xuất hiện của chính nó.

Các nhà Marxist, khi thấy các lí thuyết của mình bị tấn công, thường rút lui về với lập trường rằng chủ nghĩa Marx trước hết không phải là một học thuyết mà là một phương pháp. Họ nói rằng cho dù một số phần cá biệt của các học thuyết của Marx, hay của một số môn đồ của ông, đã bị thay thế, [nhưng] phương pháp của ông vẫn không thể bị tấn công. Tôi tin là hoàn toàn đúng để nhấn mạnh rằng, về cơ bản, chủ nghĩa Marx là một phương pháp. Nhưng là sai đi tin rằng, với tư cách một phương pháp, nó phải an toàn khỏi các cuộc tấn công. Luận điểm, đơn giản, là dù ai muốn đánh giá chủ nghĩa Marx phải khảo sát nó và phê phán nó với tư cách một phương pháp, tức là, phải đo lường nó bằng các tiêu chuẩn phương pháp luận. Phải hỏi liệu nó là một phương pháp hiệu quả hay là một phương pháp tồi, tức là liệu nó có khả năng thúc đẩy nhiệm vụ của khoa học hay không. Các tiêu chuẩn theo đó chúng ta phải đánh giá phương pháp Marxist như thế là mang tính thực tiễn. Bằng mô tả chủ nghĩa Marx như chủ nghĩa lịch sử thuần túy nhất, tôi đã biểu thị rằng tôi cho phương pháp Marxist quả thực là rất tồi¹⁰.

Bản thân Marx có thể đồng ý với một cách tiếp cận thực tiễn như vậy đối với sự phê phán phương pháp của ông, vì ông là một trong các triết gia đầu tiên đi phát triển các quan điểm muộn hơn được gọi là ‘chủ nghĩa thực dụng’. Ông đi đến lập trường này, tôi tin, bởi niềm tin chắc của ông rằng chính trị gia thực tiễn, tất nhiên ý nói chính trị gia xã hội chủ nghĩa, cần khẩn cấp một nền tảng khoa học. Khoa học, ông dạy, phải mang lại các kết quả thực tiễn. Luôn ngó đến các kết quả, các hệ quả thực tiễn của một lí thuyết! Chúng nói lên cái gì đó thậm chí về cấu trúc khoa học của nó. Một triết học hay khoa học không mang lại các kết quả thực tiễn chỉ diễn giải thế giới chúng ta sống; nhưng nó có thể và phải làm nhiều hơn; nó phải thay đổi thế giới. ‘Các triết gia’, Marx viết trong sự nghiệp ban đầu của ông, ‘đã chỉ diễn giải thế giới theo những cách khác nhau; quan trọng tuy vậy là đi thay đổi nó’. Có lẽ chính thái độ thực dụng này đã khiến ông thấy trước học thuyết phương pháp luận quan trọng của các nhà thực dụng chủ nghĩa muộn hơn cho rằng nhiệm vụ đặc trưng nhất của khoa học không phải là thu nhận kiến thức của các sự thực quá khứ, mà để tiên đoán tương lai.

Sự nhấn mạnh này về tiên đoán khoa học, bản thân nó là một phát kiến phương pháp luận quan trọng và tiên bộ, đáng tiếc đã khiến cho Marx lạc lối. Vì lí lẽ có vẻ hợp lí rằng khoa học có thể tiên đoán tương lai

chỉ nếu tương lai được xác định trước- nếu, có thể nói như vậy, tương lai là hiện tại trong quá khứ, thu gọn lại trong nó – đã dẫn ông đến bám vào niềm tin sai rằng một phương pháp khoa học khắt khe phải dựa vào một quyết định luận cứng nhắc. ‘Các quy luật không lay chuyển được’ của tự nhiên và của diễn tiến lịch sử chứng tỏ rõ ảnh hưởng của bầu không khí Laplacean và ảnh hưởng của các nhà Duy vật Pháp. Song lòng tin rằng các từ ‘khoa học’ và ‘quyết định luận’, nếu không là đồng nghĩa, chí ít có quan hệ không thể tách rời, hiện nay có thể nói là một trong các điều mê tín của một thời vẫn chưa hoàn toàn trôi qua¹². Vì tôi quan tâm chủ yếu đến các vấn đề phương pháp, tôi vui là, khi thảo luận khía cạnh phương pháp luận của nó, hoàn toàn không cần lao vào tranh cãi về vấn đề siêu hình của quyết định luận. Vì bất cứ gì có thể là kết quả của các tranh cãi siêu hình như vậy như, thí dụ, thái độ của lí thuyết Lượng tử về ‘ý chí tự do’, là một thứ, tôi phải nói, đã được giải quyết. Không loại quyết định luận nào, dù được phát biểu như nguyên lí về tính chất đều của tự nhiên hay như quy luật về quan hệ nhân quả phổ quát, còn có thể được coi là giả thiết cần thiết của phương pháp khoa học; vì vật lí học, khoa học tiên tiến nhất trong mọi khoa học, đã chứng tỏ không chỉ rằng nó có thể hoạt động mà không cần các giả thiết như vậy, mà cũng chứng tỏ rằng ở mức độ nào đó nó mâu thuẫn với chúng. Quyết định luận không là một điều kiện tiên quyết cần thiết của một khoa học có thể đưa ra các tiên đoán. Phương pháp khoa học, vì thế, không thể được viện ra để ủng hộ sự chấp nhận quyết định luận nghiêm ngặt. Khoa học có thể là khoa học nghiêm túc mà không có giả sử này. Marx, tất nhiên, không thể bị trách cứ vì giữ quan điểm trái ngược, vì các nhà khoa học giỏi nhất thời đó đều làm thế.

Phải lưu ý rằng không phải học thuyết trừu tượng, lí thuyết của quyết định luận là cái khiến cho Marx lạc đường, mà đúng hơn là ảnh hưởng thực tiễn của học thuyết này lên quan điểm của ông về phương pháp khoa học, lên cách nhìn của ông về các mục tiêu và khả năng của khoa học xã hội. Ý tưởng trừu tượng về ‘các nguyên nhân’, cái ‘quyết định’ các diễn tiến xã hội, là hoàn toàn vô hại chừng nào nó không dẫn đến chủ nghĩa lịch sử. Và quả thực, không có bất cứ lí do gì vì sao ý tưởng này phải khiến ta đi chấp nhận một thái độ lịch sử chủ nghĩa đối với các định chế xã hội, *ngược lại kì lạ với thái độ công nghệ hiện nhiên được mọi người, và đặc biệt các nhà quyết định luận, chấp nhận, đối với máy cơ học hay điện*. Không có lí do vì sao ta phải tin rằng, trong mọi khoa học, khoa học xã hội có khả năng thực hiện mơ ước lâu đời về khám phá ra tương lai nào sẽ đến với chúng ta. Lòng tin này vào bói toán khoa học không dựa riêng vào quyết định luận; cơ sở khác của nó là sự lẫn lộn giữa *tiên đoán*

khoa học, như ta biết nó từ vật lí học hay thiên văn học, và *tiên tri lịch sử tầm cỡ lớn*, đoán trước các xu hướng chính về sự phát triển tương lai của xã hội trên các đường nét khái quát. Hai loại tiên đoán này là rất khác nhau (như tôi đã thử cho thấy ở nơi khác¹³), và đặc tính khoa học của cái trước không là lí lẽ để ủng hộ đặc tính khoa học của cái sau.

Quan điểm lịch sử chủ nghĩa của Marx về các mục tiêu của khoa học xã hội rất gây khó chịu cho chủ nghĩa thực dụng cái ban đầu đã dẫn ông đi nhấn mạnh chức năng tiên đoán của khoa học. Nó buộc ông phải thay đổi quan điểm trước đây của ông rằng khoa học phải, và nó có thể, thay đổi thế giới. Vì nếu có một khoa học xã hội, và do đó, sự tiên tri lịch sử, thì diễn tiến chính lịch sử phải được xác định trước, và cả thiện ý lẫn lí trí đều không có năng lực thay đổi nó. Tất cả cái để lại cho chúng ta bằng con đường can thiệp phải chăng là để biết chắc, bằng tiên tri lịch sử, về diễn tiến sắp xảy ra, và để dỡ bỏ các cản trở xấu nhất trên con đường của nó. ‘Khi một xã hội đã khám phá ra’, Marx viết trong *Capital*¹⁴, ‘quy luật tự nhiên xác định chuyển động riêng của nó, .. ngay cả khi đó nó chẳng thể bỏ qua được các pha tự nhiên của sự tiến hoá đó, cũng chẳng thể xáo trộn chúng khỏi thể giới bằng một nét bút. Nhưng ngăn này nó có thể làm; có thể rút ngắn và làm giảm bớt các cơn đau đẻ của nó’. Đây là các quan điểm đã dẫn Marx đi lên án tất cả những người nhìn các định chế xã hội với con mắt của kĩ sư xã hội, coi chúng là có thể tuân theo lí trí và ý chí con người, và là một lĩnh vực khả dĩ của lập kế hoạch duy lí, là những người Không tưởng. Các ‘nhà Không tưởng’ này đối với ông dường như toan lái con tàu xã hội không lồ ngược các dòng chảy tự nhiên và bão tố của lịch sử với bàn tay mong manh của con người. Tất cả cái mà một nhà khoa học có thể làm, ông nghĩ, là đi dự đoán các cơn lốc và các xoáy nước ở đằng trước. Việc làm thực tiễn mà anh ta có thể thực hiện như thế sẽ giới hạn ở đưa ra một lời cảnh báo để phòng con bão tiếp theo đe dọa đưa con tàu trệch khỏi tiến trình đúng của nó (tiến trình đúng tất nhiên là tiến trình khuynh tả!) hoặc để khuyên các hành khách về phía nào của con tàu họ nên tụ tập lại. Marx thấy nhiệm vụ thật của chủ nghĩa xã hội khoa học là ở sự loan báo về thiên niên kỉ xã hội chủ nghĩa sắp đến. Chỉ bằng cách loan báo này, ông tin, giáo huấn xã hội chủ nghĩa khoa học mới có thể góp phần dẫn đến thế giới xã hội chủ nghĩa, mà sự xuất hiện của nó có thể thúc đẩy bằng làm cho con người ý thức về sự thay đổi sắp tới, và về các vai được phân cho họ trong vở kịch lịch sử. Như thế chủ nghĩa xã hội khoa học không phải là một công nghệ xã hội; nó không dạy các cách và phương tiện để xây dựng các thể chế xã hội chủ nghĩa. Quan

điểm của Marx về quan hệ giữa lí luận xã hội chủ nghĩa và thực tiễn cho thấy sự thuần khiết của các quan điểm lịch sử chủ nghĩa của ông.

Tư tưởng của Marx về nhiều khía cạnh là một sản phẩm của thời ông, khi kí ức về một trận động đất lịch sử lớn, Cách Mạng Pháp, vẫn còn tươi rói. (Nó được cách mạng 1848 làm sống lại). Một cuộc cách mạng như vậy, ông cảm thấy, không thể được lập kế hoạch và dàn dựng bởi lí trí con người. Nhưng nó có thể được một khoa học xã hội lịch sử chủ nghĩa đoán trước; hiểu biết sâu sắc tình hình xã hội có thể tiết lộ các nguyên nhân của nó. Rằng thái độ lịch sử chủ nghĩa này là khá điển hình của giai đoạn đó có thể thấy từ sự rất giống nhau giữa chủ nghĩa lịch sử của Marx và của J. S. Mill. (Nó giống như sự tương tự giữa các triết lí lịch sử chủ nghĩa của các tiền bối của họ, Hegel và Comte). Marx đã không coi trọng ‘các nhà kinh tế tư sản như .. J. S. Mill’¹⁵ người ông xem như một đại diện điển hình của ‘một thuyết hồ lớn ngu si nhạt phèo’. Mặc dù đúng là ở vài chỗ Marx cho thấy sự tôn trọng nào đó đối với ‘các xu hướng hiện đại’ của ‘nhà kinh tế học từ thiện’ Mill, đối với tôi dường như có dư chứng cứ chi tiết chống lại phỏng đoán rằng Marx bị ảnh hưởng trực tiếp bởi các quan điểm của Mill (hoặc đúng hơn của Comte) về các phương pháp của khoa học xã hội. Sự thống nhất giữa các quan điểm của Marx và của Mill vì thế nổi bật hơn. Như thế khi Marx nói trong lời nói đầu cho *Capital*, ‘Mục đích cuối cùng của công trình này là để bóc trần .. quy luật vận động của xã hội hiện đại’¹⁶, có thể nói là ông đi thực hiện chương trình của Mill: ‘Vấn đề cơ bản .. của khoa học xã hội, là tìm ra quy luật theo đó bất cứ trạng thái nào của xã hội tạo ra trạng thái kế tiếp nó và chiếm vị trí của nó’. Mill phân biệt khá rõ khả năng về cái ông gọi là ‘hai loại khảo sát xã hội học’, loại đầu tương ứng sát với cái tôi gọi là công nghệ xã hội, và loại thứ hai tương ứng với tiên tri lịch sử chủ nghĩa, và ông về phe với loại thứ hai, mô tả đặc trưng nó như ‘Khoa học Xã hội tổng quát theo đó các kết luận của loại khảo sát khác và đặc biệt hơn phải được hạn chế và kiểm soát’. Khoa học xã hội tổng quát này dựa trên nguyên lí nhân quả, phù hợp với quan điểm của Mill về phương pháp khoa học; và ông mô tả phân tích nhân quả này như ‘Phương pháp Lịch sử’. ‘Các trạng thái xã hội’¹⁷ của Mill với ‘các tính chất .. có thể thay đổi được .. từ thời kì này sang thời kì kia’ tương ứng chính xác với các ‘giai đoạn lịch sử’ Marxist, và niềm tin lạc quan của Mill vào tiến bộ gợi nhớ lại niềm tin của Marx, mặc dù nó tất nhiên gây thơ hơn nhiều niềm tin biện chứng tương ứng. (Mill nghĩ rằng kiểu chuyển động ‘mà các công việc con người phải tuân theo .. phải là cái này hay cái khác’ của hai chuyển động thiên văn khả dĩ, tức là ‘một quỹ đạo’ hay ‘một đường bay’.

Phép biện chứng Marxist ít chắc chắn hơn về sự đơn giản của quy luật về sự phát triển lịch sử; nó chấp nhận một sự kết hợp, có thể nói như vậy, của hai chuyển động của Mill – cái gì đó giống chuyển động sóng hay chuyển động xoáy tròn ốc).

Có nhiều sự tương tự hơn giữa Marx và Mill; thí dụ, cả hai đều không hài lòng với chủ nghĩa tự do *laissez-faire*, và cả hai đã thử tạo ra nền tảng tốt hơn cho việc đưa tư tưởng cơ bản về tự do vào thực tiễn. Nhưng trong quan điểm của họ về phương pháp của xã hội học, có một sự khác biệt rất quan trọng. Mill tin rằng nghiên cứu xã hội, ở phân tích cuối cùng, phải có thể quy về tâm lý học; rằng các quy luật của sự phát triển lịch sử phải có thể giải thích được bằng *bản tính con người*, bằng ‘các quy luật tinh thần’, và đặc biệt, bằng tính tiến bộ của nó. ‘Tính tiến bộ của chủng tộc người’, Mill nói, ‘là nền tảng trên đó phương pháp của .. khoa học xã hội đã được.. dựng lên, ưu việt hơn .. các phương thức.. thịnh hành rất nhiều..¹⁸ Lí thuyết cho rằng xã hội học về nguyên tắc phải có thể quy được về tâm lý học xã hội, tuy sự quy về có thể khó bởi vì sự phức tạp nảy sinh từ tương tác của vô số cá nhân, được nhiều nhà tư tưởng cho là đúng một cách rộng rãi; quả thật, nó là một trong các lí thuyết thường đơn giản được coi là dĩ nhiên. Tôi sẽ gọi cách tiếp cận này đến xã hội học là *chủ nghĩa tâm lý học*¹⁹ (phương pháp luận). Bây giờ chúng ta có thể nói, Mill tin vào chủ nghĩa tâm lý học. Nhưng Marx thách thức nó. ‘Các mối quan hệ pháp lí’, ông khẳng định²⁰, ‘và các cấu trúc chính trị khác nhau không thể được giải thích bằng .. cái được gọi là “tính tiến bộ của tinh thần con người” tổng quát’. Đặt vấn đề nghi ngờ chủ nghĩa tâm lý có lẽ là thành tựu vĩ đại nhất của Marx với tư cách một nhà xã hội học. Bằng cách làm vậy ông đã mở đường cho nhận thức sâu sắc hơn về địa hạt đặc thù của các quy luật xã hội học, và của một xã hội học chỉ ít một phần tự trị.

Trong các chương tiếp theo, tôi sẽ giải thích một số điểm của phương pháp của Marx, và tôi sẽ cố luôn nhấn mạnh đặc biệt đến các quan điểm của ông mà tôi tin là có giá trị lâu dài. Như thế tiếp theo tôi sẽ đề cập đến công kích của Marx lên chủ nghĩa tâm lý, tức là đến các lí lẽ của ông ủng hộ một khoa học xã hội tự trị, không thể quy về tâm lý học. Và chỉ muộn hơn tôi sẽ cố gắng chứng tỏ điểm yếu tai hại và các hệ quả tàn phá của chủ nghĩa lịch sử của ông.

CHƯƠNG 14: SỰ TỰ TRỊ CỦA XÃ HỘI HỌC

Một trình bày súc tích về sự phản đối của Marx đối với chủ nghĩa tâm lí¹, tức là đối với học thuyết có vẻ hợp lí rằng tất cả các qui luật của đời sống xã hội cuối cùng phải qui được về các qui luật tâm lí học của ‘bản tính người’, là lời nói dí dỏm [epigram] nổi tiếng của ông: ‘Không phải ý thức của con người là cái xác định sự tồn tại của anh ta – đúng hơn, chính sự tồn tại xã hội của anh ta là cái xác định ý thức của anh ta’.² Nhiệm vụ của chương này cũng như của hai chương tiếp theo chủ yếu là đi làm sáng tỏ lời nói dí dỏm này. Và tôi có thể nói rõ ngay rằng trong trình bày cái tôi tin là phản-chủ nghĩa tâm lí của Marx, tôi trình bày một quan điểm mà bản thân tôi tán thành.

Như một minh hoạ sơ đẳng, và một bước đầu tiên trong khảo sát của chúng ta, ta có thể nhắc đến vấn đề về cái gọi là các qui tắc của chế độ ngoại hôn, tức là vấn đề giải thích sự phân bố rộng, giữa các nền văn hoá rất khác nhau, của các luật hôn nhân rõ ràng có ý định ngăn cản sự giao phối cùng dòng. Mill và trường phái xã hội học tâm lí học của ông (được nhiều nhà phân tâm học gia nhập muộn hơn) có thể thử giải thích các qui tắc này bằng viện dẫn đến ‘bản tính người’, thí dụ đến loại nào đó của ác cảm bản năng chống lại sự loạn luân (được phát triển có lẽ qua chọn lọc tự nhiên, hay qua ‘đàn áp’); và cái gì đó giống thế này có thể cũng là giải thích ngây thơ hay phổ biến. Chấp nhận quan điểm được bày tỏ trong lời nói dí dỏm của Marx, tuy vậy, ta có thể hỏi liệu không phải lộn ngược ư, tức là, liệu bản năng bề ngoài không đúng hơn là một sản phẩm của sự giáo dục, là kết quả hơn là nguyên nhân của các qui tắc xã hội và truyền thống đòi hỏi chế độ ngoại hôn và cấm loạn luân hay không.³ Rõ ràng là hai cách tiếp cận này tương ứng chính xác với vấn đề rất cổ xưa liệu các luật xã hội là ‘tự nhiên’ hay ‘qui ước’ (được đề cập chi tiết ở chương 5). Trong một vấn đề như vấn đề được chọn ra ở đây như một minh hoạ, sẽ khó để xác định cái nào trong hai lí thuyết là cái đúng, giải thích các qui tắc xã hội truyền thống bằng bản năng hay giải thích một bản năng hiển nhiên bằng các qui tắc xã hội truyền thống. Khả năng quyết định các vấn đề như vậy bằng thí nghiệm, tuy vậy, đã được chứng minh trong một trường hợp tương tự, trường hợp của ác cảm bản năng hiển nhiên với rắn. Sự ác cảm này có vẻ giống là bản năng hay ‘tự nhiên’ hơn ở chỗ nó được

biểu hiện không chỉ bởi con người mà cả bởi mọi vượn người và cũng như bởi hầu hết khí nữa. Nhưng các thí nghiệm dường như cho thấy là nỗi sợ này là có tính qui ước. Nó có vẻ là một sản phẩm của giáo dục, không chỉ ở loài người mà cũng cả thí dụ ở tinh tinh, vì⁴ cả các trẻ nhỏ và các con tinh tinh non những đứa không được dạy để sợ rắn không biểu thị bản năng được viển ra đó. Thí dụ này phải được coi là một lời cảnh báo. Chúng ta đối mặt ở đây với một ác cảm hình như là phổ quát, thậm chí vượt xa hơn loài người. Nhưng dẫu cho từ một sự thực là một thói quen không phổ quát chúng ta có thể lí lẽ chống việc nó dựa trên một bản năng (nhưng ngay cả lí lẽ này là nguy hiểm vì các tập quán xã hội tăng cường sự kìm nén các bản năng), chúng ta thấy điều ngược lại chắc chắn không đúng. Sự xuất hiện phổ quát của một hành vi nào đó không là một lí lẽ quyết định ủng hộ đặc tính bản năng của nó, hay ủng hộ nó có gốc rễ ở ‘bản tính con người’.

Các cân nhắc như vậy có thể cho thấy đi giả sử rằng mọi qui luật xã hội học, trên nguyên tắc, phải có thể được dẫn ra từ tâm lí học về ‘bản tính con người’ là gây thơ đến thế nào. Song phân tích này vẫn khá thô thiển. Để tiến thêm một bước nữa, ta có thể thử phân tích một cách trực tiếp hơn luận điểm chính của chủ nghĩa tâm lí, học thuyết cho rằng, xã hội do là sản phẩm của những đầu óc tương tác với nhau, các qui luật xã hội cuối cùng phải có thể qui về các qui luật tâm lí học, vì các sự kiện của đời sống xã hội, gồm cả các qui ước của nó, phải là kết quả của các động cơ xuất phát từ đầu óc của các cá thể.

Chống lại học thuyết này của chủ nghĩa tâm lí, những người bảo vệ một xã hội học tự trị có thể đưa ra các quan điểm *trọng thể chế*.⁵ Trước hết, họ có thể chỉ ra rằng không hành động nào từng có thể được giải thích chỉ bằng riêng động cơ; nếu các động cơ (hoặc bất cứ khái niệm tâm lí học hay hành vi chủ nghĩa nào) được dùng trong giải thích, thì chúng phải được bổ sung bằng một dẫn chiếu đến tình hình chung, và đặc biệt đến môi trường, đến các thể chế xã hội và cung cách hoạt động của chúng. Vì thế, người trọng thể chế có thể tranh luận, là không thể qui xã hội học về một phân tích tâm lí học hay hành vi chủ nghĩa của các hành động của chúng ta; đúng hơn, mỗi phân tích như vậy giả định trước xã hội học, cái vì thế không thể phụ thuộc hoàn toàn vào phân tích tâm lí học. Xã hội học, hay chí ít một phần rất quan trọng của nó, phải là tự trị.

Chống lại quan điểm này, những người theo chủ nghĩa tâm lí có thể vận lại rằng họ hoàn toàn sẵn sàng thừa nhận tầm quan trọng to lớn của các nhân tố môi trường, bất luận tự nhiên hay xã hội; nhưng cấu trúc (họ có thể thích từ thời thượng ‘hình mẫu’ hơn) của môi trường xã hội là

nhân tạo, ngược với môi trường tự nhiên; và vì vậy nó phải có thể được giải thích bằng bản tính con người, phù hợp với học thuyết của chủ nghĩa tâm lí. Thí dụ, định chế đặc trưng mà các nhà kinh tế học gọi là ‘thị trường’, và sự vận hành của nó là chủ đề nghiên cứu chính của họ, trong phân tích cuối cùng nó được dẫn ra từ tâm lí học về ‘con người kinh tế’, hay dùng cách nói của Mill, từ ‘hiện tượng’ tâm lí học ‘.. về theo đuổi sự giàu sang’⁶. Hơn nữa, những người theo chủ nghĩa tâm lí khẳng định rằng chính vì cấu trúc tâm lí lạ kì của bản tính con người mà các định chế đóng một vai trò quan trọng đến như vậy trong xã hội chúng ta, và rằng, một khi đã được thiết lập, chúng chúng tỏ một xu hướng trở thành một phần truyền thống và tương đối cố định của môi trường của chúng ta. Cuối cùng – và đây là điểm quyết định của họ - *nguồn gốc cũng như sự phát triển* của các truyền thống phải có thể được giải thích dưới dạng bản tính con người. Khi truy nguyên các truyền thống và các định chế cho đến nguồn gốc của chúng, ta phải thấy rằng việc đưa chúng vào có thể được giải thích về mặt tâm lí học, vì chúng được con người đưa vào vì mục đích nào đó hay mục đích khác, và dưới ảnh hưởng của các động cơ nhất định. Và cho dù các động cơ này đã bị quên đi với thời gian, thì tính hay quên đó, cũng như tính sẵn sàng của chúng ta để chịu đựng các định chế mà mục đích của chúng là mơ hồ, đến lượt nó lại dựa vào bản tính con người. Như thế ‘tất cả các hiện tượng xã hội là các hiện tượng về bản tính con người’⁷, như Mill nói; và ‘các Qui luật về các hiện tượng xã hội là, và có thể là, không gì cả ngoài các qui luật về các hành động và niềm say mê của những con người’, tức là, ‘các qui luật về bản tính cá nhân con người. Con người, khi được nhóm lại với nhau, không biến thành một loại vật chất khác..’⁸

Nhận xét cuối này của Mill biểu thị một trong các khía cạnh đáng ca ngợi nhất của chủ nghĩa tâm lí, cụ thể là, sự phản đối tinh tảo của nó đối với chủ nghĩa tập thể và chính thể luận, sự từ chối của nó để bị ấn tượng bởi chủ nghĩa lãng mạn của Rousseau hay Hegel - bởi một ý chí chung hay một tinh thần dân tộc, hay có lẽ, bởi một tinh thần nhóm. Tôi tin, chủ nghĩa tâm lí là đúng chỉ ở chừng mực nó cố nhấn mạnh cái có thể được gọi là ‘chủ nghĩa cá nhân phương pháp luận’ đối lập với ‘chủ nghĩa tập thể phương pháp luận’; nó nhấn mạnh một cách đúng đắn rằng ‘ứng xử’ và ‘các hành động’ của các tập thể, như các nhà nước hay các nhóm xã hội, phải được qui về ứng xử và các hành động của các cá nhân. Nhưng lòng tin rằng sự lựa chọn một phương pháp cá nhân chủ nghĩa như vậy ngụ ý sự lựa chọn phương pháp tâm lí học thì là sai lầm (như sẽ được chúng tỏ ở chương này), cho dù thoạt nhìn nó có vẻ rất thuyết phục. Và

rằng chủ nghĩa tâm lí, như nó vốn là, di chuyển trên mảnh đất khá nguy hiểm, ngoài phương pháp cá nhân chủ nghĩa đáng ca ngợi của nó, có thể thấy từ vài đoạn nữa về lí lẽ của Mill. Vì chúng cho thấy là *chủ nghĩa tâm lí buộc phải chấp nhận các phương pháp lịch sử chủ nghĩa*. Nỗ lực đi qui các sự kiện của môi trường xã hội của chúng ta về các sự kiện tâm lí học buộc ta đi vào các suy đoán về nguồn gốc và diễn tiến. Khi phân tích xã hội học Plato, ta đã có một cơ hội đánh giá các giá trị đáng ngờ của một cách tiếp cận như vậy đến khoa học xã hội (so chương 5). Trong phê phán Mill, bây giờ chúng ta sẽ thử cho nó một đòn quyết định.

Không nghi ngờ gì chính chủ nghĩa tâm lí của Mill là cái buộc ông chấp nhận một phương pháp lịch sử chủ nghĩa; và ông thậm chí biết ngờ ngợ về sự cần cỗi và nghèo nàn của chủ nghĩa lịch sử, vì ông thử tính đến sự cần cỗi này bằng chỉ ra các khó khăn này sinh từ sự phức tạp khủng khiếp của sự tương tác của rất nhiều đầu óc cá nhân. ‘Trong khi .. nhất thiết’, ông nói, ‘.. không bao giờ được đưa ra bất cứ khái quát hoá nào .. vào các khoa học xã hội cho đến khi có thể chỉ ra đủ cơ sở trong bản tính con người, tôi không nghĩ bất cứ ai dám chắc rằng là có thể, bắt đầu từ nguyên lí về bản tính con người và từ hoàn cảnh chung về vị trí của loài chúng ta, để xác định *a priori* [một cách tiên nghiệm] trật tự trong đó sự phát triển của con người phải xảy ra, và, do đó, để tiên đoán các sự kiện tổng quát của lịch sử cho đến hiện thời’.⁹ Lí do ông đưa ra là ‘sau vài số hạng đầu tiên của chuỗi, ảnh hưởng do các thể hệ đi trước thực hiện lên mỗi thể hệ ngay sau chúng.. ngày càng trở nên trội hơn mọi ảnh hưởng khác’. (Nói cách khác, môi trường xã hội trở thành một tác động chi phối). ‘Một chuỗi dài như thế của các tác động và các phản ứng lại .. có lẽ khả năng của con người không thể tính được ..’

Lí lẽ này, và đặc biệt nhận xét của Mill về ‘vài số hạng đầu tiên của chuỗi’, là một sự tiết lộ nổi bật về sự yếu kém của phiên bản tâm lí học của chủ nghĩa lịch sử. Nếu mọi sự đều đặn trong đời sống xã hội, các qui luật của môi trường xã hội của chúng ta, của mọi thể chế, v.v., cuối cùng phải được giải thích bằng, và được qui về, ‘các hành động và niềm say mê của những con người’, thì một cách tiếp cận như vậy sẽ ép buộc lên chúng ta không chỉ ý tưởng về sự phát triển lịch sử-nhân quả, mà cả ý tưởng về *các bước đầu tiên* của một sự phát triển như vậy. Vì sự nhấn mạnh nguồn gốc tâm lí học của các qui tắc xã hội hay các định chế chỉ có thể có nghĩa rằng chúng có thể được truy nguyên về một trạng thái khi việc đưa chúng vào chỉ phụ thuộc vào các nhân tố tâm lí học, hay chính xác hơn, khi nó độc lập với bất cứ định chế xã hội nào đã được thiết lập. Chủ nghĩa tâm lí như thế bị buộc, bất luận nó thích hay không thích điều

đó, phải hoạt động với ý tưởng về một *sự khởi đầu của xã hội*, và với ý tưởng về một bản tính con người và một tâm lí học con người như chúng đã tồn tại trước xã hội. Nói cách khác, nhận xét của Mill về ‘vài số hạng đầu tiên của chuỗi’ diễn tiến xã hội không phải là một sự lơ lửng tình cờ, như người ta có lẽ có thể tin, mà là sự diễn đạt thích hợp về thể tuyệt vọng ép buộc lên ông. Nó là một thể tuyệt vọng bởi vì lí thuyết này về bản tính người trước xã hội là cái giải thích nền tảng của xã hội - một phiên bản tâm lí học của ‘khế ước xã hội’ –không chỉ là một huyền thoại lịch sử, mà cũng là, có thể nói như vậy, một huyền thoại phương pháp luận. Nó khó có thể được thảo luận nghiêm túc, vì chúng ta có mọi lí do để tin rằng con người hay đúng hơn tổ tiên con người đã có tính xã hội trước khi trở thành người (cần nhắc, thí dụ, rằng ngôn ngữ giả định trước xã hội). Nhưng điều này hàm ý rằng các thể chế xã hội, và với chúng, những sự điều đặn xã hội điển hình hay các qui luật xã hội¹⁰, phải tồn tại trước cái một số người thích gọi là ‘bản tính con người’, và trước tâm lí học con người. Nếu một sự qui về phải được cố thử chút nào, có thể vì thế sẽ có triển vọng hơn đi thử qui hay diễn giải tâm lí học về [hay dưới dạng] xã hội học hơn là ngược lại.

Điều này đưa ta quay lại với lời nói dí dỏm của Marx ở đầu chương này. Con người - tức là tâm trí, các nhu cầu, các hi vọng, nỗi sợ hãi, và những mong đợi, các động cơ, những khát vọng của các cá nhân – là, nếu có thể nói như vậy, sản phẩm của đời sống trong xã hội hơn là các đáng sáng tạo ra nó. Phải thừa nhận rằng cấu trúc của môi trường xã hội của chúng ta là nhân tạo theo một nghĩa nào đó; các thể chế và các truyền thống của nó chẳng phải là tác phẩm của Thượng đế cũng không của tự nhiên, mà là kết quả của các hoạt động và quyết định của con người, và có thể thay đổi được bởi các hoạt động và quyết định của con người. Song điều này không có nghĩa là tất cả chúng được thiết kế một cách có chủ ý, và có thể giải thích được bằng các nhu cầu, hi vọng, hay các động cơ. Ngược lại, ngay cả những cái nảy sinh như kết quả của các hành động có ý thức và cố ý của con người, như lệ thường, là *các sản phẩm phụ, gián tiếp, không chủ ý và thường không mong muốn của các hành động như vậy*. ‘Chỉ một thiểu số các định chế xã hội được thiết kế có chủ ý, trong khi tuyệt đại đa số chỉ đơn thuần “mọc lên”, như các kết quả không dự tính của các hoạt động con người’, như tôi đã nói trước đây¹¹; và ta có thể nói thêm rằng thậm chí hầu hết của số ít các định chế được thiết kế có chủ ý và thành công (thí dụ, một Đại học mới được thành lập, hay một Công đoàn) cũng không theo kế hoạch - lại bởi vì các hậu quả xã hội không được dự kiến nảy sinh từ sự tạo thành có chủ ý của chúng. Vì sự

tạo ra chúng ảnh hưởng không chỉ đến nhiều định chế xã hội khác mà cũng đến ‘bản tính người’ - các hi vọng, nỗi sợ, và tham vọng, trước tiên của những người dính đến trực tiếp hơn, và muộn hơn thường là của mọi thành viên xã hội. Một trong các hệ quả của điều này là các giá trị đạo đức của một xã hội – các đòi hỏi và đề xuất được tất cả hay gần như toàn bộ thành viên của nó thừa nhận – gắn bó mật thiết với các định chế và truyền thống của nó, và chúng không thể sống qua được sự phá huỷ các định chế và truyền thống của một xã hội (như được chỉ ra ở chương 9 khi thảo luận việc ‘làm sạch bức vải vế’ của nhà cách mạng cực đoan).

Tất cả điều này đúng rõ ràng nhất cho các giai đoạn cổ xưa hơn của sự phát triển xã hội, tức là cho xã hội đóng, trong đó việc chủ ý thiết kế các định chế là một sự kiện cực kì hiếm, nếu nó có xảy ra chút nào. Ngày nay, sự thể có thể bắt đầu khác đi, nhờ tri thức tăng dần của chúng ta về xã hội, tức là, nhờ vào nghiên cứu các hậu quả không dự tính của các kế hoạch và hành động của chúng ta; và một ngày nào đó, con người thậm chí có thể trở thành những người sáng tạo có ý thức của một xã hội mở, và bằng cách ấy của một phần lớn hơn của số phận riêng của họ. (Marx đã ấp ủ hi vọng này, như sẽ được cho thấy ở chương tiếp). Nhưng tất cả việc này một phần là vấn đề về mức độ, và mặc dù ta có thể học để đoán trước nhiều hậu quả không dự tính của các hoạt động của chúng ta (mục tiêu chính của mọi công nghệ xã hội), sẽ luôn luôn có nhiều hậu quả mà chúng ta không thấy trước được.

Sự thực rằng chủ nghĩa tâm lí buộc phải hoạt động với ý tưởng về một nguồn gốc tâm lí học của xã hội, theo tôi, tạo thành một lí lẽ quyết định chống lại nó. Nhưng nó không phải là lí lẽ duy nhất. Có lẽ phê phán quan trọng nhất đối với chủ nghĩa tâm lí là nó không hiểu nhiệm vụ chủ yếu của các khoa học xã hội mang tính giải thích.

Nhiệm vụ này không phải là tiên tri diễn tiến tương lai của lịch sử, như nhà lịch sử chủ nghĩa tin. Nó, đúng hơn, là sự khám phá và giải thích những sự phụ thuộc ít hiển nhiên hơn trong lĩnh vực xã hội. Nó là sự khám phá ra các khó khăn cản đường của hoạt động xã hội - sự nghiên cứu, có thể nói như vậy, về tính khó sử dụng, tính đàn hồi hay tính dễ vỡ của chất liệu xã hội, về sự kháng cự của nó đối với nỗ lực của chúng ta để đúc và gia công nó.

Để làm rõ vấn đề của mình, tôi sẽ mô tả ngắn gọn một lí thuyết có hiệu lực rộng rãi song là lí thuyết mang cái tôi coi là hoàn toàn trái ngược với mục tiêu thật của các khoa học xã hội; tôi gọi nó là ‘*lí thuyết âm mưu về xã hội*’. Nó là cách nhìn rằng một sự giải thích một hiện tượng xã hội

cốt ở sự xảy ra của hiện tượng này (đôi khi một lợi ích ẩn giấu là cái phải được tiết lộ đầu tiên) và ai đã lên kế hoạch và có âm mưu gây ra nó.

Cách nhìn này về các mục tiêu của các khoa học xã hội này sinh, tất nhiên, từ lí thuyết sai lầm rằng, bất cứ thứ gì xảy ra trong xã hội – đặc biệt các biến cố như chiến tranh, thất nghiệp, đói nghèo, thiếu hụt, mà nhân dân như lệ thường không thích – là kết quả của thiết kế trực tiếp của các cá nhân hay nhóm hùng mạnh nào đó. Lí thuyết này có hiệu lực rộng rãi; nó thậm chí còn già hơn cả chủ nghĩa lịch sử (cái, như được dạng hữu thần nguyên thủy của nó cho thấy, là một dẫn xuất của lí thuyết âm mưu). Trong các hình thức hiện đại của nó, giống như chủ nghĩa lịch sử hiện đại, và một thái độ hiện đại nào đó đến ‘các qui luật tự nhiên’, nó là một kết quả điển hình của sự thể tục hoá của một sự mê tín tôn giáo. Lòng tin vào các thần Homeric, mà các âm mưu của họ giải thích lịch sử của Chiến tranh thành Trojan, đã qua đi. Các thần đã bị từ bỏ. Nhưng chỗ của họ được thế bằng những người hay các nhóm hùng mạnh – các nhóm áp lực độc ác mà tính đòi bại của nó chịu trách nhiệm về mọi điều tai hoạ mà chúng ta chịu đựng – như các Chương lão Uyên thâm của Zion, hay bọn độc quyền, hay bọn tư bản, hay bọn đế quốc.

Tôi không muốn ngụ ý rằng các âm mưu không bao giờ xảy ra. Ngược lại, chúng là các hiện tượng xã hội điển hình. Chúng trở nên quan trọng, thí dụ, mỗi khi những người tin vào thuyết âm mưu nắm được quyền lực. Và những người tin chân thành rằng họ biết làm thế nào để tạo ra thiên đường trên trái đất rất có thể chấp nhận lí thuyết âm mưu, và dính líu vào một phản-âm mưu chống lại những người âm mưu không tồn tại. Vì sự giải thích duy nhất về thất bại của họ để tạo ra thiên đường của họ là ý định tội lỗi của Ma Quỷ, kẻ có đặc lợi ở địa ngục.

Các âm mưu xảy ra, phải thú nhận. Song sự thực nổi bật, bất chấp sự xuất hiện của chúng, bác bỏ lí thuyết âm mưu là ít trong số các âm mưu này cuối cùng đã thành công. *Những người âm mưu hiếm khi hoàn tất âm mưu của họ.*

Vì sao lại như thế? Vì sao các thành tựu lại khác xa các nguyện vọng đến vậy? Bởi vì điều này thường là như thế trong đời sống xã hội, có âm mưu hay không có âm mưu. Đời sống xã hội không chỉ là một sự thử thách sức mạnh giữa các nhóm đối lập: nó là hoạt động trong khung khổ ít nhiều dễ phục hồi hay dễ vỡ của các định chế và truyền thống, và nó tạo ra – ngoài bất cứ phản-hành động chủ ý nào – rất nhiều phản ứng không dự kiến trong khung khổ này, một số trong số đó có lẽ thậm chí không thể thấy trước được.

Để thử phân tích các phản ứng này và để dự kiến trước chúng càng xa càng tốt, tôi tin, là nhiệm vụ chính của các khoa học xã hội. Nó là nhiệm vụ phân tích các hậu quả xã hội không được dự kiến của các hành động có chủ ý của con người – những hậu quả mà tầm quan trọng của chúng bị cả lí thuyết âm mưu lẫn chủ nghĩa tâm lí bỏ qua, như đã được biểu thị rồi. Một hành động diễn tiến chính xác theo ý định không gây ra vấn đề cho khoa học xã hội (trừ có thể là có nhu cầu để giải thích vì sao trong trường hợp cá biệt này lại không xảy ra các hậu quả không dự kiến). Một trong các hoạt động kinh tế sơ đẳng nhất có thể dùng như một thí dụ để làm thật rõ ý tưởng về các hệ quả không dự kiến của các hành động của chúng ta. Nếu một người muốn mua khẩn cấp một căn nhà, chúng ta chắc chắn có thể cho rằng ông ta không muốn làm tăng giá thị trường nhà ở. Nhưng chính sự kiện rằng ông ta xuất hiện trên thị trường với tư cách người mua sẽ có xu hướng làm tăng giá thị trường. Và các nhận xét tương tự [không muốn hạ giá] là đúng cho người bán. Hay lấy một thí dụ từ một lĩnh vực rất khác, nếu một người quyết định bảo hiểm cuộc sống của mình, chắc ông ta không có ý định khuyến khích người nào đó đầu tư tiền của họ vào cổ phần bảo hiểm. Nhưng ông ta sẽ làm thế mặc dù vậy. Chúng ta thấy rõ rằng ở đây rằng không phải tất cả hệ quả của các hành động của chúng ta là các hệ quả được dự định; và do đó, lí thuyết âm mưu về xã hội không thể đúng bởi vì nó chẳng khác gì là khẳng định rằng mọi kết quả, ngay cả những cái thoạt nhìn không có vẻ là được bắt cứ ai chủ ý, là các kết quả có chủ ý của các hành động của những người quan tâm đến các kết quả này.

Các thí dụ được đưa ra không bác chủ nghĩa tâm lí dễ dàng như chúng bác lí thuyết âm mưu, vì ta có thể lí lẽ rằng chính *hiểu biết* của những người bán về sự hiện diện của người mua trên thị trường, và *hi vọng* của họ nhận được giá cao hơn – nói cách khác, các nhân tố tâm lí – là cái giải thích các hậu quả được mô tả. Điều này, tất nhiên, là khá đúng; nhưng chúng ta không được quên rằng sự hiểu biết này và hi vọng này không phải là các dữ liệu cuối cùng của bản tính người, và rằng, đến lượt, chúng có thể được giải thích bằng *tình thế xã hội* – tình thế thị trường.

Tình thế xã hội này khó có thể được qui về các động cơ và các qui luật chung của ‘bản tính người’. Quả thực, sự xen vào của ‘các đặc điểm về bản tính người’ nào đó, như tính nhạy cảm của chúng ta đối với tuyên truyền, đôi khi có thể dẫn đến các lệch lạc khỏi ứng xử kinh tế vừa nhắc đến. Hơn nữa, nếu tình thế xã hội là khác tình thế ta hình dung, thì có thể là người tiêu dùng, bằng hành động mua, có thể đóng góp gián tiếp vào việc làm giảm giá mặt hàng; thí dụ bằng làm cho việc sản xuất hàng loạt

nó là có lợi nhuận hơn. Và mặc dù tác động này tình cờ thúc đẩy lợi ích của ông ta với tư cách người tiêu dùng, nó có thể được sinh ra một cách vô tình hết như tác động ngược lại, và hoàn toàn dưới các điều kiện tâm lý học chính xác giống nhau. Có vẻ rõ ràng là các tình thế xã hội, cái có thể dẫn đến các hậu quả không mong muốn hay không dự định khác nhau nhiều đến vậy, phải được nghiên cứu bởi một khoa học xã hội không bị gán với thành kiến rằng ‘nhất thiết không bao giờ được đưa ra bất cứ khái quát hoá nào vào các khoa học xã hội cho đến khi có thể chỉ ra đủ cơ sở trong bản tính con người’, như Mill nói¹². Chúng phải được một khoa học xã hội tự trị nghiên cứu.

Tiếp tục lý lẽ này chống lại chủ nghĩa tâm lý ta có thể nói rằng các hành động của chúng ta ở mức độ rất lớn có thể được giải thích bằng tình thế trong đó chúng xuất hiện. Tất nhiên, chúng chẳng bao giờ có thể được giải thích đầy đủ bằng riêng tình thế; một sự giải thích về cách một người, khi qua đường, né tránh các xe chạy trên đường, có thể vượt quá tình thế, và có thể qui cho các động cơ của anh ta, và cho một ‘bản năng’ tự bảo toàn, hay cho mong muốn của anh ta để tránh đau, v.v. Nhưng phần ‘tâm lý học’ này của giải thích thường rất tầm thường, khi so sánh với quyết tâm cặn kẽ của hành động của anh ta theo cái mà chúng ta có thể gọi là *logic tình thế*; và ngoài ra, là không thể để bao hàm mọi nhân tố tâm lý học vào sự mô tả tình thế. Sự phân tích các tình thế, logic tình thế, đóng một vai trò quan trọng trong đời sống xã hội cũng như trong các khoa học xã hội. Nó, thực ra, là phương pháp phân tích kinh tế. Như một thí dụ ngoài kinh tế học, tôi nhắc đến ‘logic quyền lực’¹³, mà chúng ta có thể dùng để giải thích các nước đi của hoạt động chính trị quyền lực cũng như sự hoạt động của các định chế chính trị nào đó. Phương pháp áp dụng logic tình thế vào các khoa học xã hội không dựa vào bất cứ giả thiết tâm lý học nào về tính duy lý (hay giả thiết khác) của ‘bản tính con người’. Ngược lại: khi chúng ta nói về ‘ứng xử hợp lý’ hay về ‘ứng xử phi lý’ thì chúng ta hiểu là cách ứng xử phù hợp với, hay không phù hợp với, logic của tình thế đó. Thực ra, phân tích tâm lý học của một hành động dưới dạng các động cơ (hợp lý hay phi lý) của nó giả định trước - như đã được Max Weber¹⁴ chỉ ra - rằng chúng ta đã phát triển trước đó tiêu chuẩn nào đó về cái được coi là hợp lý trong tình thế được nói đến.

Không được hiểu lầm các lý lẽ của tôi chống lại chủ nghĩa tâm lý¹⁵. Chúng, tất nhiên, không phải có ý định chứng tỏ rằng các nghiên cứu và khám phá tâm lý học là ít quan trọng cho nhà khoa học xã hội. Chúng có nghĩa, đúng hơn, là tâm lý học – tâm lý học về cá nhân – là một trong các khoa học xã hội, cho dù nó không là cơ sở cho mọi khoa học xã hội. Cho

khoa học chính trị không ai phủ định tầm quan trọng của các sự thực tâm lý học như sự thèm muốn quyền lực, và các hiện tượng thần kinh khác nhau liên quan với nó. Nhưng ‘ham muốn quyền lực’ không nghi ngờ gì là một khái niệm xã hội cũng như một khái niệm tâm lý học: không được quên rằng, nếu chúng ta nghiên cứu, thí dụ, sự xuất hiện đầu tiên của sự thèm muốn này ở tuổi thơ ấu, thì chúng ta nghiên cứu nó trong khung cảnh của một định chế xã hội nhất định, thí dụ, của gia đình hiện đại của chúng ta. (Gia đình Eskimo có thể gây ra các hiện tượng hoàn toàn khác). Một sự thực tâm lý học khác, cái là quan trọng với xã hội học, và nó gây ra các vấn đề chính trị và thể chế nghiêm trọng, là được sống trong nơi ẩn náu của một bộ lạc, hay của một ‘cộng đồng’ gần như một bộ lạc, đối với nhiều người là một tất yếu xúc cảm (đặc biệt với những người trẻ, có lẽ phù hợp với một sự tương tự giữa sự phát triển phát sinh bản thể [ontogenetic] và phát sinh loài [phylogenetic], dường như đã trải qua một giai đoạn bộ lạc hay ‘Indian-Mĩ’). Rằng tấn công của tôi lên chủ nghĩa tâm lý không có ý định như một công kích mọi cân nhắc tâm lý học, có thể thấy từ việc sử dụng, mà tôi đã dùng (ở chương 10), của một khái niệm như ‘sự căng thẳng của nền văn minh’ một phần như kết quả của nhu cầu xúc cảm không được thoả mãn này. Khái niệm này nói đến các cảm giác nào đó về trạng thái bứt rứt, và vì thế là một khái niệm tâm lý học. Nhưng đồng thời, nó cũng là một khái niệm xã hội học; vì nó mô tả đặc trưng các cảm giác này không chỉ như khó chịu và đáng lo, v.v., mà liên hệ chúng với một tình thế xã hội nào đó, và với sự tương phản giữa một xã hội mở và một xã hội đóng. (Nhiều khái niệm tâm lý học như tham vọng hay tình yêu có một tình trạng tương tự). Hơn nữa, chúng ta không được bỏ qua các giá trị lớn mà chủ nghĩa tâm lý đã giành được do chủ trương một chủ nghĩa cá nhân phương pháp luận và do phản đối chủ nghĩa tập thể phương pháp luận; vì nó ủng hộ học thuyết quan trọng rằng mọi hiện tượng xã hội, và đặc biệt hoạt động của mọi định chế xã hội, phải luôn luôn được hiểu như là kết quả từ các quyết định, các hành động, các thái độ, v.v., của các cá nhân con người, và rằng chúng ta không bao giờ được thoả mãn với một giải thích dưới dạng của cái gọi là ‘các tập thể’ (các nhà nước, dân tộc, chủng tộc, v.v.). Sai lầm của chủ nghĩa tâm lý là giả định của nó rằng chủ nghĩa cá nhân phương pháp luận này trong lĩnh vực khoa học xã hội ngụ ý chương trình qui mọi hiện tượng xã hội và mọi sự điều đặn xã hội về các hiện tượng tâm lý học và các qui luật tâm lý học. Mỗi nguy hiểm của giả định này là thiên hướng của nó đến chủ nghĩa lịch sử, như chúng ta đã thấy. Rằng nó là không mong muốn được chứng tỏ bởi nhu cầu về một lý thuyết về các hậu quả

không dự định của các hành động của chúng ta, và bởi nhu cầu về cái tôi đã mô tả như logic của các tình thế xã hội.

Trong bảo vệ và phát triển quan điểm của Marx rằng các vấn đề của xã hội là không thể qui về các vấn đề của ‘bản tính con người’, tôi đã cho phép mình đi xa hơn các lí lẽ thực sự do Marx đề xuất. Marx đã không nói về ‘chủ nghĩa tâm lí’, ông cũng không phê phán nó một cách có hệ thống; Mill cũng chẳng phải là người ông nghĩ đến trong lời nói dí dỏm được trích dẫn ở đầu của chương này. Sức mạnh của lời nói dí dỏm này được hướng, đúng hơn, chống lại ‘chủ nghĩa duy tâm’, ở dạng Hegelian của nó. Thế nhưng trong chừng mực liên quan đến vấn đề bản tính tâm lí học của xã hội, chủ nghĩa tâm lí của Mill có thể nói trùng với lí thuyết duy tâm chủ nghĩa mà Marx đấu tranh với.¹⁶ Tình cờ, tuy vậy, nó chỉ là ảnh hưởng của một yếu tố khác trong chủ nghĩa Hegel, cụ thể là chủ nghĩa tập thể Plato hoá của Hegel, lí thuyết của ông rằng nhà nước và quốc gia là ‘thực’ hơn cá nhân người hàm ơn chúng mọi thứ, là cái đã dẫn Marx đến cách nhìn được trình bày chi tiết ở chương này. (Một ví dụ về sự thực rằng người ta đôi khi có thể chất lọc ra một gợi ý có giá trị ngay cả từ một lí thuyết triết học ngớ ngẩn). Như vậy, về mặt lịch sử, Marx đã phát triển các quan điểm nhất định của Hegel về tính ưu việt của xã hội trên cá nhân, và dùng chúng như các lí lẽ chống lại các quan điểm khác của Hegel. Nhưng vì tôi coi Mill là một đối thủ đáng kính trọng hơn Hegel, tôi đã không bám theo lịch sử của các ý tưởng của Marx, mà đã thử phát triển chúng ở dạng một lí lẽ chống lại Mill.

CHƯƠNG 15: CHỦ NGHĨA LỊCH SỬ KINH TẾ

Để thấy Marx được trình bày theo cách này, tức là, như một đối thủ của bất cứ lý thuyết tâm lý học nào về xã hội, có lẽ có thể gây ngạc nhiên cho một số nhà Marxist cũng như một số nhà Chống-Marxist. Vì dường như có nhiều người tin vào một câu chuyện hoàn toàn khác. Marx, họ nghĩ, dạy về ảnh hưởng toả khắp tất cả của động cơ kinh tế trong đời sống con người; ông đã thành công giải thích sức mạnh không cưỡng lại được của nó bằng chứng tỏ rằng ‘nhu cầu không kiềm chế được của con người là kiếm phương tiện sống’¹; như thế ông đã chứng minh tầm quan trọng cơ bản của các phạm trù như động cơ lợi nhuận hay động cơ về lợi ích giai cấp cho các hành động không chỉ của các cá nhân mà cả của các nhóm xã hội; và ông đã cho thấy phải dùng các phạm trù này thế nào cho việc giải thích diễn tiến lịch sử. Quả thực, họ nghĩ rằng bản chất thực sự của chủ nghĩa Marx là học thuyết cho rằng các *động cơ kinh tế* và đặc biệt *quyền lợi giai cấp* là các động lực của lịch sử, và rằng chính xác học thuyết này là cái mà tên ‘*diễn giải duy vật về lịch sử*’ hay ‘*chủ nghĩa duy vật lịch sử*’ ám chỉ, một cái tên theo đó Marx và Engels đã thử mô tả đặc trưng bản chất của giáo huấn của họ.

Những ý kiến như vậy rất phổ biến; nhưng tôi không nghi ngờ gì là họ đã diễn giải sai Marx. Những người hâm mộ ông vì đã giữ các ý kiến ấy, tôi có thể gọi là các nhà Marxist Dung tục [Vulgar] (ám chỉ đến ‘Nhà Kinh tế Dung tục’ mà Marx gán cho các đối thủ nào đó của ông²). Nhà Marxist Dung tục trung bình tin rằng chủ nghĩa Marx bóc trần các bí mật nham hiểm của đời sống xã hội bằng phát hiện ra các động cơ bị che giấu về tính tham lam và sự thèm khát lợi ích vật chất những cái thúc đẩy các thế lực ở hậu trường lịch sử; các thế lực gây ra chiến tranh, suy thoái, thất nghiệp, nạn đói giữa sự sung túc, và mọi dạng khác của sự khốn khổ xã hội một cách có chủ ý và xảo trá, nhằm thoả mãn các ham muốn đề tiện của chúng về lợi nhuận. (Và nhà Marxist Dung tục đôi khi lo âu nghiêm túc đến vấn đề hoà giải các đòi hỏi của Marx với các đòi hỏi của Freud và Adler; và nếu ông ta không chọn một người hay người khác trong số họ, ông ta có lẽ có thể quyết định rằng đối, tình yêu và sự ham muốn quyền lực³ là Ba Động Cơ Lớn Bị Che Giấu của Bản tính Con Người được đưa ra ánh sáng bởi Marx, Freud, và Adler, Ba Người Vĩ đại Tạo ra triết học của con người hiện đại...)

Các quan điểm như vậy có đứng vững được và hấp dẫn hay không, chúng dường như chắc chắn ít liên quan đến học thuyết mà Marx gọi là

‘chủ nghĩa duy vật lịch sử’. Phải thừa nhận rằng đôi khi ông nói về các hiện tượng tâm lý như sự tham lam và động cơ lợi nhuận, v.v., nhưng chẳng bao giờ nhằm để giải thích lịch sử. Ông diễn giải chúng, đúng hơn, như các triệu chứng của ảnh hưởng gây đôi bại của *hệ thống xã hội*, tức là của một hệ thống các định chế được phát triển trong tiến trình lịch sử; như các kết quả hơn là những nguyên nhân của sự mục nát; như các hậu quả hơn là các động lực của lịch sử. Đúng hay sai, ông thấy trong các hiện tượng như chiến tranh, suy thoái, thất nghiệp, và cạnh đói giữa sự sung túc, không phải là kết quả của một âm mưu xảo trá về phía ‘các hãng kinh doanh lớn’ hay ‘bọn đế quốc hiếu chiến’, mà là các hệ quả xã hội không mong muốn của các hành động, được hướng tới các kết quả khác, bởi các tác nhân những người bị mắc vào tấm lưới của hệ thống xã hội. Ông nhìn các nhân vật trên sân khấu lịch sử, kể cả các nhân vật ‘lớn’, chỉ như những con rối, bị giật một cách không chống lại được bởi các dây kinh tế - bởi các lực lượng lịch sử mà trên đó họ không có sự kiểm soát nào. Sân khấu lịch sử, ông dạy, được bố trí trong một hệ thống xã hội làm đui mù tất cả chúng ta; nó được bố trí trong ‘vương quốc của sự tất yếu’. (Nhưng một ngày nào đó các con rối sẽ phá hủy hệ thống này và đạt tới ‘vương quốc của tự do’).

Học thuyết này của Marx đã bị hầu hết những người theo ông từ bỏ - có lẽ vì các lý do tuyên truyền, có lẽ vì họ đã không hiểu ông - và một Lí thuyết Âm mưu Marxist Dung tục trên qui mô lớn đã thay thế học thuyết Marxian tài tình và rất độc đáo này. Một sự sa sút trí tuệ đáng buồn, đây là sự sa sút từ trình độ của *Capital* (*Tư bản [luận]*) xuống trình độ của *The Myth of the 20th Century* [*Huyền thoại của Thế kỷ 20*].

Tuy nhiên triết học lịch sử của riêng Marx là như vậy, thường được gọi là ‘chủ nghĩa duy vật lịch sử’. Nó sẽ là chủ đề chính của các chương này. Trong chương hiện tại, tôi sẽ giải thích sự nhấn mạnh ‘duy vật’ hay kinh tế của nó trong các nét phác thảo đại cương; sau đó, tôi sẽ thảo luận chi tiết hơn vai trò của chiến tranh giai cấp và lợi ích giai cấp và khái niệm Marxist về một ‘hệ thống xã hội’.

I

Việc trình bày chủ nghĩa lịch sử kinh tế⁴ của Marx có thể được gắn kết một cách tiện lợi với sự so sánh của chúng ta giữa Marx và Mill. Marx đồng ý với Mill về lòng tin rằng các hiện tượng xã hội phải được giải thích một cách lịch sử, và rằng chúng ta phải thử hiểu bất cứ giai đoạn lịch sử nào như một sản phẩm lịch sử của các diễn tiến trước. Điểm mà ông trạch khỏi Mill, như chúng ta đã thấy, là chủ nghĩa tâm lý của Mill

(tương ứng với chủ nghĩa duy tâm của Hegel). Cái này được thay thế trong giáo huấn của Marx bằng cái ông gọi là *chủ nghĩa duy vật*.

Người ta nói nhiều về chủ nghĩa duy vật của Marx rằng nó hoàn toàn không đứng vững được. Đòi hỏi thường được lặp đi lặp lại rằng Marx không nhận ra bất cứ thứ gì vượt quá các khía cạnh ‘thấp hèn hơn’ hay ‘mang tính vật chất’ của đời sống con người là một sự bóp méo nực cười đặc biệt. (Nó là sự lặp lại khác của lời phi báng cổ xưa nhất trong mọi lời phi báng phản động chống lại những người bảo vệ tự do, khẩu hiệu của Heraclitus rằng ‘họ nhồi đầy bụng họ như các con thú’⁵). Nhưng theo nghĩa này, Marx không thể được gọi là nhà duy vật một chút nào, cho dù ông đã bị ảnh hưởng mạnh bởi các nhà Duy vật Pháp thế kỉ mười tám, và cho dù ông thường gọi mình là nhà duy vật, hoà hợp khéo với khá nhiều học thuyết của ông. Vì có một số đoạn quan trọng khó có thể được diễn giải như duy vật. Sự thật, tôi nghĩ, là ông không mấy quan tâm đến các vấn đề thuần tuý triết học - ít hơn Engels hay Lenin chẳng hạn - và ông quan tâm chủ yếu đến mặt xã hội học và phương pháp luận của vấn đề.

Có một đoạn nổi tiếng trong *Tư bản*⁶, nơi Marx nói rằng ‘trong lối viết của Hegel, phép biện chứng đứng bằng đầu; người ta phải lật nó lại theo đúng cách ...’ Xu hướng của nó là rõ. Marx muốn chứng tỏ rằng ‘đầu’, tức là tư duy con người, bản thân nó không là cơ sở của đời sống con người mà đúng hơn là một loại của kiến trúc thượng tầng, trên một cơ sở cơ thể. Xu hướng tương tự được biểu lộ ở đoạn: ‘Lí tưởng không là gì khác hơn vật chất khi nó được đổi chỗ và được thể hiện ra trong đầu con người’. Song, có lẽ, không được nhận ra đủ rằng các đoạn này không biểu lộ một dạng cực đoan của chủ nghĩa duy vật; đúng hơn, chúng cho biết một thiên hướng nào đó về phía một chủ nghĩa nhị nguyên của thân thể và tinh thần. Nó là một nhị nguyên luận thực tiễn, ấy là nói vậy. Mặc dù, về lí thuyết, tinh thần đối với Marx hình như chỉ là *hình thức* khác (không phải khía cạnh khác, hay có lẽ một hiện tượng phụ) của vật chất, trong thực tiễn nó khác với vật chất, vì nó là một hình thức *khác* của nó. Các đoạn được trích biểu thị rằng mặc dù chân của chúng ta phải được giữ, có thể nói như vậy, trên một nền vững chắc của thế giới vật chất, đầu của chúng ta- và Marx coi trọng đầu con người- liên quan đến tư duy hay tư tưởng. Theo ý tôi, chủ nghĩa Marx và ảnh hưởng của nó không thể được đánh giá cao trừ phi chúng ta nhận ra nhị nguyên luận này.

Marx yêu tự do, tự do thật sự (không phải ‘tự do thật sự’ của Hegel). Và ở chừng mực tôi có thể thấy ông đã theo công thức tự do nổi tiếng của Hegel với tinh thần, trong chừng mực mà ông tin rằng chúng ta có thể là tự do chỉ với tư cách như các sinh vật có tinh thần. Đồng thời ông nhận ra

trong thực tiễn (với tư cách một nhà nhị nguyên thực tiễn) rằng chúng ta là tinh thần và xác thịt, và, một cách khá thực tế, rằng xác thịt là cái cơ bản trong hai thứ này. Đây là vì sao ông đã quay sang chống Hegel, và vì sao ông nói rằng Hegel đặt các thứ lộn đầu đuôi. Nhưng mặc dù ông thừa nhận rằng thế giới vật chất và các tính tất yếu của nó là cơ bản, ông không cảm thấy bất cứ tình yêu nào cho ‘vương quốc của tất yếu’, như ông gọi một xã hội trong cảnh lệ thuộc vào các nhu cầu vật chất của nó. Ông yêu mến thế giới tinh thần, ‘vương quốc của tự do’, và mặt tinh thần của ‘bản tính con người’, cũng nhiều như bất cứ nhà nhị nguyên Cơ đốc nào; và ở các tác phẩm của ông thậm chí có các dấu vết về sự căm ghét và khinh miệt vật chất. Cái tiếp theo có thể chứng tỏ rằng diễn giải này về các quan điểm của Marx có thể được văn bản riêng của ông xác nhận.

Trong một đoạn của tập ba của *Tư bản*⁷, Marx mô tả rất đúng mặt vật chất của đời sống xã hội, và đặc biệt mặt kinh tế của nó, mặt sản xuất và tiêu thụ, như một sự kéo dài của sự trao đổi chất của con người, tức là sự trao đổi của con người về vật chất với tự nhiên. Ông tuyên bố rõ rằng quyền tự do của chúng ta phải luôn bị giới hạn bởi các tất yếu của sự trao đổi chất này. Tất cả cái có thể đạt được theo hướng làm cho chúng ta tự do hơn, ông nói, là ‘tiến hành sự trao đổi chất này một cách hợp lí, .. với tiêu phí tối thiểu về năng lượng và dưới các điều kiện xứng đáng và thích đáng nhất với bản tính con người. Thế nhưng nó vẫn là vương quốc của tất yếu. Chỉ có ở ngoài và vượt xa nó thì sự phát triển đó của các tài năng con người mới bắt đầu cái bản thân nó tạo thành một mục đích –vương quốc của tự do thật sự. Nhưng điều này có thể hưng thịnh chỉ trên mảnh đất chiếm giữ bởi vương quốc của sự tất yếu, cái vẫn là cơ sở của nó ..’ Ngay trước đoạn này, Marx nói: ‘Vương quốc của tự do thật sự bắt đầu chỉ ở nơi công việc vất vả cực nhọc, do gian khổ và các mục đích bên ngoài ép buộc, chấm dứt; nó như thế, khá tự nhiên, nằm ngoài lĩnh vực sản xuất vật chất thật sự’. Và ông kết thúc toàn đoạn bằng rút ra một kết luận thực tiễn cho thấy rõ ràng rằng mục tiêu duy nhất của ông là đi mở đường vào vương quốc phi-vật chất đó của tự do cho tất cả mọi người đều nhau: ‘Việc cắt ngắn ngày lao động là điều kiện tiên quyết cơ bản’.

Theo ý tôi đoạn này không để lại nghi ngờ gì về cái tôi đã gọi là chủ nghĩa nhị nguyên của quan điểm thực tiễn của Marx về đời sống. Giống Hegel ông nghĩ rằng tự do là mục tiêu của sự phát triển lịch sử. Giống Hegel ông đồng nhất vương quốc của tự do với vương quốc của đời sống tinh thần của con người. Song ông thừa nhận rằng chúng ta không là các sinh vật tinh thần thuần túy; chúng ta không hoàn toàn tự do, cũng không có khả năng có bao giờ đạt được tự do hoàn toàn, không thể vì chúng ta

sẽ luôn muốn giải phóng mình hoàn toàn khỏi các tất yếu của sự trao đổi chất của mình, và như thế khỏi công việc sản xuất cực nhọc. Tất cả cái ta có thể đạt được là cải thiện các điều kiện lao động gây kiệt quệ và không xứng đáng, để làm cho chúng xứng đáng hơn với con người, để san bằng chúng, và để giảm công việc cực nhọc xuống mức mà *tất cả chúng ta là tự do cho phần nào đó của đời sống chúng ta*. Đây, tôi tin, là tư tưởng chính của ‘cách nhìn về cuộc sống’ của Marx; cũng là chính ở chừng mực có vẻ đối với tôi là có ảnh hưởng nhất trong các học thuyết của ông.

Với quan điểm này, bây giờ chúng ta phải kết hợp quyết định luận phương pháp luận đã được thảo luận ở trên (trong chương 13). Theo học thuyết này, nghiên cứu khoa học về xã hội, và tiên đoán lịch sử một cách khoa học, là có thể chỉ trong chừng mực xã hội được quyết định bởi quá khứ của nó. Nhưng điều này hàm ý rằng khoa học chỉ có thể đối phó với vương quốc của sự tất yếu. Nếu giả như là có thể với con người để có bao giờ trở thành tự do hoàn toàn, thì tiên tri lịch sử, và cùng với nó, khoa học xã hội, sẽ đi đến kết thúc. Hoạt động tinh thần ‘tự do’ như thế, nếu tồn tại, sẽ nằm ngoài tầm với của khoa học, cái luôn hỏi về các nguyên nhân, các yếu tố quyết định. Nó vì thế có thể đối phó với đời sống tinh thần chỉ ở mức độ các suy nghĩ, tư tưởng của chúng ta được gây ra hay được quyết định hay bị đòi hỏi phải thế bởi ‘vương quốc của sự tất yếu’, bởi vật chất, và đặc biệt bởi các điều kiện kinh tế của đời sống chúng ta, bởi sự trao đổi chất của chúng ta. Các tư tưởng và ý niệm có thể được xử lý một cách khoa học chỉ bằng xem xét, một mặt, các điều kiện vật chất dưới đó chúng phát sinh, tức là các điều kiện kinh tế của đời sống của những người đề xuất chúng, và mặt khác, các điều kiện vật chất dưới đó chúng được tiêu hoá, tức là các điều kiện kinh tế của những người chấp nhận chúng. Do đó từ quan điểm khoa học hay nhân quả, các tư tưởng và ý niệm phải được đối xử như ‘các kiến trúc thượng tầng ý thức hệ trên cơ sở các điều kiện kinh tế’. Marx, ngược với Hegel, cho rằng manh mối đối với lịch sử, ngay cả đối với lịch sử các tư tưởng, được thấy ở sự phát triển của các quan hệ giữa con người và môi trường tự nhiên của anh ta, thế giới vật chất; tức là, ở cuộc sống kinh tế của anh ta, chứ không ở đời sống tinh thần của anh ta. Đây là vì sao chúng ta có thể mô tả nhân của Marx cho chủ nghĩa lịch sử như *chủ nghĩa kinh tế*, ngược với chủ nghĩa duy tâm của Hegel hay chủ nghĩa tâm lý của Mill. Nhưng nó biểu thị một sự hiểu lầm hoàn toàn nếu ta đồng nhất chủ nghĩa kinh tế của Marx với loại chủ nghĩa duy vật mà nó ngụ ý một thái độ hạ thấp đời sống tinh thần của con người. Tầm nhìn của Marx về ‘vấn đề của tự do’, tức là về một sự giải phóng một phần nhưng công bằng của con người khỏi sự lệ

thuộc vào bản tính vật chất của họ, đúng hơn có thể được mô tả như lí tưởng chủ nghĩa.

Xét theo cách này, quan điểm Marxist về đời sống tỏ ra khá nhất quán; và tôi tin rằng các mâu thuẫn và khó khăn bề ngoài như đã thấy trong quan điểm một phần theo quyết định luận và một phần tự do chủ nghĩa của nó về các hoạt động của con người sẽ biến mất.

II

Mối liên quan của cái tôi gọi là nhị nguyên luận của Marx và quyết định luận khoa học của ông đến quan điểm của ông về lịch sử là rõ ràng. Lịch sử mang tính khoa học, đối với ông là đồng nhất với khoa học xã hội như một tổng thể, phải khám phá các qui luật theo đó sự trao đổi vật chất của con người với tự nhiên tiến triển. Nhiệm vụ trung tâm của nó phải là giải thích sự phát triển của các điều kiện sản xuất. Các mối quan hệ xã hội có tầm quan trọng lịch sử và khoa học chỉ tỉ lệ với mức độ theo đó chúng gắn bó với quá trình sản xuất- ảnh hưởng đến nó, hay có lẽ bị nó ảnh hưởng. ‘Hệt như người man rợ phải vật lộn với tự nhiên để thoả mãn các nhu cầu của anh ta, để duy trì sự sống, và để sinh sản, người văn minh cũng phải thế; và anh ta phải tiếp tục làm vậy trong mọi hình thức xã hội và dưới mọi hình thức sản xuất. Vương quốc của sự tất yếu này mở rộng với sự phát triển của nó, và phạm vi của các nhu cầu của con người cũng vậy. Nhưng đồng thời, có một sự mở rộng các lực lượng sản xuất thoả mãn các nhu cầu này’.⁸ Đây, ngắn gọn, là quan điểm của Marx về lịch sử của con người.

Các quan điểm tương tự được Engels trình bày. Sự mở rộng của các phương tiện sản xuất hiện đại, theo Engels, ‘lần đầu tiên’ đã tạo ra ‘.. khả năng đảm bảo cho mỗi thành viên của xã hội .. một sự tồn tại không chỉ .. đủ từ quan điểm vật chất, mà cũng .. đảm bảo .. sự phát triển và việc sử dụng các năng lực thể chất và tinh thần của anh ta’.⁹ Với điều này, tự do trở nên có thể, tức là sự giải phóng khỏi thể xác. ‘Tại điểm này .. cuối cùng con người cắt mình khỏi thể giới động vật, để .. sự tồn tại động vật lại sau mình và bước vào thân phận người thực sự’. Con người còn trong xiềng xích đúng như chừng mực anh ta còn bị hoạt động kinh tế chế ngự; khi ‘sự chế ngự của sản phẩm lên những người sản xuất biến mất .., con người .., lần đầu tiên, trở thành có ý thức và thành người chủ thực sự của tự nhiên, bằng cách trở thành người chủ của môi trường xã hội của chính mình .. Chỉ khi đó bản thân con người, với đầy đủ ý thức, mới làm ra lịch sử riêng của mình .. Nó là bước nhảy vọt của loài người từ vương quốc của sự tất yếu sang vương quốc của tự do’.

Nếu bây giờ ta lại so sánh phiên bản của Marx về chủ nghĩa lịch sử với phiên bản của Mill, thì ta thấy rằng chủ nghĩa kinh tế của Marx có thể dễ dàng giải quyết khó khăn mà tôi đã chứng tỏ là tai hoạ đối với chủ nghĩa tâm lí của Mill. Tôi nghĩ tới hệ thống khá kì quái về một khởi đầu của xã hội có thể được giải thích về mặt tâm lí học - một học thuyết tôi đã mô tả như phiên bản tâm lí học của kế ước xã hội. Ý tưởng này không có cái tương tự trong lí thuyết của Marx. Thay sự ưu tiên của tâm lí học bằng sự ưu tiên của kinh tế học không tạo ra khó khăn tương tự nào, vì ‘kinh tế học’ bao trùm sự trao đổi chất của con người, sự trao đổi vật chất giữa người và tự nhiên. Liệu sự trao đổi chất này có luôn được tổ chức mang tính xã hội hay không, ngay cả ở các thời kì trước-con người, hay liệu một thời nó đã phụ thuộc chỉ vào cá nhân hay không, có thể để lại như một vấn đề bỏ ngỏ. Không cần giả sử nhiều hơn rằng khoa học về xã hội phải trùng với lịch sử về sự phát triển của các điều kiện kinh tế của xã hội, thường được Marx gọi là ‘các điều kiện sản xuất’.

Có thể lưu ý, trong dấu ngoặc, rằng thuật ngữ Marxist ‘sản xuất’ chắc chắn đã có ý được dùng theo nghĩa rộng, bao trùm toàn bộ quá trình kinh tế, kể cả phân phối và tiêu dùng. Nhưng về sau những điều này chẳng bao giờ nhận được nhiều sự chú ý từ Marx và các nhà Marxist. Mọi quan tâm thông dụng của họ vẫn là sản xuất theo nghĩa hẹp của từ. Đây đúng là một thí dụ khác về thái độ lịch sử-di truyền ngây thơ, về lòng tin rằng khoa học phải chỉ hỏi về các nguyên nhân, để, ngay cả trong lĩnh vực của các thứ nhân tạo, nó phải hỏi ‘Ai đã làm ra nó?’ và ‘Nó được làm bằng gì?’ hơn là ‘Ai sẽ dùng nó?’ và ‘Nó thích hợp cho cái gì?’.

III

Nếu bây giờ chúng ta tiến hành một phê phán cũng như một đánh giá về ‘chủ nghĩa duy vật lịch sử’ của Marx, hay về phần lớn của nó như đã được trình bày cho đến đây, thì chúng ta có thể phân biệt hai khía cạnh khác nhau. Thứ nhất là chủ nghĩa lịch sử, đòi hỏi rằng lĩnh vực của các khoa học xã hội trùng với lĩnh vực của phương pháp lịch sử hay tiến hoá, và đặc biệt với tiền tri lịch sử. Đòi hỏi này, tôi nghĩ, phải bị gạt bỏ. Thứ hai là chủ nghĩa kinh tế (hay ‘chủ nghĩa duy vật’), tức là đòi hỏi rằng sự tổ chức kinh tế của xã hội, sự tổ chức trao đổi vật chất của chúng ta với tự nhiên, là cơ bản cho mọi thể chế xã hội và đặc biệt cho sự phát triển lịch sử của chúng. Đòi hỏi này, tôi tin, là hoàn toàn đúng đắn, chừng nào chúng ta coi từ ‘cơ bản’ theo nghĩa mơ hồ thông thường, không nhấn

mạnh quá đến nó. Nói cách khác, không thể có nghi ngờ gì rằng gần như mọi nghiên cứu xã hội, bất luận về mặt thể chế hay lịch sử, có thể được lợi nếu chúng được tiến hành với một con mắt [để ý] đến ‘các điều kiện kinh tế’ của xã hội. Ngay cả lịch sử của một khoa học trừu tượng như toán học cũng không phải ngoại lệ¹⁰. Theo nghĩa này, chủ nghĩa kinh tế của Marx có thể nói đại diện cho một sự tiến bộ cực kì có giá trị trong các phương pháp của khoa học.

Nhưng, như tôi đã nói trước đây, chúng ta không được coi từ ‘cơ bản’ quá nghiêm túc. Bản thân Marx không nghi ngờ gì đã làm thế. Do sự giáo dục Hegelian của ông, ông đã bị ảnh hưởng bởi sự phân biệt cổ xưa giữa ‘thực tại’ và ‘bề ngoài’, và bởi sự phân biệt tương ứng giữa cái là ‘bản chất’ và cái là ‘ngẫu nhiên’. Sự cải tiến riêng của ông so với Hegel (và Kant) ông có ý thiên về thấy ở sự đồng nhất ‘thực tại’ với thế giới vật chất¹¹ (kể cả sự trao đổi chất của người), và ở sự đồng nhất của ‘bề ngoài’ với thế giới về các tư tưởng hay ý niệm. Như thế mọi tư tưởng hay ý niệm sẽ phải được giải thích bằng quy chúng về thực tại bản chất nằm dưới, tức là về các điều kiện kinh tế. Quan điểm triết học này chắc chắn không tốt hơn mấy¹² bất cứ hình thức khác nào của bản chất luận. Và các tác động trở lại của nó trong lĩnh vực phương pháp phải dẫn đến một sự nhấn mạnh quá mức đến chủ nghĩa kinh tế. Vì *mặc dù tầm quan trọng chung của chủ nghĩa kinh tế của Marx khó có thể được đánh giá quá cao, rất dễ đánh giá quá cao tầm quan trọng của các điều kiện kinh tế trong bất cứ trường hợp cá biệt nào*. Hiểu biết nào đó về các điều kiện kinh tế có thể đóng góp đáng kể cho, thí dụ, lịch sử về các vấn đề của toán học, nhưng sự hiểu biết về bản thân các vấn đề toán học là quan trọng hơn nhiều cho mục đích đó; và thậm chí có thể viết một lịch sử rất hay về các vấn đề toán học mà không hề nhắc đến ‘bối cảnh kinh tế’ của chúng. (Theo ý tôi, các ‘điều kiện kinh tế’ hay ‘các quan hệ xã hội’ của khoa học là các chủ đề có thể dễ dàng bị cường điệu, và chúng có thể thoái hoá thành tầm thường).

Đây, tuy vậy, chỉ là một thí dụ không quan trọng về sự nguy hiểm của việc quá nhấn mạnh chủ nghĩa kinh tế. Thường nó được diễn giải một cách bao quát như học thuyết cho rằng mọi diễn tiến xã hội đều phụ thuộc vào sự phát triển của các điều kiện kinh tế, và đặc biệt vào sự phát triển của các phương tiện vật thể của sản xuất. Nhưng một học thuyết như vậy là chắc chắn sai. Có một sự tương tác giữa các điều kiện kinh tế và các tư tưởng, và không đơn giản là một sự phụ thuộc một chiều của cái sau vào cái trước. Có thể chẳng, thậm chí chúng ta có thể khẳng định rằng ‘các tư tưởng’ nào đó, những cái tạo thành tri thức của chúng ta, là

cơ bản hơn các phương tiện sản xuất vật chất, như có thể thấy từ căn nhắc sau. Hãy tưởng tượng rằng hệ thống kinh tế của chúng ta, bao gồm mọi máy móc và mọi tổ chức xã hội, bị phá huỷ một ngày nào đó, nhưng tri thức kĩ thuật và khoa học được bảo toàn. Trong một trường hợp như vậy có thể hình dung được rằng không mất quá nhiều thời gian trước khi nó được xây dựng lại (ở quy mô nhỏ hơn, và sau khi nhiều người bị đói). Nhưng hãy giả sử là *tất cả tri thức* về các vấn đề này biến mất, trong khi các thứ vật chất được bảo toàn. Điều này ngang như cái gì sẽ xảy ra nếu một bộ lạc hoang dã chiếm một đất nước được công nghiệp hoá cao nhưng hoang vắng. Nó sẽ nhanh chóng dẫn đến sự biến mất hoàn toàn di tích vật chất của nền văn minh.

Mĩa mai là bản thân lịch sử của chủ nghĩa Marx cho một thí dụ chứng minh rõ ràng chủ nghĩa kinh tế cường điệu này là sai. *Tư tưởng* ‘Lao động của tất cả các nước, liên hiệp lại!’ có tầm quan trọng lớn nhất cho đến trước Cách mạng Nga, và nó đã có ảnh hưởng đến các điều kiện kinh tế. Nhưng với cách mạng, tình hình trở nên rất khác, đơn giản vì, như Lenin thú nhận, đã không có ý tưởng xây dựng nào thêm nữa. (Xem chương 13). Sau đó Lenin có vài ý tưởng có thể được tóm gọn trong khẩu hiệu: ‘Chủ nghĩa xã hội là chuyên chính vô sản cộng với điện khí hoá toàn quốc’. Chính ý tưởng mới này đã trở thành cơ sở của một sự phát triển đã làm thay đổi toàn bộ nền tảng kinh tế và vật chất của một phần sáu thế giới. Trong một cuộc chiến đấu chống lại những khó khăn ghê gớm, đã phải hi sinh vật chất không kể xiết, nhằm thay đổi, hay đúng hơn, để xây dựng các phương tiện sản xuất từ con số không. Và động lực của sự phát triển này đã là lòng nhiệt tình vì một *tư tưởng*. Thí dụ này cho thấy trong các hoàn cảnh nhất định, các tư tưởng có thể cách mạng hoá các điều kiện kinh tế của một nước, thay cho bị các điều kiện này nhào nặn. Dùng thuật ngữ của Marx, ta có thể nói rằng ông đã đánh giá thấp sức mạnh của vương quốc tự do và các cơ hội của nó để chinh phục vương quốc tất yếu.

Sự tương phản rành rành giữa tiến triển của Cách mạng Nga và lí thuyết siêu hình của Marx về một thực tại kinh tế và diện mạo ý thức hệ của nó có thể thấy rõ nhất từ các đoạn sau: ‘Trong xem xét các cuộc cách mạng như vậy’, Marx viết, ‘luôn cần phải phân biệt giữa cách mạng vật chất về các điều kiện sản xuất kinh tế, thuộc phạm vi của quyết định khoa học chính xác, và các hình thức diện mạo pháp lí, chính trị, tôn giáo, thẩm mĩ, hay triết học – hay bằng một từ, các hình thức diện mạo ý thức hệ ..’¹³ Theo cách nhìn của Marx, là vô vọng đi mong đợi rằng có thể đạt được bất kể sự thay đổi quan trọng nào bằng sử dụng các phương tiện

pháp lí hay chính trị; một *cuộc cách mạng chính trị* chỉ có thể dẫn đến một nhóm các nhà cai trị nhường đường cho một nhóm khác - chỉ là sự thay đổi các cá nhân những người hoạt động với tư cách các nhà cai trị. Chỉ có sự tiến hoá của bản chất nằm dưới làm cơ sở, thực tại kinh tế, có thể tạo ra bất cứ sự thay đổi bản chất hay thật sự nào - một *cuộc cách mạng xã hội*. Và chỉ khi một cuộc cách mạng xã hội như vậy trở thành hiện thực, chỉ khi đó một cuộc cách mạng chính trị mới có thể có bất cứ tầm quan trọng nào. Nhưng ngay cả trong trường hợp này, cách mạng chính trị chỉ là biểu lộ bề ngoài của sự thay đổi bản chất hay thật sự đã xảy ra trước đó rồi. Phù hợp với lí thuyết này, Marx khẳng định rằng mọi cuộc cách mạng xã hội phát triển theo cách sau. Các điều kiện vật chất của sản xuất tăng lên và chín muồi cho đến lúc chúng bắt đầu mâu thuẫn với các quan hệ xã hội và pháp lí, phát triển nhanh hơn chúng như thân thể làm quần áo chật, cho đến lúc chúng bị rách bung. ‘Khi đó một thời đại của cách mạng xã hội mở ra’, Marx viết. ‘Với sự thay đổi về nền tảng kinh tế, toàn bộ kiến trúc thượng tầng mệnh mông ít nhiều nhanh chóng biến đổi .. Các quan hệ mới, hữu ích hơn nhiều’ (trong phạm vi kiến trúc thượng tầng) ‘không bao giờ trở thành hiện thực trước khi các điều kiện vật chất cho sự tồn tại của chúng đã dẫn đến sự chín muồi trong lòng của bản thân xã hội cũ’. Căn cứ vào khẳng định này, tôi tin, là không thể để đồng nhất Cách mạng Nga với cách mạng xã hội được Marx tiên tri; thực ra, nó chẳng hề có sự giống nhau nào¹⁴.

Có thể lưu ý trong mối quan hệ này rằng bạn của Marx, nhà thơ H. Heine, nghĩ hoàn toàn khác về các vấn đề này. ‘Để ý điều này, những con người hành động’, ông viết; ‘các người chẳng là gì ngoài các công cụ vô tình của các nhà tư tưởng những người, thường ở nơi hẻo lánh xoàng xĩnh nhất, đã chỉ định các người đến nhiệm vụ không thể tránh được của các người. Maximilian Robespierre đã chỉ là cánh tay của Jean-Jacques Rousseau ..’¹⁵ (Cái gì đó giống thế có lẽ có thể nói về quan hệ giữa Lenin và Marx). Chúng ta thấy rằng, theo thuật ngữ của Marx, Heine là một nhà duy tâm chủ nghĩa, và ông đã áp dụng diễn giải duy tâm chủ nghĩa của mình về lịch sử đối với Cách mạng Pháp, cuộc cách mạng này là một trong các thí dụ quan trọng nhất được Marx dùng để ủng hộ chủ nghĩa kinh tế của ông, và quả thực có vẻ khớp với học thuyết này không đến nỗi tồi - đặc biệt nếu chúng ta so sánh nó bây giờ với Cách mạng Nga. Thế mà bất chấp sự dị giáo này, Heine vẫn là bạn của Marx¹⁶; vì trong những ngày hạnh phúc đó, việc rút phép thông công vì dị giáo vẫn khá ít thấy giữa những người chiến đấu vì xã hội mở, và sự khoan dung vẫn còn được dung thứ.

Phê phán của tôi đối với ‘chủ nghĩa duy vật lịch sử’ của Marx nhất định không được diễn giải như sự bày tỏ bất cứ sự ưa thích ‘chủ nghĩa duy tâm’ Hegelian hơn ‘chủ nghĩa duy vật’ của Marx; tôi hi vọng tôi đã làm đủ rõ rằng trong cuộc xung đột này giữa chủ nghĩa duy tâm và chủ nghĩa duy vật thiện cảm của tôi là cho Marx. Cái tôi muốn chứng tỏ là ‘sự diễn giải duy vật chủ nghĩa về lịch sử’, dẫu có thể có giá trị, không được coi là quá nghiêm túc; rằng chúng ta phải coi nó chẳng hơn gì một gợi ý có giá trị đối với chúng ta để xem xét các sự vật trong quan hệ của chúng với nền tảng kinh tế của chúng.

CHƯƠNG 16: CÁC GIAI CẤP

Lời tuyên bố ‘Lịch sử của mọi xã hội tồn tại cho đến nay là lịch sử của đấu tranh giai cấp’¹ của Marx (và Engels) chiếm một vị trí quan trọng giữa các cách trình bày khác nhau của ‘chủ nghĩa duy vật lịch sử’ của ông. Xu hướng của tuyên bố này là rõ. Nó hàm ý rằng lịch sử được đẩy và số phận của con người được quyết định bởi chiến tranh giai cấp và không phải bởi chiến tranh của các quốc gia (ngược với quan điểm của Hegel và của đa số các sử gia). Trong giải thích nhân quả của các diễn tiến lịch sử, bao gồm các cuộc chiến tranh dân tộc, lợi ích giai cấp phải lấy chỗ của cái được coi là lợi ích quốc gia, trên thực tế, chỉ là lợi ích của giai cấp thống trị của một quốc gia. Nhưng ngoài điều này ra, đấu tranh giai cấp và lợi ích giai cấp có khả năng giải thích các hiện tượng mà lịch sử truyền thống nói chung thậm chí không thử giải thích. Một thí dụ về một hiện tượng như vậy, có ý nghĩa lớn đối với lý thuyết Marxist là xu hướng lịch sử tiến đến tăng năng suất. Cho dù có lẽ nó có thể ghi chép một xu hướng như vậy, lịch sử truyền thống, với phạm trù cơ bản của nó về sức mạnh quân sự, là hoàn toàn không có khả năng giải thích hiện tượng này. Theo Marx, lợi ích giai cấp và chiến tranh giai cấp, tuy vậy, có thể giải thích nó hoàn toàn; quả thực, một phần đáng kể của *Tư bản* được dành cho phân tích cơ chế theo đó một sự gia tăng năng suất do các lực này gây ra trong một thời kì mà Marx gọi là ‘chủ nghĩa tư bản’.

Học thuyết về chiến tranh giai cấp liên hệ ra sao với học thuyết trọng thể chế về tính tự trị của xã hội học được thảo luận ở trước²? Thoạt nhìn có vẻ là hai học thuyết này mâu thuẫn nhau rõ ràng, vì trong học thuyết về chiến tranh giai cấp, lợi ích giai cấp đóng một vai trò cơ bản, mà lợi ích giai cấp hình như là một loại *động cơ (motive)*. Nhưng tôi không nghĩ là có bất cứ sự thiếu nhất quán nghiêm trọng nào trong phần này của lý thuyết của Marx. Và thậm chí tôi phải nói rằng không ai hiểu Marx, và đặc biệt hiểu thành tựu chính của ông, phản-chủ nghĩa tâm lí, mà lại là người không thấy nó có thể hoà giải ra sao với lý thuyết về đấu tranh giai cấp. Chúng ta không cần giả sử, như các nhà Marxist Dung tục giả sử, rằng lợi ích giai cấp phải được diễn giải một cách tâm lí. Có thể có vài đoạn trong các tác phẩm riêng của Marx phảng phất một chút chủ nghĩa Marx Dung tục này, nhưng bất cứ ở đâu ông dùng nghiêm túc bất cứ thứ gì giống lợi ích giai cấp, ông luôn có ý nói một thứ trong phạm vi của lĩnh vực xã hội học tự trị, và không phải một phạm trù tâm lí học. Ý ông nói một sự vật, một tình huống, và không phải một trạng thái tinh thần,

một ý nghĩ, hay một cảm giác đang quan tâm đến một sự vật. Nó đơn giản là sự vật, hay định chế xã hội hay tình hình thuận lợi cho một giai cấp. Lợi ích của một giai cấp đơn giản là tất cả mọi thứ thúc đẩy sức mạnh của nó hay sự phát đạt của nó.

Theo Marx, lợi ích giai cấp theo nghĩa thể chế, hay ‘khách quan’ này, nếu ta có thể nói vậy, có một ảnh hưởng quyết định lên tâm trí con người. Dùng biệt ngữ Hegelian, ta có thể nói rằng lợi ích khách quan của một giai cấp trở thành có ý thức trong tâm trí chủ quan của các thành viên của nó; nó biến họ thành người quan tâm đến giai cấp và giác ngộ giai cấp, và nó làm cho họ hành động một cách phù hợp. Lợi ích giai cấp là một hoàn cảnh thể chế hay khách quan xã hội, và ảnh hưởng của nó lên tâm trí con người, được Marx mô tả ở lời dí dỏm mà tôi đã trích dẫn (ở đầu chương 14): ‘Không phải ý thức của con người là cái xác định sự tồn tại của anh ta – đúng hơn, chính sự tồn tại xã hội của anh ta là cái xác định ý thức của anh ta’. Đối với lời dí dỏm này ta chỉ cần đưa thêm nhận xét rằng nó, chính xác hơn, là vị trí nơi con người đứng trong xã hội, hoàn cảnh giai cấp là cái, theo chủ nghĩa Marx, quyết định ý thức của anh ta.

Marx cho chỉ báo nào đó về quá trình quyết định này hoạt động ra sao. Như chúng ta biết từ ông ở chương trước, chúng ta có thể là tự do chỉ ở chừng mực chúng ta giải phóng mình khỏi quá trình sản xuất. Nhưng bây giờ ta sẽ thấy rằng, trong bất cứ xã hội nào tồn tại cho đến nay, chúng ta đã không được tự do ở mức ấy. Vì làm sao ta có thể, ông hỏi, giải phóng mình khỏi quá trình sản xuất? Chỉ bằng khiến những người khác làm công việc bán thiu thay chúng ta. Như thế chúng ta buộc phải dùng họ như các phương tiện cho các mục đích của mình; chúng ta phải hạ thấp danh giá của họ. Chúng ta có thể mua một mức độ tự do lớn hơn chỉ với cái giá bắt người khác làm nô lệ, bằng chia tách nhân loại thành *các giai cấp*; giai cấp thống trị nhận được quyền tự do với cái giá của giai cấp bị trị, các nô lệ. Nhưng sự thực này có hệ quả rằng các thành viên của giai cấp thống trị phải trả giá cho quyền tự do của họ bằng một loại lệ thuộc mới. Họ *nhất định* áp bức và đấu tranh với người bị trị, nếu họ muốn duy trì quyền tự do riêng của họ và địa vị riêng của họ; họ buộc phải làm điều này, vì người không làm vậy sẽ thôi không thuộc về giai cấp thống trị. Như vậy các nhà cai trị được tình hình giai cấp của họ quyết định; họ không thể trốn thoát quan hệ xã hội của họ với người bị trị; họ bị gắn vào những người đó, vì họ bị gắn vào sự trao đổi chất xã hội. Như thế mọi người, các nhà cai trị cũng như những kẻ bị trị, bị mắc vào cái lưới, và buộc phải chiến đấu với nhau. Theo Marx, chính sự lệ thuộc này, sự xác định này, là cái đưa cuộc đấu tranh của họ vào tầm với của phương pháp

khoa học, và của tiên tri lịch sử một cách khoa học; là cái làm cho có thể để xem xét lịch sử xã hội một cách khoa học, như lịch sử của đấu tranh giai cấp. Tấm lưới xã hội này trong đó các giai cấp bị mắc vào, và buộc phải đấu tranh với nhau, là cái chủ nghĩa Marx gọi là cấu trúc kinh tế của xã hội, hay hệ thống xã hội.

Theo lí thuyết này, các hệ thống xã hội hay các hệ thống giai cấp thay đổi với các điều kiện sản xuất, vì cách mà các nhà cai trị có thể bóc lột và chiến đấu với những người bị trị phụ thuộc vào các điều kiện này. Tương ứng với mỗi giai đoạn phát triển kinh tế cá biệt có một hệ thống xã hội cá biệt, và một thời kì lịch sử được mô tả đặc trưng tốt nhất bằng hệ thống xã hội về các giai cấp của nó; đây là vì sao chúng ta nói về ‘chủ nghĩa phong kiến’, ‘chủ nghĩa tư bản’, v.v. ‘Cối xay tay’, Marx viết³, ‘cho ta một xã hội với vua chúa phong kiến; cối xay hơi nước cho ta một xã hội với nhà tư bản công nghiệp’. Các quan hệ giai cấp đặc trưng cho hệ thống xã hội là độc lập với ý chí của từng cá nhân. Hệ thống xã hội như thế giống như một chiếc máy khổng lồ trong đó các cá nhân bị mắc vào và bị đè nát. ‘Trong sản xuất xã hội của các phương tiện tồn tại của họ’, Marx viết⁴, ‘con người tham gia vào các mối quan hệ xác định và không tránh khỏi, các quan hệ độc lập với ý chí của họ. Các quan hệ sản xuất này tương ứng với giai đoạn phát triển cá biệt của các lực lượng sản xuất của họ. Hệ thống của tất cả các quan hệ sản xuất này tạo thành kết cấu kinh tế của xã hội’, tức là hệ thống xã hội.

Mặc dù có một loại logic riêng của nó, hệ thống xã hội này hoạt động một cách mù quáng, không hợp lí. Những người bị mắc vào cỗ máy của nó, nói chung, cũng đui mù- hay gần thế. Họ thậm chí không thể thấy trước một vài trong các hệ quả quan trọng nhất của các hành động của họ. Một người có thể làm cho nhiều người không thể kiếm được một mặt hàng sẵn có với số lượng lớn; ông ta có thể mua chỉ một thứ lặt vặt và vì thế cản một sự giảm giá nhẹ ở một thời điểm gay go. Người khác do lòng nhân từ có thể phân phát của cải của mình, nhưng như thế góp phần làm giảm đấu tranh giai cấp, ông ta có thể gây ra sự chậm trễ trong giải phóng những người bị áp bức. Vì là hoàn toàn không thể để thấy trước các hậu quả xa hơn của các hành động của chúng ta, vì mỗi và tất cả chúng ta đều bị mắc vào tấm lưới, chúng ta không thể thử một cách nghiêm túc để đối phó với nó. Hiển nhiên chúng ta không thể ảnh hưởng đến nó từ bên ngoài; nhưng vì chúng ta mù quáng, chúng ta không thể thậm chí đưa ra bất cứ kế hoạch nào để cải thiện nó từ bên trong. Kỹ thuật xã hội là không thể có được, và công nghệ xã hội vì vậy là vô ích. Chúng ta không thể áp đặt lợi ích của chúng ta lên hệ thống xã hội; thay vào đó, hệ thống áp đặt

lên chúng ta cái khiến chúng ta *tin* là lợi ích của mình. Nó làm vậy bằng cách buộc chúng ta hành động phù hợp với lợi ích giai cấp của chúng ta. Vô ích đi đổ lỗi về bất công, về tính trái đạo đức của các điều kiện xã hội, cho cá nhân, ngay cả cho riêng ‘nhà tư bản’ hay ‘nhà tư sản’, vì chính hệ thống các điều kiện này là cái buộc nhà tư bản hành động như ông ta làm. Và cũng vô ích đi hi vọng rằng hoàn cảnh có thể được cải thiện bằng cải thiện con người; đúng hơn, con người sẽ tốt hơn nếu hệ thống trong đó họ sống là tốt hơn. ‘Chỉ trong chừng mực’, Marx viết trong *Tư bản*⁵, ‘nhà tư bản là tư bản được nhân cách hoá thì ông ta mới đóng một vai trò lịch sử .. Nhưng chính xác ở mức độ đó, động cơ của ông ta không phải là nhận và hưởng thụ các hàng hoá hữu ích, mà là để tăng sản xuất các hàng hoá cho trao đổi’ (nhiệm vụ lịch sử thật sự của ông ta). ‘Có thiên hướng cuồng tín để mở rộng giá trị, ông ta nhần tâm đẩy con người đi sản xuất vì mục đích sản xuất .. Với kẻ keo kiệt, ông ta chia sẻ niềm say mê của cải. Nhưng cái là một loại chứng cuồng ở một kẻ keo kiệt thì ở nhà tư bản là kết quả của cơ chế xã hội trong đó ông ta chỉ là một bánh xe phát động .. Chủ nghĩa tư bản bắt bất cứ cá nhân nhà tư bản nào phải lệ thuộc vào các qui luật nội tại của sản xuất tư bản chủ nghĩa, các qui luật nằm ngoài [họ] và cưỡng bức. Không ngại nghỉ, cạnh tranh buộc ông ta mở rộng tư bản của mình vì mục đích duy trì nó’.

Đây là cách trong đó, theo Marx, hệ thống xã hội quyết định các hành động của cá nhân; nhà cai trị cũng như kẻ bị trị; nhà tư bản hay tư sản cũng như người vô sản. Nó là một minh họa của cái được gọi ở trên là ‘logic của hoàn cảnh xã hội’. Ở một mức độ đáng kể, mọi hành động của một nhà tư bản ‘chỉ là một chức năng của tư bản mà, qua tính công cụ của nó, được phú cho ý chí và ý thức’, như Marx diễn đạt⁶, theo phong cách Hegelian của ông. Nhưng điều này có nghĩa rằng hệ thống xã hội cũng quyết định cả các tư tưởng của họ nữa; vì các tư tưởng, hay các ý niệm, một phần là *các công cụ* của các hành động, và một phần -tức là, nếu chúng được biểu lộ công khai – là một *loại* quan trọng của hành động xã hội; vì trong trường hợp này, chúng được hướng trực tiếp để ảnh hưởng lên các hành động của các thành viên khác của xã hội. Bằng cách quyết định tư tưởng con người như vậy, hệ thống xã hội, và đặc biệt ‘lợi ích khách quan’ của một giai cấp, trở thành có ý thức trong tâm trí chủ quan của các thành viên của nó (như chúng ta nói ở trước theo biệt ngữ Hegelian⁷). Đấu tranh giai cấp, cũng như cạnh tranh giữa các thành viên của cùng giai cấp, là các phương tiện theo đó điều này đạt được.

Chúng ta đã thấy vì sao, theo Marx, kĩ thuật xã hội, và do đó, một công nghệ xã hội, là không thể có được; bởi vì chuỗi nhân quả của sự

phụ thuộc gắn chúng ta vào hệ thống xã hội, chứ không phải *ngược lại*. Nhưng tuy chúng ta không thể thay đổi hệ thống xã hội theo ý muốn⁸, các nhà tư bản cũng như những người lao động nhất thiết đóng góp vào sự biến đổi của nó, và vào sự giải phóng cuối cùng của chúng ta khỏi xiềng xích của nó. Bằng đây ‘con người sản xuất vì mục đích sản xuất’⁹, nhà tư bản ép buộc họ ‘phát triển các lực lượng của năng suất xã hội, và để tạo các điều kiện vật chất của sản xuất mà riêng chúng có thể tạo thành cơ sở của một kiểu xã hội cao hơn mà nguyên lí cơ bản của nó là sự phát triển đầy đủ và tự do của mọi cá nhân con người’. Theo cách này, ngay cả các thành viên của giai cấp tư bản phải đóng vai trò của họ trên sân khấu lịch sử và thúc đẩy sự đến cuối cùng của chủ nghĩa xã hội.

Căn cứ vào các lí lẽ sau, một nhận xét ngôn ngữ có thể được đưa ra ở đây về các thuật ngữ Marxist thường được dịch bằng các từ ‘giác ngộ-giai cấp’ và ‘ý thức giai cấp’. Các từ này biểu lộ, trước hết, kết quả của quá trình được phân tích ở trên, theo đó hoàn cảnh giai cấp khách quan (lợi ích giai cấp cũng như đấu tranh giai cấp) thu được ý thức trong tâm trí của các thành viên của nó, hay, để trình bày cùng tư tưởng đó bằng một ngôn ngữ ít phụ thuộc hơn vào Hegel, theo đó các thành viên của một giai cấp trở thành có ý thức về địa vị giai cấp của họ. Có ý thức giai cấp, họ biết không chỉ vị trí của họ mà cả lợi ích giai cấp thật sự của họ nữa. Nhưng ngoài điều này ra, từ gốc tiếng Đức do Marx sử dụng gợi ý cái gì đó thường bị mất đi trong bản dịch. Thuật ngữ bắt nguồn từ, và ám chỉ đến, một từ tiếng Đức thông dụng trở thành một phần biệt ngữ của Hegel. Mặc dù cách dịch theo nghĩa đen là ‘tự-ý thức, tự giác’, từ này trong sử dụng thông thường thậm chí hơi có ý nghĩa là *có ý thức về giá trị và sức mạnh của mình*, tức là tự hào và tin chắc vào mình, và thậm chí tự thoả mãn. Do đó thuật ngữ được dịch như ‘có ý thức giai cấp’ trong tiếng Đức có nghĩa không đơn giản điều này, mà đúng hơn, ‘tin chắc hay tự hào về giai cấp của mình’, và gắn với nó bởi ý thức về sự cần thiết đoàn kết. Đây là vì sao Marx và các nhà Marxist áp dụng nó hầu như chỉ cho những người lao động, và hầu như không bao giờ cho ‘giai cấp tư sản’. Người vô sản có ý thức giai cấp – đây là người lao động không chỉ biết địa vị giai cấp của mình, mà cũng có niềm tự hào giai cấp, hoàn toàn tin chắc vào sứ mệnh lịch sử của giai cấp của mình, và tin rằng cuộc chiến đấu không nao núng của nó sẽ mang lại một thế giới tốt đẹp hơn.

Làm sao anh ta biết rằng điều này sẽ xảy ra? Vì có ý thức giai cấp, anh ta phải là một nhà Marxist. Bản thân lí thuyết Marxist và tiên tri mang tính khoa học của nó về sự ra đời của chủ nghĩa xã hội là một phần của

quá trình lịch sử theo đó hoàn cảnh giai cấp ‘nổi lên thành ý thức’, tự xác lập mình trong tâm trí của những người lao động.

II

Phê phán của tôi đối với lý thuyết của Marx về các giai cấp, ở chừng mực mà sự nhấn mạnh lịch sử chủ nghĩa của nó diễn ra, đi theo các đường hướng được tiếp tục ở chương trước. Công thức ‘mọi lịch sử là lịch sử của đấu tranh giai cấp’ là rất có giá trị với tư cách một gợi ý rằng chúng ta phải xem xét kỹ vai trò mà đấu tranh giai cấp đóng trong chính trị quyền lực cũng như trong các diễn tiến khác; gợi ý này càng có giá trị hơn vì từ phân tích xuất sắc của Plato về vai trò của đấu tranh giai cấp trong lịch sử của các thị quốc Hy Lạp chỉ hiếm khi được tiếp tục ở các thời sau. Nhưng lại lần nữa, tất nhiên, chúng ta không được coi lời của Marx ‘tất thủy’ quá nghiêm túc. Ngay cả lịch sử của các vấn đề giai cấp cũng không luôn là lịch sử đấu tranh giai cấp theo nghĩa Marxian, xét đến vai trò quan trọng do sự chia rẽ trong nội bộ bản thân các giai cấp. Quả thực, sự khác nhau về lợi ích trong cả giai cấp thống trị và các giai cấp bị trị đi xa đến mức lý thuyết của Marx về các giai cấp phải được coi như một sự quá đơn giản hoá nguy hiểm, cho dù chúng ta thừa nhận rằng vấn đề giữa người giàu và người nghèo luôn có tầm quan trọng cơ bản. Một trong các chủ đề lớn của lịch sử trung cổ, cuộc đấu tranh giữa các giáo hoàng và các hoàng đế, là một thí dụ về sự chia rẽ trong nội bộ giai cấp thống trị. Rõ ràng là sai đi diễn giải sự hục hoặc này như là đấu tranh giữa người bóc lột và người bị bóc lột. (Tất nhiên, người ta có thể mở rộng khái niệm ‘giai cấp’ của Marx để bao hàm trường hợp này và các trường hợp tương tự, và thu hẹp khái niệm ‘lịch sử’, cho đến cuối cùng học thuyết của Marx trở thành đúng một cách tầm thường - chỉ còn là một tautology [phép lặp thừa]; nhưng điều này sẽ tước mất của nó bất cứ ý nghĩa nào).

Một trong những mối nguy hiểm của công thức của Marx là nếu coi quá nghiêm túc, nó làm lạc lối các nhà Marxist đi đến diễn giải mọi xung đột chính trị như các cuộc đấu tranh giữa những kẻ bóc lột và những người bị bóc lột (hay khác đi như các nỗ lực để che đậy ‘vấn đề thật’, xung đột giai cấp nằm ở dưới). Như một hệ quả, đã có các nhà Marxist, đặc biệt ở Đức, những người đã diễn giải một cuộc chiến tranh như Chiến tranh Thế giới lần Thứ Nhất như một cuộc chiến tranh giữ các nước cách mạng hay các Cường Quốc Trung [Âu] ‘nghèo’ và một liên minh của các nước bảo thủ hay các nước ‘giàu’ - một loại diễn giải có thể được dùng

để biện minh cho bất cứ cuộc xâm lược nào. Đây chỉ là một thí dụ về mối nguy hiểm cố hữu trong sự khái quát hoá lịch sử chủ nghĩa bao quát của Marx.

Mặt khác, nỗ lực của ông để dùng cái có thể được gọi là ‘logic của hoàn cảnh giai cấp’ để giải thích sự hoạt động của các định chế của hệ thống công nghiệp có vẻ đối với tôi là đáng ca ngợi, bất chấp những cường điệu nào đó và sự bỏ qua một số khía cạnh quan trọng của tình hình; đáng ca ngợi, chí ít, với tư cách một phân tích xã hội học về giai đoạn đó của hệ thống công nghiệp mà Marx chủ yếu nghĩ đến: hệ thống của ‘chủ nghĩa tư bản vô độ’, ‘chủ nghĩa tư bản không bị kiềm chế’ (như tôi sẽ gọi nó¹⁰) của một trăm năm trước.

CHƯƠNG 17: HỆ THỐNG PHÁP LÝ VÀ HỆ THỐNG XÃ HỘI

Bây giờ chúng ta sẵn sàng tiếp cận cái có lẽ là điểm cốt lõi nhất trong phân tích cũng như trong phê phán của chúng ta đối với chủ nghĩa Marx; đó là lý thuyết của Marx về nhà nước và - đầu với một số người nghe có vẻ ngược đời - về sự bất lực của mọi hoạt động chính trị.

I

Lý thuyết của Marx về nhà nước có thể được trình bày bằng kết hợp các kết quả của hai chương trước. Hệ thống pháp lý hay pháp lý-chính trị - hệ thống các thể chế pháp lý được nhà nước thực thi - phải được hiểu, theo Marx, như một trong các kiến trúc thượng tầng được dựng trên, và biểu lộ cho, các lực lượng sản xuất thật sự của hệ thống kinh tế; trong mối quan hệ này Marx nói¹ về ‘các kiến trúc thượng tầng pháp lý và chính trị’. Nó, tất nhiên, không phải là cách duy nhất trong đó thực tại kinh tế hay vật chất và các quan hệ giữa các giai cấp tương ứng với nó xuất hiện trong thế giới ý thức hệ và tư tưởng. Một thí dụ khác về một kiến trúc thượng tầng có thể, theo quan điểm Marxist, là hệ thống đạo đức thịnh hành. Hệ thống này, ngược lại với hệ thống pháp lý, không do nhà nước thực thi, mà được thừa nhận bởi một ý thức hệ do giai cấp thống trị tạo ra và kiểm soát. Sự khác biệt, đại thể, là sự khác biệt giữa thuyết phục và vũ lực (như Plato² đã có thể nói); và nhà nước, hệ thống pháp lý hay chính trị, là cái dùng vũ lực. Như Engels³ diễn đạt, nó là ‘một vũ lực đàn áp đặc biệt’ để những kẻ cai trị ép buộc những người bị trị. ‘Quyền lực chính trị, được gọi đúng như thế’, *Tuyên ngôn*⁴ nói, ‘chỉ là quyền lực được tổ chức của một giai cấp để đàn áp giai cấp khác’. Lenin⁵ cho một mô tả tương tự: ‘Theo Marx, nhà nước là một cơ quan của *sự thống trị* giai cấp, một cơ quan để một giai cấp đàn áp giai cấp khác; mục đích của nó là tạo ra một ‘trật tự’ hợp pháp hoá và duy trì mãi mãi sự đàn áp này ..’ Nhà nước, tóm lại, chỉ là một phần của cỗ máy theo đó giai cấp thống trị tiếp tục cuộc đấu tranh của nó.

Trước khi tiếp tục trình bày các hệ quả của cách nhìn này về nhà nước, có thể chỉ ra rằng nó là một lý thuyết một phần mang tính thể chế một phần mang tính bản chất luận. Nó mang tính thể chế ở chừng mực Marx cố biết chắc các thể chế pháp lý có các chức năng thực tiễn nào trong đời sống xã hội. Nhưng nó mang tính bản chất luận ở mức độ Marx

không thăm tra tính đa dạng của các mục đích mà các thể chế này có lẽ có thể phục vụ (hay khiến phải phục vụ), cũng chẳng gợi ý các cải cách thể chế nào là cần thiết nhằm làm cho nhà nước phụng sự các mục đích mà bản thân ông có thể cho là đáng mong muốn. Thay cho đưa ra các đòi hỏi hay đề xuất của mình về các chức năng mà ông muốn nhà nước, các thể chế pháp lí hay chính phủ thực hiện, ông hỏi ‘Nhà nước là gì?’, tức là, ông thử khám phá ra chức năng *bản chất* của các thể chế pháp lí. Đã được chứng tỏ ở trước⁶ rằng một câu hỏi bản chất luận điển hình như vậy không thể được trả lời một cách thoả đáng; thế nhưng câu hỏi này, không nghi ngờ gì, hoà hợp với cách tiếp cận bản chất luận và siêu hình học của Marx diễn giải lĩnh vực tư tưởng và chuẩn mực như diện mạo (bề ngoài) của một thực tại kinh tế.

Các hệ quả của lí thuyết này về nhà nước là gì? Hệ quả quan trọng nhất là mọi hoạt động chính trị, mọi thể chế pháp lí và chính trị cũng như mọi cuộc đấu tranh chính trị, chẳng bao giờ có thể có tầm quan trọng hàng đầu. *Chính trị là bất lực*. Chúng chẳng bao giờ có thể thay đổi thực tại kinh tế một cách quyết định. Nhiệm vụ chính, nếu không phải là duy nhất, của bất cứ hoạt động chính trị được soi sáng nào là để thấy rằng những thay đổi về cái vỏ bọc pháp lí-chính trị theo kịp với những thay đổi về thực tại xã hội, tức là, về tư liệu sản xuất và về các quan hệ giữa các giai cấp; bằng cách này, có thể tránh được các khó khăn nhất thiết nảy sinh nếu chính trị tụt hậu so với những tiến triển này. Hay nói cách khác, các diễn tiến chính trị hoặc là nông cạn, không được quyết định bởi thực tại sâu hơn của hệ thống xã hội, trong trường hợp đó nó bị cho là không quan trọng, và chẳng bao giờ có thể là sự giúp đỡ thật sự cho người bị đàn áp và bị bóc lột; hoặc khác đi chúng biểu lộ một sự thay đổi về nền tảng kinh tế và địa vị giai cấp, trong trường hợp đó chúng mang đặc tính của sự phun trào núi lửa, của các cuộc cách mạng trọn vẹn những cái có lẽ có thể được thấy trước, vì chúng nảy sinh từ hệ thống xã hội, và tính dữ dội của chúng khi đó có thể được làm nhẹ bớt bởi sự không kháng cự các lực phun trào, nhưng hành động chính trị chẳng gây ra cũng không chặn được các lực đó.

Các hệ quả này lại cho thấy sự thống nhất của hệ thống tư tưởng lịch sử chủ nghĩa của Marx. Thế nhưng xét rằng có ít phong trào đã làm nhiều như chủ nghĩa Marx để kích thích sự quan tâm đến hoạt động chính trị, thì lí thuyết về sự bất lực cơ bản của chính trị tỏ ra hơi nghịch lí. (Các nhà Marxist, tất nhiên, có thể đáp ứng nhận xét này bằng một trong hai lí lẽ. Một là, trong lí thuyết được trình bày, hoạt động chính trị có chức năng của nó; vì cho dù bằng các hoạt động của mình đảng lao động

không thể cải thiện nhiều cho quần chúng bị bóc lột, cuộc chiến đấu của nó đánh thức ý thức giai cấp và vì thế chuẩn bị cho cách mạng. Đây có thể là lí lẽ của cánh cấp tiến. Lí lẽ khác, được cánh ôn hoà dùng, khẳng định rằng có thể có các giai đoạn lịch sử trong đó hoạt động chính trị có thể giúp ích trực tiếp; cụ thể là, các giai đoạn trong đó lực của hai giai cấp đối lập nhau là gần cân bằng. Trong các giai đoạn như vậy, nỗ lực và năng lực chính trị có thể là quyết định để đạt những cải thiện rất đáng kể cho những người lao động. – Rõ ràng là lí lẽ thứ hai này hi sinh một vài lập trường cơ bản của lí thuyết, nhưng do không biết điều này, và do đó mà không đi đến gốc rễ của vấn đề).

Đáng lưu ý là theo lí thuyết của Marx, đảng lao động khó có thể phạm sai lầm chính trị quan trọng nào, chừng nào đảng tiếp tục đóng vai được phân của nó, và hăng hái thúc ép các yêu sách của những người lao động. Vì các sai lầm chính trị không thể ảnh hưởng thiết yếu đến địa vị giai cấp thật sự, và thậm chí còn ít hơn đến thực tại kinh tế mà mọi thứ khác cuối cùng đều phụ thuộc vào.

Một hệ quả quan trọng khác của lí thuyết là, về nguyên tắc, mọi chính thể, ngay cả chính thể dân chủ, đều là một nền chuyên chính của giai cấp thống trị lên giai cấp bị trị. ‘Hành pháp của nhà nước hiện đại’, *Tuyên ngôn* nói⁷, ‘chỉ là một uỷ ban để quản lí công việc kinh tế của toàn bộ giai cấp tư sản ..’ Cái chúng ta gọi là một nền dân chủ, theo lí thuyết này, chẳng là gì mà là hình thức chuyên chính giai cấp tinh cò là hình thức thuận tiện nhất ở một tình thế lịch sử nhất định. (Lí thuyết này không phù hợp rất tốt với lí thuyết cân bằng giai cấp của cánh ôn hoà được nhắc tới ở trên). Và hệt như nhà nước, dưới chủ nghĩa tư bản, là một nền chuyên chính của giai cấp tư sản, cũng thế, sau cách mạng xã hội, lần đầu tiên nó sẽ là nền chuyên chính vô sản. Nhưng nhà nước vô sản này phải mất chức năng của nó ngay khi sự kháng cự của giai cấp tư sản già nua bị đập tan. Vì cách mạng vô sản dẫn đến một xã hội một giai cấp, và vì thế đến một xã hội phi giai cấp trong đó có thể không có nền chuyên chính giai cấp. Như thế nhà nước, bị tước mất bất cứ chức năng nào, phải biến mất. ‘Nó teo đi’, như Engels nói.⁸

II

Tôi chẳng hề bảo vệ lí thuyết của Marx về nhà nước một chút nào. Lí thuyết của ông về sự bắt lực của mọi hoạt động chính trị, cá biệt hơn, và quan điểm của ông về nền dân chủ, tỏ ra đối với tôi không chỉ là các sai lầm, mà là các sai lầm chí tử. Nhưng phải thừa nhận rằng đứng đằng sau

các lí thuyết ác nghiệt cũng như tài tình này, là một kinh nghiệm ác nghiệt và gây phiền muộn. Và mặc dù, theo tôi, Marx đã không hiểu tương lai mà ông đã muốn đoán trước một cách sắc sảo đến vậy, dường như đối với tôi ngay cả các lí thuyết sai lầm của ông vẫn là bằng chứng về cái nhìn thấu hiểu sắc sảo của ông vào các điều kiện của thời ông, và về chủ nghĩa nhân đạo và tri giác công bằng vô địch của ông.

Lí thuyết của Marx về nhà nước, bất chấp tính chất trừu tượng và triết lí của nó, rõ ràng cung cấp một diễn giải soi sáng về thời kì lịch sử của riêng ông. Nó chỉ ít là một cách nhìn có thể đứng vững rằng cái gọi là ‘cách mạng công nghiệp’ đầu tiên diễn tiến chủ yếu như một cuộc cách mạng về ‘các phương tiện vật chất của sản xuất’, tức là về máy móc; rằng việc này tiếp theo dẫn đến một sự biến đổi kết cấu giai cấp của xã hội, và như thế đến một hệ thống xã hội mới; và rằng các cuộc cách mạng chính trị và những biến đổi khác của hệ thống pháp lí đến chỉ như bước thứ ba. Cho dù diễn giải Marxist này về ‘sự nổi lên của chủ nghĩa tư bản’ đã bị thách thức bởi các nhà lịch sử những người đã có khả năng bóc trần một số nền tảng ý thức hệ nằm sâu (những cái có lẽ không hoàn toàn bị Marx⁹ nghi ngờ, tuy mang tính huỷ hoại cho lí thuyết của ông), không có mấy nghi ngờ về giá trị của diễn giải Marxist với tư cách là sự gần đúng đầu tiên, và về sự giúp đỡ cho các môn đồ của ông trong lĩnh vực này. Và đầu cho một số diễn tiến do Marx nghiên cứu đã được các biện pháp lập pháp cổ vũ một cách có chủ tâm, và quả thực chỉ lập pháp làm cho nó có thể (như bản thân Marx nói¹⁰), chính ông là người đầu tiên thảo luận ảnh hưởng của các diễn tiến kinh tế và các lợi ích kinh tế lên việc lập pháp, và chức năng của các biện pháp lập pháp như vũ khí trong đấu tranh giai cấp, và đặc biệt như các phương tiện để tạo ra một ‘dân cư dư thừa’, và với nó, tạo ra giai cấp vô sản công nghiệp.

Là rõ từ nhiều đoạn của Marx rằng những quan sát này chứng thực cho ông về niềm tin rằng hệ thống pháp lí-chính trị chỉ là một ‘kiến trúc thượng tầng’¹¹ trên hệ thống xã hội, tức là hệ thống kinh tế; một lí thuyết, tuy rõ ràng bị bác bỏ bởi kinh nghiệm tiếp sau¹², không chỉ vẫn là lí thú, mà, tôi gợi ý, cũng chứa một chút sự thật.

Nhưng không chỉ quan điểm chung của Marx về các quan hệ giữa hệ thống kinh tế và hệ thống chính trị bị kinh nghiệm lịch sử của ông ảnh hưởng theo cách này; quan điểm của ông, đặc biệt hơn, về chủ nghĩa tự do và nền dân chủ, mà ông coi chẳng là gì ngoài bức màn che cho chế độ chuyên chế của giai cấp tư sản, cung cấp một diễn giải về tình hình xã hội của thời ông dường như quá hợp với, và có thể nói như vậy, được củng cố bởi, kinh nghiệm đáng buồn. Vì Marx đã sống, đặc biệt trong các

năm ông còn trẻ, trong một thời kì bóc lột vô liêm sỉ và tàn bạo nhất. Và sự bóc lột vô liêm sỉ này lại được bảo vệ một cách trơ tráo bởi những người biện hộ giả nhân giả nghĩa những người viện dẫn đến nguyên lí về quyền tự do của con người, đến quyền của con người để quyết định vận mệnh riêng của mình, và để tự do tham gia vào bất cứ hợp đồng nào mà anh ta coi là có lợi cho các lợi ích của mình.

Dùng khẩu hiệu ‘cạnh tranh bình đẳng và tự do cho mọi người’, chủ nghĩa tư bản vô độ của thời kì này đã kháng cự thành công mọi pháp chế lao động cho đến 1833, và việc thực thi thực tiễn của nó cho nhiều năm nữa¹³. Hệ quả là một cuộc sống u sầu và cùng cực hầu như ngày nay không thể tượng tượng nổi. Đặc biệt là sự bóc lột phụ nữ và trẻ em đã dẫn đến thống khổ không thể tin được. Đây là hai thí dụ, được trích từ *Tư bản* của Marx: ‘William Wood, 9 tuổi, bắt đầu làm việc khi em 7 tuổi và 9 tháng .. Em đi làm mỗi ngày trong tuần lúc 6 giờ sáng, và ra về khoảng 9 giờ tối ..’ ‘Mười lăm giờ làm việc cho một đứa trẻ 7 tuổi!’ một báo cáo chính thức¹⁴ của Ủy ban Việc làm Trẻ em ca thán năm 1863. Các em nhỏ khác buộc phải bắt đầu làm việc lúc 4 giờ sáng, hay phải làm việc suốt đêm đến 6 giờ sáng, và không hiếm đôi với trẻ em mới chỉ sáu tuổi bị buộc làm việc cực nhọc 15 giờ mỗi ngày. – ‘Mary Anne Walkley đã làm việc không ngơi 26, 5 giờ, cùng với sáu mươi cháu gái khác, ba chục đứa trong một phòng .. Một bác sĩ, ông Keys, được mời đến quá muộn, đã làm chứng trước ban điều tra các vụ chết bất thường rằng “Mary Anne Walkley đã chết vì làm việc quá lâu trong một phòng quá chật ..” Muốn lên lớp cho ông này một cách rộng lượng, ban điều tra các vụ chết bất thường đưa ra một phán quyết vì mục đích này rằng “người quá cố đã chết vì đột quy, nhưng có lí do để e ngại rằng cái chết của cháu đã bị việc làm thêm quá sức trong một phòng làm việc quá chật đầy nhanh thêm”.’¹⁵ Các điều kiện làm việc của giai cấp lao động là như thế ngay cả vào năm 1863, khi Marx viết *Tư bản*; sự phản đối bóc lột của ông chống lại các tội ác này, mà khi đó lại được dung thứ, và đôi khi thậm chí được bảo vệ, không chỉ bởi các nhà kinh tế chuyên nghiệp mà cả bởi những người trong giáo hội, sẽ đảm bảo cho ông mãi mãi một vị trí giữa những người giải phóng nhân loại.

Căn cứ vào các kinh nghiệm như vậy, chúng ta không cần ngạc nhiên rằng Marx đã không nghĩ về chủ nghĩa tự do rất cao quý, và rằng ông thấy ở nền dân chủ nghị viện chẳng gì ngoài sự chuyên chính được che đậy của giai cấp tư sản. Và là dễ đối với ông để diễn giải các sự thực này như hỗ trợ cho phân tích của ông về quan hệ giữa hệ thống pháp lí và hệ thống xã hội. Theo hệ thống pháp lí, bình đẳng và quyền tự do được xác

lập, chỉ ít một cách gần đúng. Nhưng điều này có ý nghĩa gì trong thực tế! Quả thực, chúng ta không được đổ lỗi cho Marx vì sự nhấn mạnh rằng chỉ riêng các sự kiện kinh tế là ‘thực’ và hệ thống pháp lí có thể chỉ là một kiến trúc thượng tầng đơn thuần, một cái màn che thực tế này, và là một công cụ của sự thống trị giai cấp.

Sự đối lập giữa hệ thống pháp lí và hệ thống xã hội được trình bày rõ nhất trong *Tư bản*. Ở một trong các phần lí thuyết của nó (được thảo luận đầy đủ hơn ở chương 20), Marx tiếp cận sự phân tích hệ thống kinh tế tư bản chủ nghĩa bằng dùng giả thiết đơn giản hoá và lí tưởng hoá rằng hệ thống pháp lí là hoàn hảo trong mọi khía cạnh. Quyền tự do, bình đẳng trước pháp luật, công lí, tất cả đều được giả sử được đảm bảo cho tất cả mọi người. Không có các giai cấp đặc quyền nào trước pháp luật. Ngoài điều đó ra, ông giả sử rằng ngay cả trong lĩnh vực kinh tế không có bất cứ ‘sự ăn cướp’ nào; ông giả sử rằng một ‘giá công bằng’ được trả cho mọi mặt hàng, kể cả sức lao động mà công nhân bán cho nhà tư bản trên thị trường lao động. Giá cho tất cả các mặt hàng này là ‘công bằng’, theo nghĩa rằng mọi mặt hàng được mua và bán theo tỉ lệ với lượng lao động trung bình cần cho tái sản xuất ra chúng (hay dùng thuật ngữ của Marx, chúng được mua và bán theo ‘giá trị’ thật của chúng¹⁶). Tất nhiên, Marx biết rằng tất cả điều này là một sự quá đơn giản hoá, vì ý kiến của ông rằng các công nhân hầu như chưa từng được đối xử công bằng như thế; nói cách khác, họ thường bị lừa. Nhưng lí lẽ từ các tiền đề lí tưởng hoá này, ông cố gắng chứng minh rằng ngay cả dưới một hệ thống pháp lí tuyệt vời như vậy, hệ thống kinh tế vẫn hoạt động theo cách mà các công nhân không thể có khả năng hưởng quyền tự do của họ. Bất chấp tất cả ‘công lí’ này, họ có thể không mấy khá hơn các nô lệ¹⁷. Vì nếu họ nghèo, họ chỉ có thể bán bản thân họ, vợ con họ trên thị trường lao động, với giá cần thiết để tái tạo sức lao động của họ. Tức là, cho toàn bộ sức lao động của họ, họ sẽ không nhận được nhiều hơn mức sống tối thiểu nhất. Điều này chứng tỏ rằng sự bóc lột không chỉ là sự ăn cướp. Nó không thể được loại bỏ chỉ bằng các phương tiện pháp lí. (Và phê phán của Proudhon rằng ‘tài sản là kẻ trộm’ là quá nông cạn¹⁸).

Do kết quả của việc này, đã dẫn Marx đi đến tin rằng các công nhân không thể hi vọng nhiều từ sự cải thiện của một hệ thống pháp lí mà mọi người đều biết là hệ thống ban đầu nhau cho người giàu và kẻ nghèo quyền tự do ngủ trên ghế băng [ở công viên], và đe dọa họ đều nhau với sự trừng phạt cho nỗ lực để sống ‘mà không có các phương tiện hỗ trợ hữu hình’. Theo cách này Marx đã đi đến cái có thể được gọi (bằng ngôn ngữ Hegelian) là sự phân biệt giữa quyền tự do *hình thức* và quyền tự do

vật chất. Quyền tự do hình thức¹⁹ hay pháp lí, mặc dù Marx không đánh giá nó thấp, hoá ra là hoàn toàn không đủ để đảm bảo cho chúng ta quyền tự do đó mà ông coi là mục đích của sự phát triển lịch sử của nhân loại. Cái có ý nghĩa là quyền tự do thật, tức là quyền tự do kinh tế hay vật chất. Điều này có thể đạt được chỉ bằng sự giải phóng đều nhau khỏi công việc nặng nhọc. Cho sự giải phóng này, ‘việc cắt ngắn ngày làm việc là điều kiện tiên quyết cơ bản’.

III

Chúng ta phải nói gì về phân tích của Marx? Chúng ta phải tin rằng chính trị, hay khung khổ của các thể chế pháp lí, là thực chất bất lực để cứu chữa một tình hình như vậy, và rằng chỉ một cuộc cách mạng xã hội toàn diện, một sự thay đổi hoàn toàn về ‘hệ thống xã hội’, mới có thể cứu chữa? Hay chúng ta phải tin những người bảo vệ một hệ thống ‘tư bản chủ nghĩa’ vô độ, những người nhấn mạnh (tôi nghĩ một cách đúng đắn) rằng lợi ích rất to lớn phải thu được từ cơ chế của các thị trường tự do, và họ kết luận từ điều này rằng một thị trường lao động tự do thật sự có thể có ích lợi lớn nhất cho tất cả những người liên quan?

Tôi tin rằng sự bất công và tính vô nhân đạo của ‘chủ nghĩa tư bản’ vô độ do Marx mô tả là không thể bị nghi ngờ; nhưng nó có thể được diễn giải bằng cái chúng ta gọi, ở một chương trước²⁰, là *ngịch lí về quyền tự do*. Quyền tự do, như chúng ta đã thấy, tự thủ tiêu mình, nếu nó không bị hạn chế. Quyền tự do vô hạn có nghĩa là một kẻ mạnh tự do ức hiếp người yếu và cướp mất quyền tự do của anh ta. Đây là lí do vì sao chúng ta đòi nhà nước phải hạn chế quyền tự do ở một mức nhất định, sao cho quyền tự do của mỗi người được luật pháp bảo vệ. Không ai *bị phó mặc* cho những người khác định đoạt, mà tất cả mọi người phải có *quyền* được nhà nước bảo vệ.

Mà tôi tin rằng những cân nhắc này, khởi đầu có ý để áp dụng cho lĩnh vực vũ lực, hăm dọa bạo lực, phải được áp dụng cả cho lĩnh vực kinh tế nữa. Cho dù nhà nước có bảo vệ các công dân của mình khỏi bị bạo lực ức hiếp (như nó làm, về nguyên tắc, dưới chủ nghĩa tư bản vô độ), nó có thể làm tiêu tan các mục đích của chúng ta do nó thất bại trong bảo vệ họ khỏi sự lạm dụng của quyền lực kinh tế. Trong một nhà nước như vậy, kẻ mạnh về kinh tế vẫn tự do ức hiếp người yếu về mặt kinh tế, và cướp mất quyền tự do của anh ta. Trong các hoàn cảnh này, quyền tự do kinh tế vô hạn có thể tự-thất bại hết như quyền tự do thân thể vô hạn, và quyền lực kinh tế có thể cũng gần nguy hiểm như bạo lực; vì những người có dư

thừa thực phẩm có thể buộc những người đói vào một tình trạng nô lệ được chấp nhận ‘một cách tự do’, mà không sử dụng bạo lực. Và giả sử rằng nhà nước giới hạn các hoạt động của nó ở ngăn chặn bạo lực (và ở bảo vệ tài sản), một thiểu số mạnh về kinh tế bằng cách này có thể bóc lột đa số những người yếu về kinh tế.

Nếu phân tích này là đúng²¹, thì bản tính của việc cứu chữa là rõ. Nó phải là một sự *cứu chữa* chính trị - một sự cứu chữa tương tự như cái ta dùng chống lại bạo lực. Chúng ta phải xây dựng các thể chế xã hội, được thực thi bằng sức mạnh của nhà nước, để bảo vệ những người yếu về kinh tế khỏi những kẻ mạnh về kinh tế. Nhà nước phải lo liệu để không ai phải tham gia vào một dàn xếp bất công bằng do sợ chết đói, hay phá sản kinh tế.

Điều này, tất nhiên, có nghĩa là phải từ bỏ nguyên lý không can thiệp của hệ thống kinh tế không bị kiềm chế [vô độ]; nếu chúng ta muốn quyền tự do được bảo vệ, thì chúng ta phải đòi chính sách về quyền tự do kinh tế vô độ được thay thế bằng chính sách can thiệp kinh tế có kế hoạch của nhà nước. Chúng ta đòi rằng *chủ nghĩa tư bản* vô độ nhường đường cho một *chủ nghĩa can thiệp kinh tế*²². Và đây chính xác là cái đã xảy ra. Hệ thống kinh tế do Marx mô tả và bị ông phê phán đã ngưng tồn tại ở mọi nơi. Nó đã được thay thế, không phải bằng một hệ thống trong đó nhà nước bắt đầu mất các chức năng của nó và do đó ‘có các dấu hiệu teo đi’, mà bằng các hệ thống can thiệp chủ nghĩa khác nhau, trong đó các chức năng của nhà nước trong lĩnh vực kinh tế đã mở rộng vượt xa sự bảo vệ tài sản và ‘các hợp đồng tự do’. (Sự phát triển này sẽ được thảo luận ở các chương tiếp).

IV

Tôi muốn đặc trưng điểm đã đạt đến ở đây như điểm quan trọng trung tâm nhất của phân tích của chúng ta. Chỉ ở đây chúng ta mới có thể bắt đầu hiểu rõ tầm quan trọng của sự va chạm giữa chủ nghĩa lịch sử và kỹ thuật xã hội, và ảnh hưởng của nó lên chính sách của các bạn hữu của xã hội mở.

Chủ nghĩa Marx đòi là nhiều hơn một khoa học. Nó làm nhiều hơn là đưa ra một tiên tri lịch sử. Nó đòi là cơ sở cho hành động chính trị thực tiễn. Nó phê phán xã hội hiện tồn, và nó khẳng định rằng nó có thể dẫn đường đến một thế giới tốt hơn. Nhưng theo lý thuyết riêng của Marx, chúng ta không thể tùy ý thay đổi thực tại kinh tế, thí dụ, bằng các cải cách pháp lý. Chính trị không thể làm nhiều hơn việc ‘cắt ngắn và giảm nhẹ cơn đau đẻ’.²³ Đây, tôi nghĩ, là một cương lĩnh chính trị cực kỳ tồi, và

sự nghèo nàn của nó là hệ quả của vị trí thứ ba mà nó qui cho quyền lực chính trị trong thứ bậc quyền lực. Theo Marx, quyền lực thật sự nằm ở sự tiến hoá của máy móc; quan trọng kế tiếp là hệ thống các mối quan hệ giai cấp về kinh tế và ảnh hưởng quan trọng ít nhất là của chính trị.

Một quan điểm đối lập hoàn toàn được ngụ ý trong lập trường mà chúng ta đặt tới trong phân tích của mình. Nó coi quyền lực chính trị là cơ bản. Quyền lực chính trị, từ quan điểm này, có thể kiểm soát quyền lực kinh tế. Điều này có nghĩa là một sự mở rộng bao la của lĩnh vực hoạt động chính trị. Chúng ta có thể hỏi chúng ta muốn đạt cái gì và đạt nó ra sao. Chúng ta có thể, thí dụ, phát triển một cương lĩnh chính trị để bảo vệ những người yếu về mặt kinh tế. Chúng ta có thể đưa ra luật để hạn chế bóc lột. Chúng ta có thể giới hạn ngày làm việc; nhưng chúng ta có thể làm nhiều hơn nhiều. Bằng luật, chúng ta có thể bảo hiểm cho người lao động (hay tốt hơn, cho mọi công dân) để đề phòng tàn tật, thất nghiệp và tuổi già. Bằng cách này chúng ta có thể làm cho không thể có các hình thức bóc lột như dựa vào vị thế kinh tế bất lực của người lao động người phải chịu mọi thứ để khỏi bị chết đói. Và khi bằng luật chúng ta có khả năng đảm bảo một kế sinh nhai cho tất cả mọi người muốn làm việc, và không có lí do vì sao chúng ta lại không đạt điều đó, thì sự bảo vệ quyền tự do của công dân khỏi nỗi sợ kinh tế và sự đe dọa kinh tế sẽ đạt trọn vẹn. Từ quan điểm này, quyền lực chính trị là chìa khoá cho sự bảo vệ kinh tế. Quyền lực chính trị và sự kiểm soát của nó là cái quan trọng bậc nhất. Quyền lực kinh tế không được phép chế ngự quyền lực chính trị; nếu cần thiết, phải chiến đấu và đưa nó dưới sự kiểm soát của quyền lực chính trị.

Từ quan điểm đã đạt, chúng ta có thể nói rằng thái độ coi rẻ quyền lực chính trị không chỉ có nghĩa là ông sao lãng việc phát triển một lí thuyết về các phương tiện tiềm năng quan trọng nhất để cải thiện số phận của người yếu về kinh tế, mà ông cũng bỏ mặc mối nguy hiểm tiềm tàng lớn nhất đối với quyền tự do con người. Quan điểm ấu trĩ của ông rằng, trong một xã hội phi giai cấp, quyền lực nhà nước sẽ mất chức năng của nó và ‘teo đi’ chứng tỏ rất rõ là ông đã chẳng bao giờ nắm được nghịch lí về quyền tự do, và ông đã chẳng bao giờ hiểu chức năng mà quyền lực nhà nước có thể và phải thực hiện, nhằm phụng sự quyền tự do và nhân loại. (Dù sao quan điểm này của Marx là bằng chứng cho sự thực rằng ông, cuối cùng, là một nhà cá nhân chủ nghĩa, bất chấp lời kêu gọi tập thể chủ nghĩa của ông về giác ngộ giai cấp). Theo cách này, quan điểm Marxian là giống với lòng tin tự do (liberal) rằng tất cả cái chúng ta cần là ‘bình đẳng về cơ hội’. Chắc chắn chúng ta cần điều này. Nhưng nó là không

đủ. Nó không bảo vệ những người ít có năng khiếu, hay ít nhẫn tâm, hay ít may mắn khỏi trở thành các đối tượng bóc lột cho những người có năng khiếu hơn, hay nhẫn tâm hơn, hay may mắn hơn.

Hơn nữa, từ quan điểm chúng ta đã đạt được, cái mà các nhà Marxist mô tả một cách miệt thị như ‘chỉ là quyền tự do hình thức’ trở thành cơ sở của tất cả mọi thứ khác. ‘Quyền tự do hình thức đơn thuần’ này, tức là nền dân chủ, quyền của nhân dân để phán xử và sa thải chính phủ của họ, là công cụ được biết đến duy nhất theo đó chúng ta có thể thử bảo vệ chính mình chống lại sự lạm dụng quyền lực chính trị²⁴; đó là sự kiểm soát của những người bị trị đối với những người cai trị. Không có sự kiểm soát dân chủ, không thể có lí do trần tục nào vì sao bất cứ chính phủ nào lại không sử dụng quyền lực chính trị và kinh tế của nó cho các mục đích rất khác với sự bảo vệ quyền tự do của các công dân của nó.

V

Chính vai trò cơ bản của ‘quyền tự do hình thức’ mà các nhà Marxist đã bỏ qua, họ nghĩ rằng nền dân chủ hình thức là không đủ và muốn bổ sung nó bằng cái họ thường gọi là ‘nền dân chủ kinh tế’; một lối nói mơ hồ và hoàn toàn hời hợt làm lu mờ sự thực rằng ‘quyền tự do hình thức đơn thuần’ là đảm bảo duy nhất của chính sách kinh tế dân chủ.

Marx đã khám phá ra tầm quan trọng của quyền lực kinh tế; và có thể hiểu được rằng ông cường điệu địa vị của nó. Ông và các nhà Marxist thấy quyền lực kinh tế ở mọi nơi. Lí lẽ của họ là: người có tiền là người có quyền lực; vì nếu cần thiết, hắn có thể mua súng và thậm chí mua bọn kẻ cướp. Nhưng đây là một lí lẽ quanh co. Thực ra, nó hàm chứa một sự thú nhận rằng người có súng là người có quyền lực. Và nếu hắn kẻ có súng lại biết điều này, thì chẳng bao lâu cho đến khi hắn có cả súng lẫn tiền. Nhưng dưới chủ nghĩa tư bản vô độ, lí lẽ của Marx là thích hợp, ở mức độ nào đó; vì một sự cai trị chỉ phát triển các thể chế để kiểm soát súng và bọn kẻ cướp nhưng không kiểm soát quyền lực của tiền hắn có thể rơi vào ảnh hưởng của quyền lực này. Trong một nhà nước như vậy, một chủ nghĩa kẻ cướp không bị kiểm soát về của cải có thể thống trị. Nhưng bản thân Marx, tôi nghĩ, có thể là người đầu tiên thừa nhận rằng điều này không đúng với mọi nhà nước; rằng đã có các thời kì trong lịch sử khi, thí dụ, mọi sự bóc lột đã là sự cướp bóc, dựa trực tiếp vào sức mạnh của bàn tay sắt. Và ngày nay sẽ có ít người đi ủng hộ quan điểm ấu trĩ rằng ‘sự tiến bộ của lịch sử’ đã một lần và mãi mãi chấm dứt những cách bóc lột người trực tiếp hơn này, và rằng, một khi quyền tự do hình

thức đã được thiết lập, là không thể đối với chúng ta để lại rơi vào sự thống trị của các hình thức bóc lột thô thiển như vậy.

Những cân nhắc này có thể là đủ để bác bỏ học thuyết giáo điều rằng sức mạnh kinh tế là cơ bản hơn sức mạnh cơ thể, hay hơn quyền lực của nhà nước. Nhưng cũng có các cân nhắc khác. Như đã được nhấn mạnh đúng đắn bởi nhiều tác giả (trong số họ có Bertrand Russell và Walter Lippmann²⁵), chính chỉ sự can thiệp tích cực của nhà nước - sự bảo vệ tài sản bằng luật pháp với những trừng phạt vũ lực đứng đằng sau - là cái làm cho của cải là một nguồn tiềm tàng về quyền lực; vì không có sự can thiệp này, một người sẽ mau chóng trở nên không có sự giàu có của mình. Quyền lực kinh tế vì thế hoàn toàn phụ thuộc vào quyền lực chính trị và sức mạnh cơ thể. Russell cho các thí dụ lịch sử minh họa cho sự phụ thuộc này, và đôi khi ngay cả tình trạng bất lực của sự giàu có: ‘Quyền lực kinh tế trong phạm vi nhà nước’, ông viết²⁶, ‘mặc dù cuối cùng xuất phát từ luật và công luận, dễ dàng có được một sự độc lập nhất định. Nó có thể ảnh hưởng đến luật pháp bằng hối lộ và đến dư luận bằng tuyên truyền. Nó có thể đặt các chính trị gia dưới những sự chịu ơn những cái cản trở quyền tự do của họ. Nó có thể đe dọa gây ra một khủng hoảng tài chính. *Nhưng có các giới hạn rất rõ ràng cho cái nó có thể đạt được.* Cæsar đã được các chủ nợ của ông giúp lên nắm quyền, những người không thấy hi vọng nào về việc trả nợ trừ thông qua thành công của ông; nhưng sau khi đã thành công ông ta đã đủ mạnh để thách đố họ. Charles V đã vay những người Fugger số tiền cần để mua địa vị Hoàng đế, nhưng sau khi đã trở thành Hoàng đế ông đã phẩy tay vào họ và họ đã mất số tiền đã cho vay’.

Giáo lí rằng quyền lực kinh tế là gốc rễ của mọi cái xấu phải bị vứt bỏ. Nó phải nhường chỗ cho một sự hiểu biết về các mối nguy hiểm của *bất cứ* hình thức quyền lực không được kiểm soát nào. Tiền như nó vốn là không đặc biệt nguy hiểm. Nó trở nên nguy hiểm chỉ nếu nó có thể mua quyền lực, hoặc trực tiếp, hay bằng nô dịch hoá những người yếu về kinh tế những người phải bán bản thân mình để sống.

Chúng ta phải nghĩ về các vấn đề này dưới dạng vật chất, có thể nói như thế, thậm chí hơn cả Marx đã nghĩ. Chúng ta phải nhận ra rằng kiểm soát vũ lực và sự bóc lột thể chất vẫn là vấn đề chính trị trung tâm. Để thiết lập sự kiểm soát này, chúng ta phải thiết lập ‘quyền tự do hình thức đơn thuần’. Một khi chúng ta đã xác lập quyền này, và đã học được sử dụng nó thế nào để kiểm soát quyền lực chính trị, thì mọi thứ tùy thuộc vào chúng ta. Chúng ta không còn được đổ lỗi cho bất kì ai khác nữa, cũng chẳng được gào thét chống lại ma quỷ kinh tế độc ác ở hậu trường.

Vì trong một nền dân chủ, chúng ta nắm các chìa khoá để kiểm soát lũ ma quỷ. Chúng ta có thể thuần phục chúng. Chúng ta phải hiểu rõ điều này và sử dụng các chìa khoá; chúng ta phải xây dựng các thể chế cho kiểm soát dân chủ đối với quyền lực kinh tế, và cho sự bảo vệ chúng ta khỏi sự bóc lột kinh tế.

Các nhà Marxist đã chế nhạo nhiều về khả năng mua phiếu bầu, hoặc trực tiếp hay bằng tuyên truyền. Nhưng xem xét kĩ hơn cho thấy rằng ở đây chúng ta có một thí dụ tốt về hoàn cảnh chính trị-quyền lực được phân tích ở trên. Một khi chúng ta đã đạt được quyền tự do hình thức, chúng ta có thể kiểm soát việc mua phiếu bầu trong mọi dạng. Có các luật đề hạn chế chi tiêu về vận động bầu cử, và hoàn toàn tùy thuộc vào chúng ta để thấy rằng các luật nghiêm ngặt hơn nhiều thuộc loại này đã được đưa ra²⁷. Hệ thống pháp lí có thể biến thành một công cụ hùng mạnh để bảo vệ chính nó. Ngoài ra, chúng ta có thể ảnh hưởng đến dư luận, và nhất quyết về một quy tắc đạo đức cứng nhắc hơn nhiều trong các vấn đề chính trị. Tất cả điều này chúng ta có thể làm; nhưng đầu tiên chúng ta phải nhận ra rằng kĩ thuật xã hội thuộc loại này là nhiệm vụ của chúng ta, rằng nó nằm trong năng lực của chúng ta, và rằng ta không được đợi các cuộc động đất kinh tế tạo ra một thế giới kinh tế mới một cách kì diệu cho chúng ta, như thế tất cả cái chúng ta cần làm sẽ là kéo tấm vải che nó xuống, loại bỏ mặt nạ chính trị cũ rích.

VI

Tất nhiên, trong thực tiễn các nhà Marxist không bao giờ dựa hoàn toàn vào học thuyết về sự bất lực của quyền lực chính trị. Chẳng nào họ có cơ hội để hành động, hay để trừ tính hành động, họ thường, giống bất kể ai khác, cho rằng quyền lực chính trị có thể được dùng để kiểm soát quyền lực kinh tế. Nhưng các kế hoạch và hành động của họ chẳng bao giờ dựa vào một sự bác bỏ rõ ràng lí thuyết gốc của họ, cũng chẳng dựa vào bất cứ quan điểm được cân nhắc kĩ nào về vấn đề cơ bản nhất của mọi hoạt động chính trị: kiểm soát người đi kiểm soát, về sự tích tụ nguy hiểm của quyền lực do nhà nước đại diện. Họ chẳng bao giờ hiểu rõ đầy đủ tầm quan trọng của nền dân chủ như phương tiện được biết đến duy nhất để đạt được sự kiểm soát này.

Như một hệ quả họ không bao giờ nhận ra mỗi nguy hiểm cố hữu trong một chính sách làm tăng quyền lực của nhà nước. Mặc dù ít nhiều họ vô tình từ bỏ học thuyết về sự bất lực của chính trị, họ giữ lại quan điểm cho rằng quyền lực nhà nước không gây ra vấn đề quan trọng, và nó là xấu chỉ khi nằm trong tay giai cấp tư sản. Họ không nhận ra rằng *mọi*

quyền lực, và quyền lực chính trị chỉ ít cũng nhiều như quyền lực kinh tế, là nguy hiểm. Như thế họ giữ lại công thức về chuyên chính vô sản. Họ không hiểu nguyên lí (so chương 8) rằng tất cả các hoạt động chính trị tầm lớn đều phải mang tính thể chế, không phải tính cá nhân; và khi nguy trạng sự mở rộng quyền lực nhà nước (ngược với quan điểm của Marx về nhà nước) họ không bao giờ xét đến rằng các cá nhân xấu một ngày nào đó sẽ nắm được các quyền lực mở rộng này. Đây là một phần của lí do vì sao, ở chừng mực họ tiến hành cân nhắc sự can thiệp của nhà nước, họ trừ tính cho nhà nước quyền lực hầu như vô hạn trong lĩnh vực kinh tế. Họ giữ lại lòng tin chính thể luận và Không tưởng của Marx rằng chỉ một ‘hệ thống xã hội’ mới toanh mới có thể cải thiện được tình hình.

Tôi đã phê phán cách tiếp cận Không tưởng và Lãng mạn này đối với kĩ thuật [cải biến] xã hội ở một chương trước (chương 9). Nhưng tôi muốn nói thêm ở đây rằng sự can thiệp kinh tế, ngay cả các phương pháp từng phần được ủng hộ ở đây, sẽ có khuynh hướng tăng quyền lực của nhà nước. Chủ nghĩa can thiệp vì thế là cực kì nguy hiểm. Đây không phải là một lí lẽ quyết định chống lại nó; quyền lực nhà nước hẳn luôn vẫn là một cái xấu nguy hiểm mặc dù cần thiết. Nhưng phải là một lời cảnh báo rằng nếu chúng ta lơ là cảnh giác, và nếu chúng ta không tăng cường các thể chế dân chủ, mà lại cho nhà nước nhiều quyền lực hơn bằng ‘kế hoạch hoá’ can thiệp chủ nghĩa, thì chúng ta có thể mất quyền tự do của mình. Và nếu quyền tự do bị mất, mọi thứ đều bị mất, kể cả ‘kế hoạch hoá’. Vì tại sao lại phải thực hiện các kế hoạch cho phúc lợi của nhân dân nếu nhân dân không có quyền lực để buộc thực thi chúng? Chỉ có quyền tự do có thể làm cho an ninh được đảm bảo.

Như thế chúng ta thấy rằng không chỉ có nghịch lí về tự do mà cả nghịch lí về kế hoạch hoá nhà nước. Nếu chúng ta lập kế hoạch quá nhiều, nếu chúng ta cho nhà nước quá nhiều quyền lực, thì quyền tự do sẽ bị mất, và đó sẽ là sự kết liễu của kế hoạch hoá.

Các cân nhắc như vậy dẫn ta quay lại sự biện hộ của chúng ta cho các phương pháp kĩ thuật xã hội từng phần và chống lại phương pháp kĩ thuật xã hội Không tưởng hay chính thể luận. Và chúng đưa ta quay lại với đòi hỏi của chúng ta rằng phải dự tính các biện pháp để đánh lui những cái xấu cụ thể hơn là đi thiết lập lí tưởng tốt nào đó. Sự can thiệp nhà nước phải được giới hạn ở những cái thật sự cần thiết để bảo vệ quyền tự do.

Nhưng là không đủ đi nói rằng giải pháp của chúng ta phải là một giải pháp tối thiểu; rằng chúng ta phải cảnh giác; và rằng chúng ta không được cho nhà nước nhiều quyền lực hơn mức cần thiết để bảo vệ quyền tự do. Các nhận xét này có thể nêu ra các vấn đề, nhưng chúng không chỉ

ra con đường tới một lời giải. Thậm chí có thể hình dung là không có lời giải; rằng việc nhà nước giành được các quyền lực kinh tế mới – mà các quyền lực của nó, so với các quyền lực của công dân, là luôn lớn một cách nguy hiểm - sẽ làm cho nó không cưỡng nổi. Cho đến đây, chúng ta đã không chứng tỏ được rằng quyền tự do có thể được duy trì, cũng chẳng chứng tỏ được nó có thể được duy trì ra sao.

Trong các hoàn cảnh này có thể hữu ích để nhớ lại những cân nhắc của chúng ta ở chương 7 liên quan đến vấn đề về kiểm soát quyền lực chính trị và nghịch lí tự do.

VII

Sự phân biệt quan trọng mà chúng ta đã đưa ra ở đó là sự phân biệt giữa các cá nhân và các thể chế. Chúng ta đã chỉ ra rằng, trong khi vấn đề chính trị thường nhật có thể đòi hỏi một sự giải quyết cá nhân, tất cả chính sách dài hạn – và đặc biệt tất cả chính sách dài hạn dân chủ - phải được hình dung ở dạng các thể chế khách quan [phi nhân tính]. Và chúng ta đã chỉ ra, đặc biệt, rằng vấn đề về kiểm soát những người cai trị, và về kiểm tra các quyền lực của họ, chủ yếu là một vấn đề thể chế - ngắn gọn, là vấn đề thiết kế các thể chế để ngăn cản ngay cả các nhà cai trị tồi khỏi gây ra quá nhiều thiệt hại.

Các cân nhắc tương tự sẽ áp dụng cho vấn đề kiểm soát quyền lực kinh tế của nhà nước. Cái chúng ta sẽ phải đề phòng là các cá nhân và phòng chống sự độc đoán của họ. Một số loại thể chế có thể ban các quyền lực độc đoán cho một cá nhân; nhưng các loại khác sẽ từ chối chúng đối với cá nhân đó.

Nếu xem xét pháp chế lao động của chúng ta từ quan điểm này, thì ta sẽ thấy cả hai loại thể chế. Nhiều trong số các luật này tăng thêm rất ít quyền lực cho các cơ quan hành pháp của nhà nước. Có thể tưởng tượng, không thể phủ nhận, rằng các luật chống lao động trẻ em, thí dụ, có thể bị một công chức lạm dụng, để dọa dẫm, và chế ngự, một công dân vô tội. Nhưng các mối nguy hiểm thuộc loại này hầu như không nghiêm trọng nếu so với các nguy hiểm cố hữu trong pháp chế ban cho các nhà cai trị các quyền lực độc đoán, như quyền lực chỉ huy lao động²⁸. Tương tự, một luật qui định rằng việc công dân lạm dụng tài sản của mình phải bị trừng phạt bằng tước tài sản đó sẽ vô cùng ít nguy hiểm hơn luật ban cho các nhà cai trị, hay các viên chức nhà nước, các quyền lực độc đoán để trưng dụng tài sản của công dân.

Như thế chúng ta đi đến một sự phân biệt giữa hai phương pháp²⁹ hoàn toàn khác nhau theo đó can thiệp kinh tế của nhà nước có thể được

tiến hành. Loại thứ nhất là phương pháp thiết kế một ‘khung pháp lí’ của các thể chế phòng ngừa (các luật hạn chế quyền lực của các chủ sở hữu gia súc, hay của một chủ đất, là các thí dụ). Loại thứ hai là phương pháp trao quyền cho các cơ quan nhà nước để hành động – trong các giới hạn nhất định – như chúng thấy cần thiết để đạt các mục đích do các nhà cai trị đưa ra cho thời gian hiện tại. Chúng ta có thể mô tả phương pháp thứ nhất như can thiệp ‘thể chế’ hay ‘gián tiếp’, và loại thứ hai như can thiệp ‘cá nhân’ hay ‘trực tiếp’. (Tất nhiên, có các trường hợp trung gian).

Không thể có nghi ngờ gì, từ quan điểm kiểm soát dân chủ, loại nào trong các phương pháp này được ưa hơn. Chính sách hiển nhiên cho mọi can thiệp dân chủ là dùng phương pháp thứ nhất ở nơi điều này là có thể, và hạn chế dùng phương pháp thứ hai cho các trường hợp mà phương pháp thứ nhất là không đủ. (Có các trường hợp như vậy. Thí dụ cổ điển là Ngân sách – đây là sự biểu hiện của sự suy xét riêng và cảm giác của Thủ tướng về cái gì là hợp tình hợp lí và công bằng. Và có thể tưởng tượng được tuy rất không đáng mong muốn là một biện pháp theo chu trình ngược có thể có một đặc tính tương tự).

Từ quan điểm của kĩ thuật xã hội từng phần, sự khác biệt giữa hai phương pháp là rất quan trọng. Chỉ có loại thứ nhất, phương pháp thể chế, làm cho có thể đưa ra các hiệu chỉnh dưới ánh sáng của thảo luận và kinh nghiệm. Chỉ riêng nó làm cho có thể áp dụng phương pháp thử và sai cho các hành động chính trị của chúng ta. Nó có tầm dài hạn; thể nhưng khung pháp lí có thể thay đổi chậm, nhằm tính đến các hệ quả không thấy trước được và không mong muốn, đến những thay đổi ở các phần khác của khung khổ, v.v. Chỉ riêng nó cho phép chúng ta tìm ra, bằng kinh nghiệm và phân tích, cái chúng ta thực sự tiến hành khi chúng ta can thiệp với một mục tiêu nào đó trong đầu. Các quyết định tùy ý của các nhà cai trị hay các công chức là ở ngoài các phương pháp duy lí này. Chúng là các quyết định ngắn hạn, quá độ, thay đổi từng ngày, hay nhiều nhất, từ năm này qua năm khác. Theo lệ thường (Ngân sách là một ngoại lệ lớn) chúng thậm chí không thể được thảo luận công khai, cả vì thiếu thông tin cần thiết, lẫn vì các nguyên lí trên đó quyết định được đưa ra là mơ hồ. Nếu chúng có tồn tại chút nào, chúng thường không được thể chế hoá, mà là một phần của một truyền thống nội bộ của cơ quan.

Nhưng không chỉ theo ý nghĩa này mà phương pháp thứ nhất được mô tả như duy lí và phương pháp thứ hai như phi lí. Cũng cả theo một ý nghĩa hoàn toàn khác và rất quan trọng. Khung pháp lí có thể được cá nhân công dân biết và hiểu; và nó phải được thiết kế để có thể hiểu được như vậy. Hoạt động của nó là có thể dự đoán trước được. Nó mang lại

một nhân tố chắc chắn và an toàn vào đời sống xã hội. Khi nó được sửa đổi, trong một giai đoạn quá độ, có thể đưa ra những chiều cổ cho những cá nhân đã lên kế hoạch của họ dự kiến sự không thay đổi của nó.

Trái với điều này, phương pháp can thiệp cá nhân hẳn đưa một nhân tố tăng không ngừng về tính không thể dự đoán vào đời sống xã hội, và với nó sẽ bộc lộ một cảm giác rằng đời sống xã hội là phi lí và không an toàn. Việc sử dụng các quyền tự làm theo ý mình hẳn có thể tăng nhanh chóng, một khi nó trở thành phương pháp được chấp nhận, vì các điều chỉnh sẽ là cần thiết, và các điều chỉnh với các quyết định tùy ý ngắn hạn khó có thể được thực hiện bằng các phương tiện thể chế. Xu hướng này phải làm tăng rất nhiều tính phi lí của hệ thống, gây ra trong nhiều người ấn tượng là có các thế lực ngầm ở đằng sau hậu trường, và làm cho họ dễ mắc vào lí thuyết âm mưu về xã hội với mọi hậu quả của nó – săn đuổi dị giáo, sự thù địch dân tộc, xã hội, và giai cấp.

Bất chấp tất cả điều này, chính sách hiển nhiên về ưa thích phương pháp thể chế hơn ở nơi có thể, nói chung còn xa mới được chấp nhận. Sự thất bại để chấp nhận nó, tôi cho là, do các lí do khác nhau. Một lí do là nó đòi hỏi một sự tách ra nào đó đối với việc bắt tay vào một nhiệm vụ dài hạn về thiết kế lại ‘khung pháp lí’. Nhưng các chính phủ sống lần hồi, và quyền tự làm theo ý mình thuộc về lối sống này – hoàn toàn ngoài sự thực rằng các nhà cai trị có thiên hướng thích các quyền lực đó vì chính nó. Nhưng lí do quan trọng nhất, rõ ràng, là ý nghĩa của sự phân biệt giữa hai phương pháp đã không được hiểu. Con đường để hiểu nó bị những người theo Plato, Hegel, và Marx chặn ngang. Họ sẽ chẳng bao giờ thấy rằng câu hỏi cũ rích ‘Ai sẽ là các nhà cai trị?’ phải được thay bằng câu hỏi thực tế hơn ‘Làm sao chúng ta có thể thuận phục được họ?’

VIII

Nếu bây giờ chúng ta nhìn lại lí thuyết của Marx về sự bất lực của chính trị và về sức mạnh của các lực lượng lịch sử, thì chúng ta phải thừa nhận rằng nó là một dinh thự đường bệ. Nó là kết quả trực tiếp của phương pháp xã hội học của ông; của chủ nghĩa lịch sử kinh tế của ông, của học thuyết cho rằng sự phát triển của hệ thống kinh tế, hay của sự trao đổi chất của con người, quyết định sự phát triển xã hội và chính trị của anh ta. Kinh nghiệm của thời ông, sự phần nộ mang tính nhân đạo của ông, và nhu cầu đưa lại sự an ủi về một lời tiên tri cho những người bị áp bức, hi vọng, hay thậm chí sự chắc chắn, vào thắng lợi của họ, tất cả những thứ này hợp nhất trong một hệ thống triết học khổng lồ, so sánh được hay thậm chí còn cao hơn các hệ thống chính thể luận của Plato và

Hegel. Chỉ do ngẫu nhiên mà ông đã không là một kẻ phản động rằng lịch sử triết học chú ý về ông ít đến vậy và cho rằng ông chủ yếu là một nhà tuyên truyền. Nhà phê bình bộ *Tư bản* viết: ‘Thoạt nhìn .. chúng ta đi đến kết luận rằng tác giả là một trong các triết gia duy tâm chủ nghĩa lớn nhất, ở Đức, tức là, theo nghĩa xấu của từ “duy tâm chủ nghĩa”. Nhưng sự thực thật sự, ông là vô cùng thực tiễn hơn bất cứ ai trong các bậc tiền bối của ông ..’³⁰, nhà phê bình này nói hoàn toàn đúng. Marx là người cuối cùng trong số những người xây dựng vĩ đại của hệ thống chính thể luận. Chúng ta phải cẩn thận thôi cứ để mặc thế, và đừng thay hệ thống của ông bằng một Hệ thống Vĩ đại khác. Cái chúng ta cần không phải là chính thể luận. Mà là kỹ thuật [cải biến] xã hội từng phần.

Đến đây, tôi kết thúc phân tích phê phán của tôi về triết lý của Marx về *phương pháp* của khoa học xã hội, về quyết định luận kinh tế của ông cũng như về chủ nghĩa lịch sử tiên tri của ông. Trắc nghiệm cuối cùng của một phương pháp, tuy vậy, phải là các kết quả thực tiễn của nó. Vì thế bây giờ tôi tiếp tục một khảo sát chi tiết hơn về kết quả chính của phương pháp của ông, lời tiên tri về sự ra đời sắp xảy ra của một xã hội phi giai cấp.

CHƯƠNG 18: SỰ RA ĐỜI CỦA CHỦ NGHĨA XÃ HỘI

I

Chủ nghĩa lịch sử kinh tế là phương pháp được Marx áp dụng cho một phân tích về những thay đổi sắp xảy ra trong xã hội của chúng ta. Theo Marx, mỗi hệ thống xã hội cá biệt phải tiêu huỷ chính mình, đơn giản bởi vì nó phải tạo ra các lực lượng sản sinh ra thời kì lịch sử tiếp theo. Một phân tích đủ sâu sắc về hệ thống phong kiến, được thực hiện không lâu trước cách mạng công nghiệp, có thể đã dẫn đến phát hiện ra các lực sẽ phá huỷ chủ nghĩa phong kiến, và đến dự đoán về các đặc trưng quan trọng nhất của thời kì sắp tới, chủ nghĩa tư bản. Tương tự, một phân tích về sự phát triển của chủ nghĩa tư bản có thể cho phép chúng ta khám phá ra các lực hoạt động để phá huỷ nó, và để dự đoán các đặc trưng quan trọng nhất của thời kì lịch sử bày ra trước chúng ta. Vì chắc chắn không có lí do nào để tin rằng chủ nghĩa tư bản, một trong tất cả các hệ thống xã hội, sẽ kéo dài mãi mãi. Ngược lại, các điều kiện sản xuất, và với chúng, cách sống của con người, đã chẳng bao giờ thay đổi nhanh đến vậy như dưới chủ nghĩa tư bản. Bằng làm thay đổi các nền tảng riêng của nó theo cách này, chủ nghĩa tư bản nhất định biến đổi chính mình, và tạo ra một thời kì mới trong lịch sử nhân loại.

Theo phương pháp của Marx, mà các nguyên lí của nó được thảo luận ở trên, các lực cơ bản hay bản chất¹ sẽ thủ tiêu hay biến đổi chủ nghĩa tư bản phải được tìm trong sự tiến hoá của tư liệu sản xuất vật chất. Một khi các lực cơ bản đã được khám phá ra, là có thể để tìm dấu vết ảnh hưởng của chúng lên các quan hệ xã hội giữa các giai cấp cũng như lên các hệ thống pháp lí và chính trị.

Việc phân tích các lực kinh tế cơ bản và các xu hướng lịch sử tự huỷ hoại của thời kì mà ông gọi là ‘chủ nghĩa tư bản’ được Marx tiến hành trong *Tư bản*, công trình vĩ đại của đời ông. Giai đoạn lịch sử và hệ thống kinh tế mà ông đề cập đến là hệ thống của Châu Âu và đặc biệt của Anh, từ khoảng giữa thế kỉ mười tám đến 1867 (năm *Tư bản* được xuất bản lần đầu). ‘Mục tiêu cuối cùng của công trình này’, như Marx giải thích trong lời nói đầu của ông², là ‘bóc trần qui luật kinh tế về vận động của xã hội

hiện đại', nhằm để tiên tri số phận của nó. Một mục tiêu thứ hai³ là bác bỏ những người biện hộ cho chủ nghĩa tư bản, các nhà kinh tế những người trình bày các qui luật về phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa cứ như chúng là các qui luật không lay chuyển được của tự nhiên, như Burke tuyên bố: 'Các luật thương mại là các luật tự nhiên, và vì thế là các luật của Thượng đế'. Marx tương phản các luật được cho là không lay chuyển được này với các qui luật mà ông chủ trương là các qui luật không lay chuyển được duy nhất của xã hội, cụ thể là, các qui luật phát triển của nó; và ông thử chứng minh rằng cái mà các nhà kinh tế tuyên bố là các qui luật vĩnh viễn và không thể thay đổi được thực ra chỉ là những sự điều đặn tạm thời, buộc phải bị tiêu diệt cùng với bản thân chủ nghĩa tư bản.

Tiên tri lịch sử của Marx có thể được mô tả như một lí lẽ chặt chẽ. Nhưng *Tư bản* chỉ thảo luận tỉ mỉ cái tôi sẽ gọi là 'bước đầu tiên' của lí lẽ này, phân tích các lực cơ bản của chủ nghĩa tư bản và ảnh hưởng của chúng lên các quan hệ giai cấp. 'Bước thứ hai', dẫn đến kết luận rằng cách mạng xã hội là không thể tránh khỏi, và 'bước thứ ba', dẫn đến dự đoán sự nổi lên của một xã hội phi giai cấp, tức là xã hội chủ nghĩa, chỉ được phác hoạ. Trong chương này, đầu tiên tôi sẽ giải thích rõ hơn cái tôi gọi là ba bước của lí lẽ Marxist, và sau đó thảo luận chi tiết bước thứ ba. Trong hai chương tiếp theo, tôi sẽ thảo luận bước thứ hai và bước thứ nhất. Đảo ngược thứ tự của các bước theo cách này hoá ra là hay nhất cho một thảo luận phê phán chi tiết; và ưu điểm nằm ở sự thực là khi đó sẽ dễ hơn để giả sử tính đúng đắn của các tiền đề của mỗi bước trong lí lẽ mà không có định kiến, và để tập trung hoàn toàn vào câu hỏi liệu kết luận đạt được ở bước cụ thể này có suy ra được từ các tiền đề của nó hay không. Đây là ba bước.

Trong *bước thứ nhất* của lí lẽ của mình, Marx phân tích phương pháp sản xuất tư bản chủ nghĩa. Ông thấy rằng có một xu hướng tiến tới một *sự gia tăng về năng suất* lao động gắn với những cải thiện kĩ thuật cũng như với cái ông gọi là *sự tích tụ* gia tăng của tư liệu sản xuất. Xuất phát từ đây, lí lẽ dẫn ông đến kết luận rằng trong lĩnh vực các quan hệ giữa các giai cấp xu hướng này phải dẫn đến sự tích tụ nhiều và nhiều của cải hơn vào tay càng ngày càng ít người hơn; thức là, kết luận được rút ra là sẽ có một xu hướng tiến đến một *sự gia tăng của sự giàu có và sự bần cùng*; của sự giàu có trong giai cấp thống trị, giai cấp tư sản, và của sự bần cùng trong giai cấp bị trị, giai cấp công nhân. Bước này được đề cập ở chương 20 ('Chủ nghĩa Tư bản và Số phận của nó').

Trong *bước thứ hai* của lí lẽ, kết quả của bước thứ nhất được coi là dĩ nhiên như vậy. Từ đó, hai kết luận được rút ra; thứ nhất, mọi giai cấp trừ một giai cấp tư sản nhỏ bé thống trị và một giai cấp lao động to lớn bị bóc lột, nhất định phải biến mất, hoặc trở thành không đáng kể; thứ hai, sự căng thẳng gia tăng giữa hai giai cấp này phải dẫn đến một cuộc *cách mạng xã hội*. Bước này sẽ được phân tích trong chương 19 ('Cách mạng Xã hội').

Trong *bước thứ ba* của lí lẽ, các kết luận của bước thứ hai đến lượt chúng được coi là dĩ nhiên; và kết luận cuối cùng được rút ra là, sau chiến thắng của những công nhân trên giai cấp tư sản, sẽ có một xã hội bao gồm chỉ một giai cấp, và, vì thế, là một xã hội phi giai cấp, một xã hội không có bóc lột; tức là, *chủ nghĩa xã hội*.

II

Bây giờ tôi tiến hành *thảo luận bước thứ ba*, lời tiên tri cuối cùng về sự ra đời của chủ nghĩa xã hội.

Các tiền đề chính của bước này, sẽ được phê phán trong chương tiếp theo nhưng ở đây hãy cứ coi là như vậy, chúng là: sự phát triển của chủ nghĩa tư bản dẫn đến sự loại bỏ tất cả các giai cấp trừ hai giai cấp, một giai cấp tư sản nhỏ và một giai cấp vô sản khổng lồ; và sự gia tăng nghèo khổ buộc giai cấp sau nổi dậy chống lại những kẻ bóc lột họ. Các kết luận là, thứ nhất, công nhân phải thắng cuộc đấu tranh, thứ hai, bằng loại bỏ giai cấp tư sản, họ thiết lập một xã hội phi giai cấp, vì chỉ còn lại một giai cấp.

Bây giờ tôi sẵn sàng thừa nhận rằng kết luận thứ nhất được suy ra từ các tiền đề (cùng với vài tiền đề không quan trọng mà chúng ta không cần nghi vấn). Không chỉ số lượng của giai cấp tư sản là nhỏ, mà sự tồn tại vật chất của nó, 'sự trao đổi chất' của nó, phụ thuộc vào giai cấp vô sản. Kẻ bóc lột, kẻ ăn không ngồi rồi, sẽ chết đói nếu không có người bị bóc lột; trong mọi trường hợp nếu nó tiêu diệt người bị bóc lột thì nó kết liễu sự nghiệp riêng của nó với tư cách một kẻ ăn không ngồi rồi. Như thế nó không thể thắng; giới nhất, nó có thể kéo dài cuộc đấu tranh. Người lao động, mặt khác, về mặt sinh tồn vật chất lại không phụ thuộc vào kẻ bóc lột mình; một khi người lao động nổi dậy, một khi anh ta đã quyết định thách thức trật tự hiện tồn, kẻ bóc lột không còn có chức năng thực chất nào. Công nhân có thể tiêu diệt kẻ thù giai cấp của mình mà không gây nguy hiểm cho sự tồn tại riêng của anh ta. Do đó, chỉ có một kết quả khả dĩ. Giai cấp tư sản sẽ biến mất.

Nhưng có suy ra kết luận thứ hai? Có đúng là chiến thắng của những người lao động phải dẫn đến một xã hội phi giai cấp? Tôi không nghĩ như vậy. Từ sự thực rằng trong hai giai cấp chỉ còn lại một, không thể suy ra rằng sẽ có một xã hội phi giai cấp. *Các giai cấp không giống các cá nhân*, cho dù chúng ta thừa nhận rằng chúng ứng xử gần giống hai cá nhân chừng nào có *hai* giai cấp đối địch nhau trong cuộc đấu tranh. Sự thống nhất hay sự đoàn kết của một giai cấp, theo phân tích riêng của Marx, là một phần của ý thức giai cấp⁴ của họ, cái đến lượt nó lại chủ yếu là một kết quả của đấu tranh giai cấp. Chẳng có lí do trần tục nào vì sao các cá nhân tạo thành giai cấp vô sản lại vẫn có sự thống nhất của họ một khi áp lực của cuộc đấu tranh chống lại kẻ thù giai cấp chung đã hết. Bất cứ xung đột tiềm tàng nào về các lợi ích chắc sẽ chia giai cấp vô sản được thống nhất trước kia thành các giai cấp mới, và tiến triển thành một cuộc đấu tranh giai cấp mới. (Các nguyên lí của phép biện chứng gợi ý rằng một phản đề mới, một sự đối kháng giai cấp mới, phải nhanh chóng nảy nở. Thế nhưng, tất nhiên, phép biện chứng là đủ mập mờ và có thể thích nghi để giải thích bất cứ thứ gì, và như thế cả một xã hội phi giai cấp nữa, như một hợp đề [synthesis] cần thiết một cách biện chứng của một sự phát triển phản đề⁵).

Sự phát triển có khả năng nhất, tất nhiên, là những người thực sự nắm quyền ở thời điểm chiến thắng – các lãnh tụ cách mạng những người đã sống sót qua cuộc đấu tranh vì quyền lực và các cuộc thanh trừng khác nhau, cùng với các nhân viên của họ - sẽ tạo thành một *Giai cấp Mới: giai cấp cai trị của xã hội mới*, một loại tầng lớp quý tộc hay quan liêu mới⁶; và chắc có khả năng nhất là họ sẽ cố che giấu sự thực này. Việc này họ có thể làm, tiện lợi nhất, bằng cách giữ lại càng nhiều hệ tư tưởng cách mạng càng tốt, lợi dụng các tình cảm này thay cho phí thời gian của họ trong các nỗ lực để phá huỷ chúng (phù hợp với lời khuyên của Pareto cho mọi nhà cai trị). Và dường như khá chắc là họ sẽ có khả năng sử dụng đầy đủ nhất hệ tư tưởng cách mạng nếu đồng thời họ lợi dụng nỗi sợ hãi các diễn tiến phản-cách mạng. Bằng cách này, hệ tư tưởng cách mạng sẽ phụng sự họ cho các mục đích biện hộ: nó sẽ phụng sự họ cả như một sự chứng minh việc sử dụng quyền lực của họ là đúng, và như một phương tiện để ổn định nó; tóm lại, như một loại ‘thuốc phiện’ mới ‘cho nhân dân’.

Những cái gì đó thuộc loại này là các sự kiện mà, căn cứ vào các tiền đề riêng của Marx, rất có thể xảy ra. Thế nhưng không phải là nhiệm vụ của tôi ở đây để đưa ra các lời tiên tri lịch sử (hay diễn giải lịch sử quá khứ của nhiều cuộc cách mạng). Tôi chỉ muốn chứng tỏ rằng kết luận của

Marx, lời tiên tri về sự ra đời của một xã hội phi giai cấp, không được suy ra từ các tiền đề. Bước thứ ba của lí lẽ của Marx phải được tuyên bố là không đi đến kết luận.

Tôi không xác nhận nhiều hơn thế. Đặc biệt hơn, tôi không nghĩ là có thể tiên tri rằng chủ nghĩa xã hội sẽ không đến, hay nói rằng các tiền đề của lí lẽ làm cho việc đưa chủ nghĩa xã hội vào là rất không chắc xảy ra. Có thể xảy ra, thí dụ, là cuộc đấu tranh kéo dài và sự hăng hái chiến thắng có thể góp phần làm cho một cảm giác đoàn kết đủ mạnh để tiếp tục cho đến khi các luật ngăn cản sự bóc lột và lạm dụng quyền lực được thiết lập. (Sự thiết lập các thể chế cho việc kiểm soát dân chủ đối với các nhà cai trị chỉ đảm bảo loại bỏ bóc lột). Cơ hội để xây dựng một xã hội như vậy, theo tôi, phụ thuộc rất lớn vào sự hiến dâng của những người lao động cho các tư tưởng về chủ nghĩa xã hội và quyền tự do, trái với các lợi ích trước mắt của giai cấp của họ. Đây là các vấn đề không thể đoán trước một cách dễ dàng; tất cả cái có thể nói một cách chắc chắn là cuộc đấu tranh như vậy không luôn tạo ra sự đoàn kết lâu dài giữa những người bị áp bức. Có các thí dụ về sự đoàn kết như vậy và sự hiến dâng lớn lao cho sự nghiệp chung; nhưng cũng có các thí dụ về các nhóm người lao động những người theo đuổi lợi ích riêng của nhóm ngay cả khi nó mâu thuẫn công khai với lợi ích của những người lao động khác, và với tư tưởng về sự đoàn kết của người bị áp bức. Sự bóc lột không nhất thiết mất đi với giai cấp tư sản, vì rất có thể là các nhóm người lao động có thể nhận được các đặc quyền chẳng khác gì một sự bóc lột các nhóm ít may mắn hơn.⁷

Chúng ta thấy rằng một loạt các diễn tiến lịch sử khả dĩ có thể xảy ra sau cách mạng vô sản thắng lợi. Chắc chắn có quá nhiều khả năng để áp dụng phương pháp về tiên tri lịch sử. Và đặc biệt phải nhấn mạnh rằng sẽ là phi khoa học nhất đi nhắm mắt trước một số khả năng vì chúng ta không thích chúng. Mơ tưởng dường như là một thứ không thể tránh được. Nhưng không được hiểu lầm nó với tư duy khoa học. Và chúng ta cũng phải nhận ra rằng tiên tri được cho là khoa học cung cấp một dạng trốn thoát cho một số rất đông người. Nó cho một sự trốn thoát khỏi các nghĩa vụ hiện thời của chúng ta vào một thiên đường tương lai; và nó cho sự bổ sung phù hợp của thiên đường này bằng quá nhấn mạnh sự bất lực của cá nhân đứng trước cái được nó mô tả như các lực lượng kinh tế áp đảo và điên cuồng của thời điểm hiện tại.

III

Nếu bây giờ chúng ta xem kĩ hơn một chút các lực lượng này, và xem hệ thống kinh tế hiện tại của chúng ta, thì ta có thể thấy rằng phê phán lí thuyết của chúng ta được kinh nghiệm xác minh. Nhưng chúng ta phải tự đề phòng kinh nghiệm diễn giải sai dưới ánh sáng của định kiến Marxist rằng ‘chủ nghĩa xã hội’ hay ‘chủ nghĩa cộng sản’ là lựa chọn khả dĩ duy nhất và là chế độ kế vị khả dĩ duy nhất đối với ‘chủ nghĩa tư bản’. Marx đã không và bất cứ ai khác cũng đã không bao giờ chứng minh rằng chủ nghĩa xã hội, theo nghĩa của một xã hội phi giai cấp, của ‘một hiệp hội trong đó sự phát triển tự do của mỗi người là cái đảm bảo cho sự phát triển tự do cho mọi người’⁸, là lựa chọn khả dĩ duy nhất đối với sự bóc lột tàn nhẫn của hệ thống kinh tế mà ông mô tả đầu tiên một trăm năm trước (năm 1845), và ông đã cho nó cái tên ‘chủ nghĩa tư bản’⁹. Và quả thực, nếu bất cứ ai thử chứng minh rằng chủ nghĩa xã hội là chế độ kế tiếp khả dĩ duy nhất đối với ‘chủ nghĩa tư bản’ vô độ của Marx, thì chúng ta đơn giản có thể bác bỏ ông ta bằng chỉ ra các sự thực lịch sử. Vì *laissez-faire* đã biến mất khỏi mặt đất, nhưng nó không được thay bằng một hệ thống xã hội chủ nghĩa hay cộng sản chủ nghĩa như Marx hiểu. Chỉ có ở nước Nga chiếm một phần sáu thế giới chúng ta thấy một hệ thống kinh tế nơi, phù hợp với tiên tri của Marx, tư liệu sản xuất do nhà nước sở hữu, tuy vậy sức mạnh chính trị của nó, ngược với tiên tri của Marx, không cho thấy khuynh hướng nào để teo đi. Nhưng trên toàn thế giới, quyền lực chính trị được tổ chức đã bắt đầu thực hiện các chức năng kinh tế sâu rộng. *Chủ nghĩa tư bản vô độ* đã nhường đường cho một thời kì lịch sử mới, cho thời đại riêng của chúng ta của *chủ nghĩa can thiệp* chính trị, của sự can thiệp kinh tế của nhà nước. Chủ nghĩa can thiệp có nhiều dạng khác nhau. Có biến thể Nga; có dạng phát xít của chủ nghĩa toàn trị; và có chủ nghĩa can thiệp dân chủ của nước Anh, của Hoa Kỳ, và của ‘các Nền Dân chủ Nhỏ hơn’, do Thụy Điển¹⁰ dẫn đầu, nơi công nghệ can thiệp dân chủ đã đạt trình độ cao nhất cho đến nay. Sự phát triển dẫn đến sự can thiệp này đã bắt đầu từ những ngày của Marx, với pháp chế nhà máy của Anh. Nó đưa ra những sự cải tiến quyết định đầu tiên với việc qui định 48 giờ làm một tuần, và muộn hơn với qui định bảo hiểm thất nghiệp và các dạng bảo hiểm xã hội khác. Cực kì vô lí đến thế nào đi đồng nhất hệ thống kinh tế của các nền dân chủ hiện đại với hệ thống mà Marx gọi là ‘chủ nghĩa tư bản’ có thể thấy chỉ thoáng nhìn qua, bằng so sánh nó với cương lĩnh 10 điểm của ông cho cách mạng cộng sản. Nếu chúng ta bỏ qua các điểm không mấy quan trọng của cương lĩnh này (thí

dụ, ‘4. Tịch thu tài sản của tất cả di dân và những kẻ phiến loạn’), thì chúng ta có thể nói rằng trong các nền dân chủ hầu hết các điểm này đã được đưa vào thực tiễn, hoặc hoàn toàn, hoặc ở mức đáng kể; và với chúng, rất nhiều bước quan trọng hơn, mà Marx đã chẳng bao giờ nghĩ đến, đã được tiến hành theo hướng an sinh xã hội. Tôi chỉ nhắc đến các điểm sau trong cương lĩnh của ông: 2. Thuế thu nhập nặng lũy tiến hay tăng dần lên. (Đã hoàn thành). 3. Xoá bỏ mọi quyền thừa kế. (Phần lớn đã được thực hiện bằng thuế nặng lúc chết. Liệu nhiều hơn sẽ có đáng mong muốn hay không chỉ ít là đáng ngờ). 6. Nhà nước kiểm soát tập trung các phương tiện liên lạc và giao thông. (Vì các lí do quân sự điều này đã được thực hiện ở Trung Âu trước chiến tranh 1914, mà không có các kết quả rất ích lợi. Nó cũng được hầu hết các nền Dân chủ Nhỏ hơn thực hiện). 7. Tăng số lượng và qui mô của các nhà máy và tư liệu sản xuất do nhà nước sở hữu .. (Được thực hiện ở các nền Dân chủ Nhỏ hơn; liệu điều này luôn rất có lợi là đáng nghi ngờ). 10. Giáo dục không mất tiền cho tất cả trẻ em trong các trường công (tức là của nhà nước). Huỷ bỏ lao động trẻ em trong nhà máy ở dạng hiện nay của nó .. (Yêu sách đầu đã hoàn thành ở các nền Dân chủ Nhỏ hơn, và ở mức độ nào đó hầu như ở khắp nơi; yêu sách thứ hai đã được vượt quá).

Một số điểm trong cương lĩnh của Marx¹¹ (thí dụ: ‘1. Xoá bỏ mọi quyền sở hữu về đất’) đã không được thực hiện trong các nước dân chủ. Đây là lí do vì sao các nhà Marxist đã đúng khi cho rằng các nước này đã không thiết lập ‘chủ nghĩa xã hội’. Nhưng nếu họ suy ra từ điều này rằng các nước này vẫn là ‘tư bản chủ nghĩa’ theo nghĩa của Marx, thì họ chỉ chứng tỏ đặc tính giáo điều của điều giả định trước của họ rằng không có lựa chọn khả dĩ nào thêm. Điều này cho thấy ánh sáng chói loà của một hệ thống được tưởng tượng có thể làm mù quáng đến thế nào. Chủ nghĩa Marx không chỉ là một người hướng dẫn tồi cho tương lai, nó cũng làm cho các môn đồ của nó không có khả năng thấy cái đang xảy ra chính trước mắt họ, trong thời kì lịch sử của chính họ, và đôi khi với sự hợp tác của chính họ.

IV

Nhưng có thể hỏi liệu phê phán này có chứng tỏ theo bất cứ cách nào chống lại phương pháp tiên tri lịch sử qui mô lớn như nó vốn là. Chúng ta có thể không, về nguyên tắc, củng cố các tiền đề của lí lẽ tiên tri cho đến mức nhận được một kết luận đúng đắn? Tất nhiên chúng ta có thể làm điều này. Luôn luôn có thể nhận được bất cứ kết luận nào chúng ta thích nếu chúng ta làm cho các tiền đề đủ mạnh. Nhưng tình hình là, đối

với gần như mọi tiên tri lịch sử qui mô lớn, chúng ta sẽ phải đưa ra các giả thiết liên quan đến các nhân tố đạo đức và nhân tố khác thuộc loại mà Marx gọi là ‘thuộc ý thức hệ’ với tư cách các nhân tố vượt quá khả năng của chúng ta để qui về các nhân tố kinh tế. Nhưng Marx có thể là người đầu tiên đi thừa nhận rằng điều này sẽ là một hành động rất phi khoa học. Toàn bộ phương pháp tiên tri của ông phụ thuộc vào giả thiết rằng các ảnh hưởng ý thức hệ không cần được coi là các yếu tố độc lập và không thể dự đoán được, mà rằng chúng có thể được qui về, và phụ thuộc vào, các điều kiện kinh tế có thể quan sát được, và vì thế có thể đoán trước được.

Đôi khi được thừa nhận thậm chí bởi các nhà Marxist không chính thống nào đó rằng sự ra đời của chủ nghĩa xã hội không chỉ là vấn đề của diễn tiến lịch sử; tuyên bố của Marx rằng ‘chúng ta có thể rút ngắn và làm bớt các cơn đau đẻ’ của chủ nghĩa xã hội đang đến là đủ mơ hồ để được diễn giải như tuyên bố rằng một chính sách sai lầm có thể làm trễ sự ra đời của chủ nghĩa xã hội thậm chí hàng thế kỉ, như so sánh với chính sách thích hợp có thể rút ngắn thời gian phát triển xuống tối thiểu. Diễn giải này làm cho là có thể thậm chí đối với các nhà Marxist để thừa nhận rằng sẽ chủ yếu phụ thuộc vào chúng ta liệu kết quả của một cuộc cách mạng sẽ là một xã hội xã hội chủ nghĩa hay không; tức là, sẽ phụ thuộc vào các mục tiêu của chúng ta, vào sự tận tâm và tính thành thật của chúng ta, và vào sự thông minh của chúng ta, nói cách khác, vào các nhân tố đạo đức hay ‘ý thức hệ’. Lời tiên tri của Marx, họ có thể nói thêm, là một nguồn động viên đạo đức to lớn, và vì thế nó chắc sẽ thúc đẩy sự phát triển của chủ nghĩa xã hội. Cái Marx thực sự thử chứng tỏ là chỉ có hai khả năng: một thế giới khủng khiếp sẽ tiếp tục mãi mãi, hoặc một thế giới tốt hơn cuối cùng sẽ nổi lên; và hầu như không đáng để chờ đợi lựa chọn thứ nhất một cách nghiêm túc. Vì thế tiên tri của Marx được biện hộ hoàn toàn. Vì con người càng hiểu rõ ràng là họ có thể đạt được sự lựa chọn thứ hai, họ càng chắc chắn sẽ lấy một bước nhảy quyết định từ chủ nghĩa tư bản sang chủ nghĩa xã hội; nhưng một lời tiên tri rõ ràng hơn không thể được đưa ra.

Đây là một lí lẽ thừa nhận ảnh hưởng của các nhân tố đạo đức và ý thức hệ bất khả qui lên diễn tiến lịch sử, và với nó, tính không thể sử dụng được của phương pháp Marxist. Liên quan đến phần lí lẽ thử bảo vệ chủ nghĩa Marx, chúng ta phải nhắc lại rằng không ai đã từng chứng minh rằng chỉ có hai khả năng, ‘chủ nghĩa tư bản’ và ‘chủ nghĩa xã hội’. Tôi hoàn toàn đồng ý với quan điểm rằng chúng ta không nên phí thời gian để dự tính sự tiếp tục mãi mãi của một thế giới rất không vừa ý.

Nhưng lựa chọn khả dĩ khác không nhất thiết là đi dự tính sự ra đời được tiên tri của một thế giới tốt hơn, hay đi giúp sự ra đời của nó bằng tuyên truyền và các phương tiện phi lí khác, có lẽ thậm chí bằng vũ lực. Nó có thể là, thí dụ, sự phát triển của một công nghệ cho sự cải thiện trực tiếp của thế giới chúng ta đang sống, sự phát triển của một phương pháp cho kĩ thuật cải biến xã hội từng phần, cho can thiệp dân chủ¹². Các nhà Marxist tất nhiên tranh luận rằng loại can thiệp này là không thể làm được vì lịch sử không thể được làm cho phù hợp với các kế hoạch duy lí để cải thiện thế giới. Nhưng lí thuyết này có các hệ quả rất lạ kì. Vì nếu các thứ không thể được cải thiện bằng sử dụng lí trí, thì sẽ quả thực là một phép mâu lịch sử hay chính trị nếu các quyền lực phi lí của lịch sử tự chúng tạo ra một thế giới tốt hơn và hợp lí hơn¹³.

Như thế chúng ta bị quăng lại với lập trường rằng các nhân tố đạo đức và ý thức hệ khác, những cái không nằm trong phạm vi của tiên tri khoa học, lại có ảnh hưởng sâu rộng lên tiến trình lịch sử. Một trong những nhân tố không đoán trước được này đúng là tác động của công nghệ xã hội và của sự can thiệp chính trị vào các vấn đề kinh tế. Nhà công nghệ xã hội và kĩ sư từng phần có thể lập kế hoạch xây dựng các thể chế mới, hoặc biến đổi các định chế cũ; họ thậm chí có thể lập kế hoạch cách thức và các phương tiện mang lại những thay đổi này; nhưng ‘lịch sử’ không trở nên có thể dự đoán được hơn bằng việc làm như vậy của họ. Vì họ không lên kế hoạch cho toàn bộ xã hội, họ cũng không biết liệu các kế hoạch của họ sẽ được thực hiện; thực ra, chúng sẽ hầu như không bao giờ được thực hiện mà không có sửa đổi lớn, một phần vì kinh nghiệm của ta tăng lên trong khi xây dựng, một phần vì chúng ta phải thoả hiệp¹⁴. Như thế Marx hoàn toàn đúng khi ông nhấn mạnh rằng ‘lịch sử’ không thể được lập kế hoạch trên giấy. Nhưng *các thể chế* có thể được lập kế hoạch; và chúng được lập kế hoạch. Chỉ bằng kế hoạch hoá¹⁵, từng bước một, cho các thể chế để bảo vệ quyền tự do, đặc biệt quyền tự do khỏi bị bóc lột, chúng ta mới có thể hi vọng đạt được một thế giới tốt đẹp hơn.

V

Để cho thấy tầm quan trọng chính trị thực tiễn của lí thuyết lịch sử chủ nghĩa của Marx, tôi có ý định minh hoạ ở mỗi trong ba chương đề cập đến ba bước của lí lẽ tiên tri của ông bằng vài nhận xét về các tác động của lời tiên tri lịch sử của ông lên lịch sử mới đây của Châu Âu. Vì các tác động này là sâu rộng, bởi vì ảnh hưởng do hai đảng Marxist lớn, những người Cộng sản và các nhà Dân chủ Xã hội, gây ra ở Trung và Đông Âu.

Cả hai đảng này đã hoàn toàn không được chuẩn bị cho một nhiệm vụ biến đổi xã hội như vậy. Những người Cộng sản Nga, thấy mình là những người đầu tiên trong tầm với đến quyền lực, đã tiến lên, hoàn toàn không ý thức được về các vấn đề nghiêm trọng và mức độ to lớn của những hi sinh cũng như đau khổ nằm ở phía trước. Những người Dân chủ Xã hội của Đông Âu, mà cơ hội của họ đến muộn hơn một chút, đã chùn bước nhiều năm trước các trách nhiệm mà những người Cộng sản đã đảm trách một cách sẵn sàng đến như vậy. Họ đã nghi ngờ, có lẽ một cách đúng đắn, liệu có nhân dân nào, trừ nhân dân Nga đã bị chế độ Sa Hoàng áp bức một cách man rợ nhất, có thể chịu đựng nổi những đau khổ và hi sinh mà cách mạng đòi hỏi ở họ, nội chiến, và một thời kì dài của các thử nghiệm đầu tiên thường không thành công, hay không. Hơn nữa, trong các năm nguy ngập từ 1918 đến 1926, kết quả của thử nghiệm Nga tỏ ra đối với họ là rất không chắc chắn. Và, quả thực, chắc chắn đã không có cơ sở nào để đánh giá triển vọng của nó. Có thể nói rằng sự chia rẽ giữa những người Cộng sản và những người Dân chủ Xã hội Trung Âu là sự chia rẽ giữa những người Marxist có một niềm tin phi lí vào thành công cuối cùng của thử nghiệm Nga, và những người Marxist đã hoài nghi nó một cách có lí hơn. Khi tôi nói ‘phi lí’ và ‘một cách có lí hơn’, tôi đánh giá họ theo chính tiêu chuẩn của chính họ, theo chủ nghĩa Marx; vì theo chủ nghĩa Marx, cách mạng vô sản sẽ phải là kết quả cuối cùng của công nghiệp hoá, chứ không phải *ngược lại*¹⁶; và nó phải xảy ra đầu tiên ở các nước công nghiệp hoá cao, và chỉ muộn hơn nhiều ở Nga¹⁷.

Nhận xét này, tuy vậy, không có ý định như một sự bảo vệ cho các lãnh tụ¹⁸ Dân chủ Xã hội mà chính sách của họ được quyết định hoàn toàn bởi lời tiên tri Marxist, bởi niềm tin ngấm ngấm của họ rằng chủ nghĩa xã hội phải đến. Nhưng lòng tin này thường được kết hợp, ở các lãnh tụ, với một chủ nghĩa hoài nghi tuyệt vọng về các chức năng và nhiệm vụ trước mắt của chính họ, và cái nằm ngay phía trước¹⁹. Họ đã học từ chủ nghĩa Marx để tổ chức những người lao động, và truyền cảm hứng cho họ với một niềm tin thật tuyệt vời vào nhiệm vụ của họ, giải phóng loài người²⁰. Nhưng họ đã không có khả năng chuẩn bị cho việc thực hiện các lời hứa của mình. Họ đã học kĩ các sách giáo khoa của họ, họ đã biết tất cả về ‘chủ nghĩa xã hội khoa học’, và họ đã biết rằng việc chuẩn bị các công thức cho tương lai là Chủ nghĩa Không tưởng phi khoa học. Chẳng phải bản thân Marx đã nhạo báng một môn đồ của Comte người đã phê phán ông trong *Revue Positiviste* vì sự sao lãng các chương trình thực tiễn của ông? ‘*Revue Positiviste* buộc tội tôi’, Marx đã nói²¹ một cách khinh bỉ, ‘vì sự luận bàn siêu hình về kinh tế học, và hơn nữa –

và bạn khó có thể đoán ra nó – vì tôi giới hạn mình chỉ ở một phân tích phê phán các sự kiện thực tế, thay cho kê các công thức (có lẽ các công thức Comtist?) cho nhà bếp trong đó tương lai được nấu'. Như thế các lãnh tụ Marxist đã biết kĩ hơn là đi phí thời gian của họ về các vấn đề công nghệ như vậy. 'Lao động tất cả các nước liên hiệp lại!' – là cái vết kiệt cương lĩnh thực tiễn của họ. Khi những người lao động của các nước của họ đã liên hiệp lại, khi đã có một cơ hội để lĩnh trách nhiệm của chính phủ và đặt nền móng cho một thế giới tốt đẹp hơn, khi giờ của họ đã đến, họ bỏ mặc những người lao động bơ vơ. Các lãnh tụ không biết phải làm gì. Họ đợi sự tự vẫn đã được hứa của chủ nghĩa tư bản. Sau sự sụp đổ không thể tránh khỏi của chủ nghĩa tư bản, khi các sự việc đã đi đến hoàn toàn sai, khi mọi thứ tan rã và rủi ro mất uy tín và hồ thẹn đối với bản thân họ giảm đi đáng kể, thì họ hi vọng trở thành các vị cứu tinh của nhân loại. (Và, quả thực, chúng ta phải nhớ sự thực rằng thành công của những người Cộng sản ở Nga rõ ràng được làm cho khả dĩ, một phần, bởi các thứ kinh khủng đã xảy ra trước khi họ lên nắm quyền). Nhưng khi đại suy thoái, mà đầu tiên họ đã hoan nghênh như sự sụp đổ được hứa trước, trôi qua, họ bắt đầu nhận ra rằng những người lao động đã ngày càng mệt mỏi vì bị nhồi nhét và hứa hẹn lần nữa với những diễn giải lịch sử²²; rằng đã không đủ đi bảo họ rằng theo chủ nghĩa xã hội khoa học không thể sai lầm của Marx thì chủ nghĩa phát xít rõ ràng là trạm cuối cùng của chủ nghĩa tư bản trước sự sụp đổ sắp xảy ra của nó. Quần chúng đau khổ cần thiều hơn thế. Dần dần các lãnh tụ bắt đầu nhận ra các hệ quả khủng khiếp của chính sách chờ đợi và hi vọng vào phép màu chính trị to lớn. Nhưng đã quá muộn. Cơ hội của họ đã trôi qua.

Các nhận xét này là rất sơ sài. Nhưng chúng cho chỉ báo nào đó về các hệ quả thực tiễn của lời tiên tri của Marx về sự ra đời của chủ nghĩa xã hội.

CHƯƠNG 19: CÁCH MẠNG XÃ HỘI CHỦ NGHĨA

Bước thứ hai của lí lẽ tiên tri của Marx có giả thiết rằng chủ nghĩa tư bản phải dẫn đến một sự gia tăng giàu có và khốn khổ; sự giàu có của giai cấp tư sản có số lượng giảm dần, và sự khốn khổ của giai cấp lao động có số lượng tăng lên, như tiền đề thích đáng nhất của nó. Giả thiết này sẽ được phê phán ở chương tiếp nhưng ở đây cứ cho là như vậy. Các kết luận rút ra từ nó có thể chia làm hai phần. Phần thứ nhất là một lời tiên tri về sự phát triển của *cấu trúc giai cấp* của chủ nghĩa tư bản. Nó khẳng định rằng ngoài giai cấp tư sản và giai cấp vô sản tất cả các giai cấp khác, đặc biệt là cái gọi là các giai cấp trung lưu, nhất thiết biến mất, và rằng, do kết quả của sự căng thẳng gia tăng giữa giai cấp tư sản và giai cấp vô sản, giai cấp sau sẽ trở nên ngày càng có ý thức giai cấp và thống nhất. Phần thứ hai của lời tiên tri là sự căng thẳng này có lẽ không thể được loại bỏ, và nó sẽ dẫn đến một cuộc *cách mạng xã hội* vô sản.

Tôi tin rằng chẳng kết luận nào trong hai kết luận này được suy ra từ tiền đề. Phê phán của tôi, chủ yếu, sẽ tương tự như phê phán được đề xuất ở chương trước; tức là, tôi sẽ thử chứng tỏ rằng lí lẽ của Marx bỏ quên rất nhiều diễn tiến khả dĩ.

I

Hãy xem xét ngay *kết luận thứ nhất*, tức là lời tiên tri rằng tất cả các giai cấp nhất thiết biến mất, hay trở nên không đáng kể, trừ giai cấp tư sản và giai cấp vô sản mà ý thức giai cấp và sự đoàn kết của nó phải tăng lên. Phải thừa nhận rằng tiền đề, lí thuyết của Marx về sự gia tăng của cái và sự khốn khổ, quả thực chuẩn bị cho sự biến mất của tầng lớp trung lưu nào đó, của các nhà tư bản yếu hơn và giai cấp tiểu tư sản. ‘Mỗi nhà tư bản sát phạt nhiều đồng nghiệp của mình’, như Marx diễn đạt¹; và các bạn đồng nghiệp tư bản này quả thực có thể bị giáng xuống địa vị của những người ăn lương, mà với Marx cũng hết như những người vô sản. Sự vận động này là một phần của sự tăng lên của sự giàu có, sự tích tụ ngày càng nhiều vốn (tư bản), và sự tập trung vào tay của ngày càng ít người. Một số phận tương tự được ban phát cho ‘các tầng lớp thấp hơn của giai cấp trung lưu’, như Marx nói². ‘Những người buôn bán nhỏ, các

chủ hiệu, và các thương gia đã về hưu nói chung, các thợ thủ công và các nông dân, tất cả những người này dần dần sụt xuống thành vô sản; một phần vì vốn của họ nhỏ, cứ như tình hình này thì không đủ cho qui mô theo đó công nghiệp hiện đại được quản lí, bị lấn át trong cạnh tranh với các nhà tư bản lớn hơn; một phần bởi vì kĩ năng chuyên biệt của họ bị tư liệu sản xuất mới làm cho vô dụng. Như thế giai cấp vô sản được tuyển mộ từ mọi giai cấp của dân cư'. Mô tả này hẳn là khá chính xác, đặc biệt ở chừng mực liên quan đến các nghề thủ công; và cũng đúng rằng nhiều người vô sản xuất thân từ nông dân.

Nhưng dấu cho những quan sát của Marx có đáng phục đến đâu, bức tranh có khuyết tật. Sự vận động ông nghiên cứu là một sự vận động công nghiệp; 'nhà tư bản' của ông là nhà tư bản công nghiệp, 'người vô sản' của ông là công nhân công nghiệp. Và bất chấp sự thực rằng nhiều công nhân công nghiệp xuất thân từ nông dân, điều này không có nghĩa rằng các chủ trang trại và nông dân, thí dụ, tất cả dần dần đều biến thành địa vị của công nhân công nghiệp. Thậm chí những người lao động nông nghiệp không nhất thiết được liên hiệp lại với các công nhân công nghiệp bởi một cảm nhận chung về đoàn kết và ý thức giai cấp. 'Sự phân tán của những người lao động nông thôn trên các vùng rộng lớn', Marx thừa nhận³, 'phá vỡ sức mạnh phản kháng của họ chính khi sự tập trung vốn vào tay ít người làm tăng sức mạnh phản kháng của những người lao động đô thị'. Điều này hầu như không gợi ý sự thống nhất về một giác ngộ giai cấp đầy đủ. Nó chứng tỏ, đúng hơn, rằng chỉ ít có một khả năng chia rẽ, và người lao động nông nghiệp đôi khi có thể quá phụ thuộc vào người chủ của anh ta, chủ trang trại hay nông dân, để thực hiện sự nghiệp chung với giai cấp vô sản công nghiệp. Nhưng các chủ trại và nông dân có thể dễ dàng chọn ủng hộ giai cấp tư sản hơn là các công nhân như bản thân Marx đã nói đến⁴; và một cương lĩnh của các công nhân như cương lĩnh của *Tuyên ngôn*⁵, mà yêu sách đầu tiên của nó là 'xoá bỏ mọi tài sản đất đai', là hầu như không được dự kiến để chống lại xu hướng này.

Điều này chứng tỏ rằng chỉ ít có khả năng là các tầng lớp trung lưu nông thôn có thể không biến mất đi, và rằng giai cấp vô sản nông thôn có thể không hoà nhập với giai cấp vô sản công nghiệp. Nhưng đây không phải là tất cả. Phân tích riêng của Marx chứng tỏ rằng đối với giai cấp tư sản là tối quan trọng để xúi bẩy sự chia rẽ giữa những người ăn lương; và như bản thân Marx đã thấy, điều này có thể đạt được ít nhất bằng hai cách. Một cách là tạo ra một tầng lớp trung lưu *mới*, một nhóm những người ăn lương có đặc quyền những người cảm thấy mình cao hơn người lao động chân tay⁶ và đồng thời phụ thuộc vào ơn huệ của các nhà cai trị.

Cách khác là sử dụng tầng lớp thấp nhất của xã hội mà Marx đặt tên là ‘vô sản lưu manh’. Đây, như Marx đã chỉ ra, là tạo cơ sở cho những kẻ tội phạm những kẻ sẵn sàng bán mình cho kẻ thù giai cấp. Sự khốn khổ gia tăng hẳn có khuynh hướng, như ông thú nhận, làm tăng số lượng của giai cấp này; một diễn tiến sẽ hầu như không đóng góp cho sự đoàn kết của tất cả những người bị áp bức.

Nhưng ngay cả sự đoàn kết của giai cấp công nhân công nghiệp không là một kết quả tất yếu của sự khổ cực gia tăng. Phải thừa nhận, sự khổ cực gia tăng hẳn tạo ra sự phản kháng, và thậm chí chắc gây ra các cuộc nổi loạn. Nhưng giả thiết của lí lẽ của chúng ta là sự khổ cực không thể được làm dịu đi cho đến khi giành được thắng lợi trong cách mạng xã hội. Điều này ngụ ý rằng các công nhân phản kháng sẽ bị đánh bại không biết bao nhiêu lần trong các nỗ lực không có kết quả để cải thiện số phận của họ. Song một diễn tiến như vậy không nhất thiết làm cho các công nhân có ý thức giai cấp theo nghĩa của Marx⁷, tức là tự hào về giai cấp của họ và tin chắc vào sứ mệnh của họ; nó, đúng hơn, có thể làm cho họ giác ngộ giai cấp theo nghĩa có ý thức về sự thực rằng họ thuộc về một đội quân bị đánh. Và có lẽ sẽ là như vậy, nếu các công nhân không tìm thấy sức mạnh trong việc nhận ra rằng số lượng cũng như năng lực kinh tế tiềm tàng của họ liên tục tăng lên. Điều này có thể đúng như thế nếu, như Marx đã tiên tri, mọi giai cấp, ngoài giai cấp riêng của họ và giai cấp các nhà tư bản, có xu hướng biến mất. Nhưng vì, như ta đã thấy, điều tiên tri này không nhất thiết đúng, có khả năng là sự đoàn kết của ngay cả các công nhân công nghiệp có thể bị chủ nghĩa chủ bại làm xói mòn.

Như thế, trái với lời tiên tri của Marx nhấn mạnh rằng phải có một sự phân chia rõ rệt giữa hai giai cấp, chúng ta thấy rằng dựa vào các giả thiết của chính ông, cấu trúc giai cấp sau có lẽ có thể nảy nở: (1) giai cấp tư sản, (2) các đại địa chủ, (3) các chủ đất khác, (4) những người lao động nông thôn, (5) giai cấp trung lưu mới, (6) các công nhân công nghiệp, (7) giai cấp vô sản lưu manh. (Tất nhiên, bất kể sự kết hợp nào của các giai cấp này cũng đều có thể bộc lộ). Và, hơn nữa, chúng ta thấy rằng một sự tiến triển như vậy có lẽ có thể làm xói mòn sự thống nhất của (6), giai cấp công nhân công nghiệp.

Vì thế, có thể nói rằng không suy ra được kết luận thứ nhất của bước thứ hai trong lí lẽ của Marx. Nhưng như trong phê phán của tôi với bước thứ ba, ở đây tôi cũng phải nói rằng tôi không có ý định thay lời tiên tri của Marx bằng một lời tiên tri khác. Tôi không khẳng định rằng lời tiên tri không thể trở thành đúng, hoặc rằng các diễn tiến khả dĩ khác mà tôi vừa mô tả sẽ xảy ra như dự kiến. Tôi chỉ khẳng định rằng chúng có thể

xảy ra. (Và, quả thực, khả năng này khó có thể bị phủ nhận bởi các thành viên Marxist của các cánh cấp tiến những người dùng lời buộc tội về sự phản bội, sự mua chuộc, và thiếu đoàn kết giai cấp như các công cụ ưa chuộng để thanh minh cho các diễn tiến không phù hợp với sơ đồ tiên tri). Rằng các thứ như vậy có thể xảy ra phải là rõ với bất cứ ai đã quan sát sự phát triển đã dẫn đến chủ nghĩa phát xít, trong đó tất cả các khả năng tôi vừa nói đến đã đóng một phần. Nhưng chỉ khả năng đã là đủ để tiêu huỷ kết luận đầu tiên đạt được ở bước thứ hai của lí lẽ của Marx.

Điều này tất nhiên ảnh hưởng đến *kết luận thứ hai*, tiên tri về sự đến của cách mạng xã hội. Nhưng trước khi tôi có thể bước vào phê phán cách trong đó ông đi đến lời tiên tri này, cần phải thảo luận với một số chi tiết vai trò do nó đóng trong toàn bộ lí lẽ, cũng như cách Marx dùng từ ‘cách mạng xã hội’.

II

Cái Marx có ý định khi ông nói về *cách mạng xã hội* thoát nhìn có vẻ là đủ rõ. ‘Cách mạng xã hội của giai cấp vô sản’ của ông là một *khái niệm lịch sử*. Nó biểu hiện sự quá độ ít nhiều nhanh chóng từ thời kì lịch sử của chủ nghĩa tư bản sang thời kì lịch sử của chủ nghĩa xã hội. Nói cách khác, nó là tên của thời kì quá độ của cuộc đấu tranh giai cấp giữa hai giai cấp chính, đến thắng lợi cuối cùng của những người lao động. Khi được hỏi liệu từ ‘cách mạng xã hội’ có ngụ ý một cuộc nội chiến giữa hai giai cấp hay không, Marx trả lời⁸ rằng nó không nhất thiết ngụ ý, tuy vậy, ông nói thêm rằng các triển vọng để tránh nội chiến, đáng tiếc, là không thật sáng sủa. Và ông đã có thể nói thêm rằng, từ quan điểm tiên tri lịch sử, câu hỏi dường như có lẽ không phải hoàn toàn không thích hợp, song dù sao đi nữa chỉ có tầm quan trọng thứ yếu. Đời sống xã hội là dữ dội, các nhà Marxist nhấn mạnh, và chiến tranh giai cấp gây ra các nạn nhân mỗi ngày.⁹ Cái thật sự quan trọng là kết quả, chủ nghĩa xã hội. Để đạt được kết quả này là đặc trưng thiết yếu của ‘cách mạng xã hội’.

Mà nếu chúng ta có thể coi nó như được xác lập, hay như chắc chắn một cách trực giác, rằng chủ nghĩa xã hội sẽ kế tiếp chủ nghĩa tư bản, thì sự giải thích này của từ ‘cách mạng xã hội’ có thể là khá thoả mãn. Nhưng vì chúng ta phải sử dụng học thuyết về cách mạng xã hội như một phần của lí lẽ khoa học theo đó chúng ta thử chứng minh sự ra đời của chủ nghĩa xã hội, thì quả thực lời giải thích là rất không thoả mãn. Nếu trong một lí lẽ như vậy chúng ta cố mô tả đặc trưng cách mạng xã hội như quá độ sang chủ nghĩa xã hội, thì lí lẽ trở nên vòng vo như lí lẽ của bác sĩ người phải biện minh cho dự đoán của ông về cái chết của một

bệnh nhân, và phải thú nhận rằng ông không biết các triệu chứng cũng chẳng biết gì khác về chứng bệnh - chỉ biết rằng nó sẽ biến thành một ‘chứng bệnh chết người’. (Nếu bệnh nhân không chết, thì nó vẫn chưa là ‘chứng bệnh chết người’; và nếu một cuộc cách mạng không dẫn đến chủ nghĩa xã hội, thì nó vẫn chưa là ‘cách mạng xã hội’). Chúng ta cũng có thể cho phê phán này hình thức đơn giản rằng chẳng trong bước nào của ba bước của lí lẽ tiên tri chúng ta phải giả thiết bất cứ cái gì được suy ra chỉ ở một bước muộn hơn.

Những cân nhắc này chứng tỏ rằng, để khôi phục đúng đắn lí lẽ của Marx, chúng ta phải tìm một mô tả đặc trưng về cách mạng xã hội mà mô tả đó không dẫn chiếu đến chủ nghĩa xã hội, và cho phép cách mạng xã hội đóng vai trò của mình trong lí lẽ này càng khéo càng tốt. Một mô tả đặc trưng thoả mãn các điều kiện này có thể là thế này. Cách mạng xã hội là một nỗ lực của một giai cấp vô sản phần lớn thống nhất để đoạt quyền lực chính trị, được thực hiện với quyết tâm vững chắc không chùn bước trước việc dùng vũ lực nếu vũ lực là cần thiết để đạt mục tiêu này, và để chống lại bất cứ nỗ lực nào của các đối thủ của nó nhằm lấy lại ảnh hưởng chính trị. Mô tả đặc trưng này không bị những khó khăn vừa nói đến; nó khớp với bước thứ ba của lí lẽ ở chừng mực bước thứ ba này là hợp lệ, căn cứ vào mức độ hợp lí mà bước này rõ ràng có; và, như sẽ được chứng tỏ, nó phù hợp với chủ nghĩa Marx, và đặc biệt với xu hướng lịch sử chủ nghĩa của nó để tránh một tuyên bố dứt khoát¹⁰ về liệu vũ lực sẽ thực sự được dùng hay không trong giai đoạn này của lịch sử.

Nhưng cho dù được coi như một tiên tri lịch sử, sự mô tả đặc trưng này là bất định về việc sử dụng vũ lực, quan trọng để nhận ra rằng nó không vậy nhìn từ quan điểm đạo đức hay pháp lí. Xem xét từ quan điểm như vậy, mô tả đặc trưng về cách mạng xã hội được kiến nghị ở đây rõ ràng biến nó thành một *cuộc khởi nghĩa bạo lực*; vì vấn đề liệu vũ lực có thực sự được dùng hay không là ít quan trọng hơn ý định; và chúng ta đã giả sử một quyết tâm vững chắc không chùn bước trước việc dùng vũ lực nếu vũ lực là cần thiết để đạt các mục tiêu của phong trào. Nói rằng quyết tâm không chùn bước trước việc dùng vũ lực có tính quyết định cho đặc tính của cách mạng xã hội như một khởi nghĩa bạo lực là phù hợp không chỉ với quan điểm đạo đức hay pháp lí, mà cũng phù hợp với quan điểm bình thường về vấn đề. Vì nếu một người quyết tâm dùng vũ lực nhằm đạt các mục tiêu của mình, thì chúng ta có thể nói rằng anh ta hầu như chấp nhận một thái độ hung dữ, bất luận vũ lực có thực sự được dùng hay không trong một trường hợp cá biệt. Phải thừa nhận, khi thử tiên đoán hành động tương lai của con người này, chúng ta phải không dứt khoát

hệt như chủ nghĩa Marx, tuyên bố rằng chúng ta không biết liệu anh ta sẽ thực sự dùng đến vũ lực hay không. (Như thể mô tả đặc trưng của chúng ta thống nhất với quan điểm Marxist ở điểm này). Nhưng sự thiếu dứt khoát này rõ ràng biến mất nếu chúng ta không thử đưa ra một tiên tri lịch sử, mà cố gắng mô tả đặc trưng thái độ của anh ta một cách bình thường.

Mà tôi muốn làm thật rõ rằng chính sự tiên tri về một cuộc cách mạng có thể dữ dội này là cái tôi coi, từ quan điểm của thực tiễn chính trị, là yếu tố tai hại nhất trong chủ nghĩa Marx; và tôi nghĩ sẽ tốt hơn nếu tôi giải thích ngắn gọn lí do cho ý kiến của mình trước khi tôi tiếp tục phân tích của mình.

Tôi không phản đối một cuộc cách mạng bạo lực trong mọi trường hợp và dưới mọi hoàn cảnh. Tôi tin cùng với các nhà tư tưởng trung cổ và Cơ đốc giáo thời Phục hưng nào đó những người dạy tính có thể chấp nhận được của sự giết bạo chúa, dưới một chế độ chuyên chế, việc quả thực là không có khả năng nào khác, và rằng một cuộc cách mạng bạo lực có thể được biện minh. Nhưng tôi cũng tin rằng bất cứ một cuộc cách mạng nào như thế phải có mục tiêu *duy nhất* của nó để thiết lập một nền dân chủ; và dưới nền dân chủ tôi không có ý nói cái gì đó mơ hồ như ‘sự cai trị của nhân dân’ hay ‘sự cai trị của đa số’, mà là một tập các thể chế (trong đó đặc biệt là các cuộc tổng tuyển cử, tức là quyền của nhân dân để sa thải chính phủ của họ) những thể chế cho phép những người bị trị kiểm soát công khai những kẻ cai trị và việc phế truất họ, và chúng làm cho những người bị trị có thể đạt được các cuộc cải cách mà không dùng đến vũ lực, thậm chí ngược với ý chí của những kẻ cai trị. Nói cách khác, việc dùng vũ lực chỉ được biện minh dưới một chế độ chuyên chế, chế độ làm cho các cải cách không dùng đến vũ lực là không thể, và nó phải có một mục tiêu duy nhất, tức là, để tạo ra một tình thế làm cho các cải cách là có thể mà không dùng đến vũ lực.

Tôi không tin rằng có bao giờ chúng ta phải cố gắng đạt nhiều hơn vậy bằng các phương tiện vũ lực. Vì tôi tin rằng một cố gắng như vậy sẽ kéo theo rủi ro phá huỷ mọi triển vọng về cải cách hợp lí. Việc sử dụng vũ lực kéo dài cuối cùng có thể dẫn đến sự mất quyền tự do, vì nó hẳn không tạo ra một sự cai trị vô tư của lí trí, mà tạo ra sự cai trị của kẻ mạnh. Một cuộc cách mạng bạo lực toan đạt nhiều hơn việc phá huỷ chế độ chuyên chế chí ít cũng có khả năng tạo ra một nền chuyên chế khác như có khả năng đạt các mục tiêu thật sự của nó.

Có một sự sử dụng vũ lực thêm duy nhất nữa trong các tranh chấp chính trị mà tôi coi là được biện minh. Ý tôi muốn nói đến sự kháng cự,

một khi nền dân chủ đã đạt được, đối với bất cứ tấn công nào (bất luận bên trong hay ngoài nhà nước) chống lại hiến pháp dân chủ và việc sử dụng các phương pháp dân chủ. Bất cứ cuộc tấn công như vậy nào, đặc biệt nếu đến từ chính phủ đang nắm quyền, hay được nó dung túng, phải bị tất cả các công dân trung thành phản kháng, ngay cả dùng vũ lực. Thực ra, sự hoạt động của nền dân chủ dựa chủ yếu vào sự hiểu biết rằng một chính phủ thử lạm dụng quyền lực của nó và để xác lập mình như một chế độ chuyên chế (hay dung túng bất cứ ai khác xác lập một chế độ chuyên chế) là tự đặt mình ra ngoài vòng pháp luật, và các công dân không chỉ có quyền mà còn có nghĩa vụ coi hành động của chính phủ như vậy là một tội ác, và các thành viên của nó như một bọn tội phạm nguy hiểm. Song tôi tin rằng sự phản kháng dữ dội như vậy đối với các mưu toan lật đổ nền dân chủ phải là tự vệ một cách rõ ràng. Không thể có một chút nghi ngờ nào rằng mục tiêu duy nhất của sự phản kháng là để bảo vệ nền dân chủ. Một đe dọa về lợi dụng tình hình để thiết lập một nền phản-chuyên chế cũng là tội ác hết như mưu toan ban đầu để đưa ra một nền chuyên chế; việc sử dụng một đe dọa như vậy, cho dù được tiến hành với chủ ý thật thà để cứu nền dân chủ bằng cách làm nhụt chí các kẻ thù của nó, vì thế sẽ là một phương pháp rất tồi để bảo vệ nền dân chủ; quả thực, một đe dọa như vậy sẽ gây lộn xộn hàng ngũ của những người bảo vệ nó trong giờ phút hiểm nguy, và vì thế chắc sẽ giúp kẻ thù.

Những nhận xét này biểu thị rằng một chính sách dân chủ thành công đòi hỏi những người bảo vệ phải tuân thủ các quy tắc nhất định. Vài quy tắc như thế sẽ được liệt kê muộn hơn ở chương này; ở đây tôi chỉ muốn làm rõ vì sao tôi coi thái độ Marxist đối với bạo lực là một trong các điểm quan trọng nhất cần được đề cập trong bất cứ nghiên cứu nào về Marx.

III

Theo diễn giải của họ về cách mạng xã hội, chúng ta có thể phân biệt hai nhóm chính của các nhà Marxist, một cánh cấp tiến và một cánh ôn hoà (trương ứng đại thể, nhưng không chính xác¹¹, với các đảng Cộng sản và Dân chủ Xã hội).

Các nhà Marxist thường không chịu thảo luận vấn đề liệu một cuộc cách mạng bạo lực có ‘được biện minh’ hay không; họ nói rằng họ không phải là các nhà đạo đức, mà là các nhà khoa học, và họ không đối phó với các suy đoán về cái gì nên là, mà với các sự thực về cái gì đang là hay sẽ là. Nói cách khác, họ là các nhà tiên tri lịch sử tự giới hạn mình ở

vấn đề về cái gì sẽ xảy ra. Nhưng hãy giả sử là chúng ta đã thuyết phục được họ để thảo luận về sự biện minh của cách mạng xã hội. Trong trường hợp này, tôi tin rằng chúng ta sẽ thấy tất cả các nhà Marxist đồng ý, về nguyên tắc, với quan điểm cũ rằng các cuộc cách mạng bạo lực chỉ được biện minh nếu chúng hướng tới chống một chế độ chuyên chế. Từ đây trở đi, ý kiến của hai cánh là khác nhau.

Cánh cấp tiến khẳng định rằng, theo Marx, mọi sự thống trị giai cấp đều nhất thiết là một nền độc tài, tức là một chế độ chuyên chế¹². Một nền dân chủ thực sự vì thế có thể đạt được chỉ bằng thiết lập một xã hội phi giai cấp, bằng lật đổ chế độ độc tài tư bản chủ nghĩa, một cách dữ dội nếu cần. Cánh ôn hoà không đồng ý với quan điểm này, mà nhấn mạnh rằng nền dân chủ ở mức độ nào đó có thể được thực hiện ngay cả dưới chủ nghĩa tư bản, và rằng vì thế là có thể để tiến hành cách mạng xã hội bằng các cuộc cải cách hoà bình và từ từ. Nhưng ngay cả cánh ôn hoà này vẫn nhấn mạnh rằng một diễn tiến hoà bình như vậy là không chắc chắn; nó chỉ ra rằng chính giai cấp tư sản là giai cấp chắc sẽ sử dụng vũ lực, nếu đối mặt với triển vọng bị các công nhân đánh bại trên chiến trường dân chủ; và nó cho rằng trong trường hợp này các công nhân sẽ được biện minh về trả đũa, và về thiết lập sự cai trị của họ bằng các phương tiện bạo lực¹³. Cả hai cánh đều nhận là đại diện cho chủ nghĩa Marx chân chính của Marx, và ở chừng mực nào đấy, cả hai đều đúng. Vì, như đã nhắc tới ở trước, các quan điểm của Marx về vấn đề này là hơi mơ hồ, vì cách tiếp cận lịch sử chủ nghĩa của ông; ngoài điều này ra, dường như ông đã thay đổi quan điểm của mình trong cuộc đời ông, khởi đầu như một người cấp tiến và muộn hơn chấp nhận một lập trường ôn hoà hơn¹⁴.

Đầu tiên tôi sẽ khảo sát *lập trường cấp tiến*, vì dường như đối với tôi nó là lập trường duy nhất khớp với *Tư bản* và toàn bộ khuynh hướng của lí lẽ tiên tri của Marx. Vì học thuyết chính của *Tư bản* cho rằng sự đối kháng giữa nhà tư bản và công nhân nhất thiết phải tăng lên, và không có khả năng thoả hiệp nào, cho nên chủ nghĩa tư bản chỉ có thể bị tiêu diệt, không thể được cải thiện. Tốt nhất đi trích đoạn cơ bản của *Tư bản* trong đó Marx cuối cùng tổng kết ‘xu hướng lịch sử của tích tụ tư bản chủ nghĩa’. Ông viết¹⁵: ‘Cùng với sự giảm đều đặn về số lượng các trùm tư bản những người chiếm đoạt và độc quyền các lợi thế của sự phát triển này, mức độ khốn khổ, áp bức, nô lệ, thoái hoá và bóc lột tăng lên; nhưng đồng thời, cũng tăng sự căm phẫn chống đối của giai cấp lao động có số lượng tăng lên đều đặn, và là giai cấp có kỉ luật, được thống nhất, và được tổ chức bởi chính cơ chế của phương pháp sản xuất tư bản chủ

nghĩa. Cuối cùng, sự độc quyền tư bản trở thành xiềng xích trên phương thức sản xuất đã hưng thịnh với nó, và ở dưới nó. Cả sự tập trung tư liệu sản xuất vào tay ít người, lẫn sự tổ chức xã hội của lao động, đạt đến một điểm nơi cái áo choàng tư bản chủ nghĩa của chúng trở nên chật chội, trói buộc. Nó vỡ tung ra từng mảnh. Giờ của tài sản tư nhân tư bản chủ nghĩa đã đến. Những kẻ chiếm đoạt bị tước đoạt’.

Xét về đoạn cơ bản này, có thể có ít nghi ngờ rằng cái lỗi của giáo huấn trong *Tư bản* là tính không thể có được của cải cách chủ nghĩa tư bản, và sự tiên tri về sự lật đổ dữ dội của nó; một học thuyết khớp với lí lẽ tiên tri của chúng ta khéo như có thể. Vì nếu chúng ta công nhận không chỉ tiền đề của bước thứ hai mà công nhận cả kết luận thứ nhất nữa, thì sự tiên tri về cách mạng xã hội quả thực được suy ra, phù hợp với đoạn vừa được trích dẫn từ *Tư bản*. (Và cũng suy ra chiến thắng của những người công nhân, như đã được chỉ ra ở chương trước). Quả thực, dường như khó tưởng tượng nổi một giai cấp lao động thống nhất và giác ngộ hoàn toàn, giai cấp ấy cuối cùng lại không đưa ra một nỗ lực kiên quyết để lật đổ trật tự xã hội, nếu sự khốn cùng của họ không thể được làm dịu bớt bằng bất cứ phương tiện khác nào. Nhưng điều này, tất nhiên, không cứu được kết luận thứ hai. Vì chúng ta đã chứng tỏ rồi rằng kết luận thứ nhất là không hợp lệ; và từ chỉ riêng tiền đề, từ lí thuyết về sự gia tăng của cải và sự khốn khổ, không thể suy ra được tính không thể tránh khỏi của cách mạng xã hội. Như đã được chỉ ra trong phân tích của chúng ta về kết luận thứ nhất, tất cả cái chúng ta có thể nói là sự bùng nổ chống đối có thể không tránh khỏi; nhưng vì chúng ta không thể chắc chắn cả về sự thống nhất giai cấp lẫn về tính giác ngộ giai cấp giữa các công nhân, chúng ta không thể đồng nhất những sự bùng nổ như vậy với cách mạng xã hội. (Chúng cũng không nhất thiết thắng lợi, cho nên giả thiết rằng chúng đại diện cho cách mạng xã hội sẽ không khớp với bước thứ ba).

Trái với lập trường cấp tiến mà ít nhất cũng khớp khá tốt với lí lẽ tiên tri, *lập trường ôn hoà* phá huỷ nó hoàn toàn. Nhưng như chúng ta đã nói ở trước, nó cũng được uy quyền của Marx ủng hộ. Marx đã sống đủ lâu để thấy các cải cách được thực hiện mà, theo lí thuyết của ông, phải là không thể có được. Nhưng ông chẳng hề nảy ra ý nghĩ rằng những cải thiện này về số phận của các công nhân đồng thời là những sự bác bỏ lí thuyết của ông. Cách nhìn lịch sử chủ nghĩa mơ hồ của ông về cách mạng xã hội đã cho phép ông diễn giải những cải cách này như khúc dạo đầu¹⁶ hay thậm chí như khởi đầu của nó. Như Engels bảo chúng ta¹⁷, Marx đi đến kết luận rằng ở nước Anh, dù sao đi nữa, ‘cách mạng xã hội không

thể tránh khỏi có thể được thực hiện hoàn toàn bằng các phương tiện hoà bình và pháp lí. Ông chắc chắn đã không bao giờ quên nói thêm rằng ông hầu như không kì vọng giai cấp thống trị Anh lại quy phục cuộc cách mạng hoà bình và hợp pháp này, mà không có “sự nổi loạn ủng hộ chế độ nô lệ”.¹⁷ Tường thuật này phù hợp với một lá thư¹⁸ trong đó Marx viết, chỉ ba năm trước khi ông mất: ‘Đảng của tôi .. coi một cuộc cách mạng Anh là không *tất yếu* song – theo các tiền lệ lịch sử - là *có thể*’. Nên lưu ý rằng chỉ ít trong phần đầu của tuyên bố này, lí thuyết của ‘cánh ôn hoà’ được bày tỏ rõ ràng; lí thuyết, cụ thể, rằng nếu giai cấp thống trị không quy phục, vũ lực sẽ là không thể tránh khỏi.

Các lí thuyết ôn hoà này dường như đối với tôi phá huỷ hoàn toàn lí lẽ tiên tri¹⁹. Chúng ngụ ý khả năng về một sự thoả hiệp, về một cải cách từ từ của chủ nghĩa tư bản, và vì thế, về một sự đối kháng giai cấp giảm đi. Nhưng cơ sở độc nhất của lí lẽ tiên tri là giả thiết về một sự đối kháng giai cấp tăng lên. Không có tất yếu logic nào vì sao một cải cách từ từ, đạt được bằng thoả hiệp, lại dẫn đến sự phá huỷ hoàn toàn hệ thống tư bản chủ nghĩa; vì sao các công nhân, những người đã học bằng kinh nghiệm rằng họ có thể cải thiện số phận của mình bằng cải cách từ từ, lại không thích gắn bó với phương pháp này, cho dù nó không mang lại ‘thắng lợi hoàn toàn’, tức là sự quy phục của giai cấp thống trị; vì sao họ lại không thoả hiệp với giai cấp tư sản và để cho nó có quyền sở hữu về tư liệu sản xuất hơn là chịu rủi ro mất toàn bộ lợi lộc bằng các yêu sách có thể dẫn đến các đụng độ bạo lực. Chỉ nếu chúng ta thừa nhận rằng ‘những người vô sản chẳng có gì để mất trừ xiềng xích của họ’²⁰ là đúng, chỉ nếu chúng ta cho rằng qui luật về sự khôn khổ tăng lên là đúng, hoặc rằng chỉ ít nó làm cho các cải thiện là không thể có được, thì chỉ khi đó chúng ta có thể tiên tri rằng các công nhân buộc phải tiến hành một nỗ lực để lật đổ toàn bộ hệ thống. Một diễn giải tiến hoá về ‘cách mạng xã hội’ như thế phá huỷ toàn bộ lí lẽ Marxist, từ bước đầu đến bước cuối; tất cả cái còn lại của chủ nghĩa Marx sẽ là cách tiếp cận lịch sử chủ nghĩa. Nếu một tiên tri lịch sử vẫn cứ được thử, thì nó phải dựa trên một lí lẽ hoàn toàn mới.

Nếu ta thử xây dựng một lí lẽ được sửa đổi như vậy phù hợp với các quan điểm muộn hơn của Marx và với các quan điểm của cánh ôn hoà, bảo toàn lí thuyết ban đầu càng nhiều càng tốt, thì chúng ta đi đến một lí lẽ dựa hoàn toàn vào lời khẳng định rằng giai cấp công nhân hiện nay đại diện, hay một ngày nào đó sẽ đại diện cho *đa số* nhân dân. Lí lẽ sẽ được kể giống thế này. Chủ nghĩa tư bản sẽ được biến đổi bởi một ‘cuộc cách mạng xã hội’, cái mà hiện tại chúng ta muốn nói không là gì ngoài sự tiến

tới của đấu tranh giai cấp giữa các nhà tư bản và các công nhân. Cuộc cách mạng này có thể được tiến hành hoặc bằng các phương pháp từ từ và dân chủ, hay nó có thể là bạo lực, hay nó có thể là từ từ và bạo lực trong các giai đoạn xen kẽ nhau. Tất cả điều này sẽ phụ thuộc vào sự kháng cự của giai cấp tư sản. Nhưng trong mọi trường hợp, và đặc biệt nếu sự phát triển là một diễn tiến hoà bình, nó phải kết thúc với các công nhân nắm ‘vị trí của giai cấp thống trị’²¹, như *Tuyên ngôn* nói; họ phải ‘thắng trận đánh dân chủ’; vì ‘phong trào vô sản là phong trào độc lập tự giác của tuyệt đại đa số, vì lợi ích của tuyệt đại đa số’.

Quan trọng để nhận ra rằng ngay cả ở dạng ôn hoà và được sửa đổi này, sự tiên đoán là không thể đứng vững. Lí do là thế này. Lí thuyết về sự khốn khổ tăng lên phải bị từ bỏ nếu thừa nhận khả năng về cải cách từ từ; nhưng với việc từ bỏ nó, thì ngay cả về bề ngoài của một sự biện minh cho khẳng định, rằng các công nhân công nghiệp một ngày nào đó phải tạo thành ‘tuyệt đại đa số’, sẽ biến mất. Tôi không muốn ngụ ý rằng khẳng định này thực sự được suy ra từ lí thuyết Marxist về sự khốn khổ gia tăng, vì lí thuyết này đã chẳng bao giờ chú ý đủ đến các chủ trang trại và nông dân. Nhưng nếu qui luật về sự khốn khổ gia tăng, giả sử giáng tầng lớp trung lưu xuống mức của giai cấp vô sản, là hợp lệ, thì chúng ta phải sẵn sàng thấy rằng một giai cấp trung lưu đáng kể tiếp tục tồn tại (hay một giai cấp trung lưu mới đã nổi lên) và nó có thể hợp tác với các giai cấp phi-vô sản khác chống lại một cố gắng đạt quyền lực của các công nhân; và không ai có thể nói chắc kết quả của một cuộc tranh đua như vậy sẽ là thế nào. Quả thực, các số liệu thống kê không còn cho thấy bất cứ xu hướng nào về tăng số lượng của các công nhân công nghiệp trong quan hệ với các giai cấp khác trong dân cư. Có, đúng hơn, một xu hướng ngược lại, bất chấp sự thực là sự tích tụ tư liệu sản xuất tiếp tục. Chỉ riêng sự thực này đã bác bỏ tính hợp lệ của lí lẽ tiên tri được sửa đổi. Tất cả cái còn lại của nó là nhận xét quan trọng (tuy vậy, nó không xứng đáng với các tiêu chuẩn kiêu căng của một lời tiên tri lịch sử chủ nghĩa) rằng các cải cách xã hội được tiến hành chủ yếu²² dưới sức ép của những người bị áp bức, hay dưới sức ép của đấu tranh giai cấp (nếu thích từ này hơn); tức là, sự giải phóng của những người bị áp bức sẽ chủ yếu là thành tựu của bản thân những người bị áp bức²³.

IV

Lí lẽ tiên tri là không thể đứng vững, và không thể sửa lại được, trong mọi diễn giải của nó, bất luận cấp tiến hay ôn hoà. Nhưng để có một sự

hiều biết đầy đủ về tình hình này, sẽ là không đủ đi bác bỏ sự tiên tri được sửa đổi; cũng cần khảo sát *thái độ mập mờ đối với vấn đề vũ lực* mà chúng ta có thể quan sát thấy ở cả các đảng Marxist cấp tiến lẫn ôn hoà. Thái độ này, tôi quả quyết, có một ảnh hưởng đáng kể lên vấn đề liệu ‘cuộc chiến đấu dân chủ’ sẽ thắng hay không; vì bất cứ ở đâu cánh Marxist ôn hoà đã thắng một cuộc tổng tuyển cử, hay đến gần chiến thắng, một trong các lí do dường như là họ đã thu hút được các bộ phận lớn của giai cấp trung lưu. Điều này có được là nhờ chủ nghĩa nhân đạo của họ, nhờ lập trường của họ ủng hộ tự do và chống áp bức. Nhưng *tính mơ hồ có hệ thống* của thái độ của họ đối với vũ lực không chỉ có khuynh hướng vô hiệu hoá sự hấp dẫn này, mà còn thúc đẩy trực tiếp lợi ích của những kẻ chống dân chủ, những kẻ chống nhân đạo chủ nghĩa, bọn phát xít.

Có hai sự mơ hồ liên hệ mật thiết với nhau trong học thuyết Marxist, và cả hai đều quan trọng nhìn từ quan điểm này. Một cái là thái độ mơ hồ, nhập nhằng đối với vũ lực, dựa trên cách tiếp cận lịch sử chủ nghĩa. Cái khác là cách mơ hồ theo đó các nhà Marxist nói về ‘sự chinh phục quyền lực chính trị bởi giai cấp vô sản’, như *Tuyên ngôn* diễn đạt²⁴. Điều này có nghĩa là gì? Nó có thể có nghĩa, và đôi khi được diễn giải như vậy, rằng đảng của những người lao động có một mục tiêu vô hại và hiển nhiên của mọi đảng dân chủ, mục tiêu nhận được đa số, và lập một chính phủ. Nhưng nó có thể có nghĩa, và thường được các nhà Marxist ám chỉ rằng nó có nghĩa thế, rằng một khi đã nắm quyền đảng có khuynh hướng cố thủ mình ở vị trí này; tức là, đảng sẽ dùng đa số phiếu của mình theo cách làm cho rất khó đối với các đảng khác để lấy lại quyền lực bằng các công cụ dân chủ thông thường. Sự khác biệt giữa hai diễn giải này là quan trọng nhất. Nếu một đảng ở thời điểm nào đó còn ở tình trạng thiểu số lại dự định cầm đảng khác, bất luận bằng bạo lực hay bằng đa số phiếu, thì bằng ngụ ý nó thừa nhận đảng hiện đang chiếm đa số cũng có quyền làm vậy. Nó mất bất cứ quyền đạo đức nào để phàn nàn về sự áp bức; và, quả thực, nó làm lợi cho các nhóm trong nội bộ đảng cầm quyền hiện tại những người muốn cầm sự đối lập bằng vũ lực.

Tôi có thể gọi hai sự mập mờ này ngắn gọn là *sự mập mờ về bạo lực* và *sự mập mờ về chiếm quyền*. Cả hai có gốc rễ không chỉ ở tính mập mờ của cách tiếp cận lịch sử chủ nghĩa, mà cả ở lí thuyết Marxist về nhà nước. Nếu nhà nước, về cơ bản, là nền chuyên chế giai cấp, thì, một mặt, bạo lực là được phép, và mặt khác, tất cả cái có thể được làm là thay chế độ độc tài của giai cấp tư sản bằng chế độ độc tài của giai cấp vô sản. Lo lắng quá nhiều về nền dân chủ hình thức chỉ chứng tỏ thiếu ý thức lịch

sử; xét cho cùng ‘nền dân chủ .. chỉ là một trong các giai đoạn trong tiến trình phát triển lịch sử’, như Lenin nói²⁵.

Hai sự mập mờ đóng vai trò của chúng trong các học thuyết chiến thuật của cả cánh cấp tiến lẫn cánh ôn hoà. Điều này có thể hiểu được, vì việc sử dụng có hệ thống sự mập mờ cho phép họ mở rộng lãnh địa từ đó các môn đệ triển vọng có thể được tuyển mộ. Đây là lợi thế chiến thuật, tuy vậy, nó có thể dễ dẫn đến một bất lợi ở thời điểm nguy cấp nhất; nó có thể dẫn đến một sự chia rẽ mỗi khi các thành viên cấp tiến nhất nghĩ rằng giờ đã đến cho việc thực hiện hành động bạo lực. Cách, theo đó cánh cấp tiến có thể lợi dụng sự mập mờ về bạo lực một cách có hệ thống, có thể được minh hoạ bằng các đoạn trích sau đây lấy từ phân tích phê phán kĩ lưỡng mới đây về chủ nghĩa Marx của Pakes²⁶. ‘Vì Đảng Cộng sản Hoa Kỳ giờ đây tuyên bố không chỉ rằng hiện nay nó không chủ trương cách mạng, mà cũng tuyên bố rằng nó đã chưa bao giờ chủ trương cách mạng, có thể thích hợp để trích vài câu từ cương lĩnh của Quốc tế Cộng sản (dự thảo năm 1928)’. Sau đó Parkes trích giữa những thứ khác các đoạn sau đây từ cương lĩnh này: ‘Sự chinh phục quyền lực bởi giai cấp vô sản không có nghĩa là “chiếm” nhà nước tư sản đã có sẵn một cách hoà bình bằng các phương tiện đa số nghị viện... Sự chinh phục quyền lực .. là sự lật đổ mãnh liệt quyền lực tư sản, là sự phá huỷ bộ máy nhà nước tư bản chủ nghĩa... Đảng .. đối mặt với nhiệm vụ lãnh đạo quần chúng đến một cuộc tấn công trực tiếp lên nhà nước tư sản. Điều này được thực hiện bằng .. tuyên truyền .. và hành động quần chúng ... Hành động quần chúng này bao gồm .. cuối cùng, tổng bãi công cùng với khởi nghĩa vũ trang... Hình thức sau .. là hình thức cao nhất, phải được tiến hành theo các qui tắc chiến tranh ..’ Từ các trích dẫn này, ta thấy rằng phần này của cương lĩnh là khá mập mờ; nhưng nó không ngăn cản đảng lợi dụng tính mập mờ về bạo lực một cách có hệ thống, rút lui, nếu tình hình chiến thuật²⁷ đòi hỏi, hướng về một diễn giải phi-bạo lực của từ ‘cách mạng xã hội’; và điều này bất chấp đoạn kết của *Tuyên ngôn*²⁸ (mà cương lĩnh năm 1928 giữ lại): ‘Những người Cộng sản không thềm che giấu các quan điểm và mục tiêu của họ. Họ tuyên bố công khai rằng các mục tiêu của họ có thể đạt được chỉ bằng sự lật đổ mọi điều kiện xã hội hiện thời bằng vũ lực...’

Nhưng cách theo đó cánh ôn hoà đã sử dụng tính mập mờ về bạo lực cũng như sự mập mờ về chinh phục quyền lực là thậm chí quan trọng hơn. Nó được áp dụng đặc biệt bởi Engels, dựa vào các quan điểm ôn hoà hơn của Marx đã được trích ở trên, và nó đã trở thành một học thuyết chiến thuật đã có ảnh hưởng lớn đến những diễn tiến sau đó. Học thuyết

mà tôi nghĩ đến có thể được trình bày như sau²⁹: Chúng ta các nhà Marxist thích hơn nhiều một diễn tiến hoà bình và dân chủ đến chủ nghĩa xã hội, nếu chúng ta có thể có nó. Nhưng với tư cách là những người có đầu óc thực tế chính trị chúng ta đoán trước khả năng rằng giai cấp tư sản sẽ không đứng yên khi chúng ta ở trong tầm với để đạt đa số. Họ, đúng hơn, sẽ mưu toan phá huỷ nền dân chủ. Trong trường hợp này, chúng ta không được chùn bước, mà phải đánh trả, và chiếm quyền lực chính trị. Và vì diễn tiến này là diễn tiến có khả năng, chúng ta phải chuẩn bị những người lao động cho việc ấy; khác đi thì chúng ta sẽ phản bội sự nghiệp. Đây là một trong các đoạn³⁰ của Engels về vấn đề này: ‘Hiện tại .. tính hợp pháp .. hoạt động rất tốt ủng hộ chúng ta nên chúng ta có điều mới bỏ rơi nó chừng nào nó còn kéo dài. Còn phải xem liệu không phải là giai cấp tư sản .. giai cấp sẽ từ bỏ nó đầu tiên hay không nhằm nghiền nát chúng ta bằng bạo lực. *Hãy bắn phát súng đầu tiên đi, các ngài tư sản!* Đừng bao giờ nghi ngờ điều đó, họ sẽ là người bắn đầu tiên. Một ngày đẹp trời .. giai cấp tư sản sẽ phát chán .. việc theo dõi sức mạnh gia tăng nhanh chóng của chủ nghĩa xã hội, và sẽ phải cầu viện đến sự bất hợp pháp và bạo lực’. Cái gì sẽ xảy ra sau đó được bỏ mặc một cách mập mờ. Và sự mập mờ này được dùng như một sự đe dọa; vì ở các đoạn muộn hơn, Engels nói với ‘các ngài tư sản’ theo cách sau: ‘Nếu .. các ngài vi phạm hiến pháp .. thì Đảng Dân chủ Xã hội sẽ tự do hành động, hay kiềm chế không hành động, chống lại các ngài - bất kể thứ gì nó thích nhất. Cái mà nó sẽ làm, tuy vậy, nó sẽ khó tiết lộ cho các ngài hôm nay!’

Lí thú dễ thấy học thuyết này khác xa đến thế nào với quan niệm ban đầu của chủ nghĩa Marx, chủ nghĩa tiên đoán rằng cách mạng sẽ đến như kết quả của áp lực gia tăng của chủ nghĩa tư bản lên những người lao động, chứ không phải như kết quả của áp lực gia tăng của một phong trào giai cấp công nhân thành công lên các nhà tư bản. Sự thay đổi chiều hướng (trở mặt) nổi bật nhất này³¹ cho thấy ảnh hưởng của diễn tiến xã hội thật sự, diễn tiến hoá ra là một sự giảm bớt cùng khổ. Nhưng học thuyết mới của Engels, để cho giai cấp cai trị sáng kiến cách mạng, hay chính xác hơn, sáng kiến phản cách mạng, là ngớ ngẩn về chiến thuật, và chịu số phận thất bại. Lí thuyết Marxist ban đầu dạy rằng cách mạng của những người lao động sẽ nổ ra ở chỗ sâu của một suy thoái, tức là ở thời điểm khi hệ thống chính trị bị sự đổ vỡ của hệ thống kinh tế làm yếu đi, một tình thế sẽ đóng góp to lớn cho thắng lợi của những người lao động. Nhưng nếu mời ‘các ngài tư sản’ nổ phát súng đầu tiên, thì có thể hình dung rằng họ sẽ không quá ngu ngốc để không chọn thời điểm của họ

một cách khôn ngoan? Họ sẽ không chuẩn bị thích đáng cho cuộc chiến tranh mà họ sẽ tiến hành? Và vì, phù hợp với lý thuyết, họ nắm giữ quyền lực, một sự chuẩn bị như vậy không phải có nghĩa là sự huy động các lực lượng mà chống lại chúng những người lao động chẳng có thể có cơ hội mong manh nhất về thắng lợi? Sự phê phán như vậy không thể được thoả mãn bằng sửa đổi lý thuyết sao cho những người lao động không chờ đợi cho đến khi đối phương tấn công mà thử lòng trước họ, vì, dựa vào giả thiết riêng của nó, sẽ luôn luôn dễ dàng cho những người nắm quyền đi trước trong các công việc chuẩn bị của họ - chuẩn bị súng trường, nếu các công nhân chuẩn bị gây gộc, đại bác nếu họ chuẩn bị súng trường, và ném bom nếu họ chuẩn bị đại bác, v.v.

V

Nhưng phê phán này, dầu có thực tiễn, và được kinh nghiệm củng cố, chỉ là hời hợt. Các thiếu sót của học thuyết nằm sâu hơn. Phê phán mà bây giờ tôi muốn đưa ra thử chứng tỏ rằng cả giả định trước của học thuyết lẫn các hệ quả chiến thuật của nó là chúng chắc *tạo ra* chính xác phản ứng chống-dân chủ đó của giai cấp tư sản mà lý thuyết tiên đoán, nhưng lại cho là kinh tởm (với sự mập mờ): sự củng cố yếu tố chống dân chủ trong giai cấp tư sản, và, kết quả là, trong nội chiến. Và chúng ta biết rằng điều này có thể dẫn đến thất bại, và đến chủ nghĩa phát xít.

Phê phán mà tôi nghĩ tới, ngắn gọn, là học thuyết chiến thuật của Engels, và, tổng quát hơn, những sự mập mờ về bạo lực và về chiếm quyền, làm cho hoạt động của nền dân chủ là không thể có được, một khi chúng được một đảng chính trị quan trọng chấp nhận. Tôi đặt cơ sở cho phê phán này trên luận điểm rằng nền dân chủ có thể hoạt động chỉ nếu các đảng chính tôn trọng triệt để quan điểm về các chức năng của nó những cái có thể được tóm tắt trong một số qui tắc như thế này (so cả mục II của chương 7):

(1) Nền dân chủ không thể được đặc trưng hoàn toàn như sự cai trị của đa số, mặc dù thể chế về tổng tuyển cử là quan trọng nhất. Vì một đa số có thể cai trị theo cách chuyên chế. (Đa số của những người thấp hơn 6 bộ [feet] có thể quyết định rằng thiểu số những người cao hơn 6 bộ sẽ nộp mọi loại thuế). Trong một nền dân chủ, quyền lực của những người cai trị phải bị hạn chế; và tiêu chuẩn của một nền dân chủ là thế này: Trong một nền dân chủ, các nhà cai trị -tức là, chính phủ - có thể bị sa thải bởi những người bị trị mà không có đổ máu. Như thế nếu những người nắm quyền không bảo vệ các thể chế mà chúng đảm bảo cho thiểu

số khả năng hoạt động cho một sự thay đổi hoà bình, thì sự cai trị của họ là một chế độ chuyên chế.

(2) Chúng ta chỉ cần phân biệt giữa hai dạng chính phủ, tức là loại chính phủ có các thể chế thuộc loại này, và tất cả các loại khác, tức là các nền dân chủ và các chế độ chuyên chế.

(3) Một hiến pháp dân chủ nhất quán phải loại trừ chỉ một loại thay đổi trong hệ thống pháp lí, cụ thể là một sự thay đổi có thể gây nguy hiểm cho đặc tính dân chủ của nó.

(4) Trong một nền dân chủ, sự bảo vệ hoàn toàn của các thiểu số không được mở rộng ra cho những người vi phạm pháp luật, và đặc biệt không cho những người kích động người khác để lật đổ nền dân chủ³² bằng bạo lực.

(5) Một chính sách tạo khung khổ các thể chế để bảo vệ nền dân chủ phải luôn luôn được tiến hành trên giả thiết rằng có thể có các xu hướng chống dân chủ tiềm ẩn giữa những người bị trị cũng như giữa những nhà cai trị.

(6) Nếu nền dân chủ bị phá huỷ, mọi quyền đều bị phá huỷ. Dù là các lợi ích kinh tế nào đó, mà những người bị trị được hưởng, vẫn còn tồn tại, chúng có thể vẫn còn chỉ vì bất đắc dĩ phải chấp nhận³³.

(7) Nền dân chủ cung cấp một chiến trường vô giá cho bất cứ cải cách hợp lí nào, vì nó cho phép cải cách mà không có bạo lực. Nhưng nếu sự duy trì nền dân chủ không biến thành cân nhắc đầu tiên trong bất cứ cuộc chiến đấu nào được đấu tranh đến cùng trên chiến trường này, thì các xu hướng chống dân chủ tiềm tàng luôn luôn hiện diện (và chúng lôi cuốn những người chịu đựng căng thẳng của nền văn minh, như chúng ta gọi nó ở chương 10) có thể gây ra một sự đổ vỡ của nền dân chủ. Nếu một sự hiểu biết về các nguyên lí này vẫn chưa được phát triển, phải chiến đấu vì sự phát triển của nó. Chính sách ngược lại có thể hoá ra tai hoạ; nó có thể gây ra sự thất bại của cuộc chiến đấu quan trọng nhất, cuộc chiến đấu vì bản thân nền dân chủ.

Trái với một chính sách như vậy, chính sách của các đảng Marxist có thể được đặc trưng như chính sách *làm cho những người lao động nghi ngờ nền dân chủ*. ‘Trong thực tế nhà nước chỉ là’, Engels nói³⁴, ‘một bộ máy đàn áp của một giai cấp đối với một giai cấp khác, và điều này đúng cho một nền dân chủ cộng hoà không kém cho một nền quân chủ’. Nhưng các quan điểm như vậy phải tạo ra:

(a) Một chính sách buộc tội nền dân chủ vì mọi xấu xa mà nó không ngăn cản được, thay cho thừa nhận rằng các nhà dân chủ phải bị lên án,

và phe đối lập thường không kém phe đa số. (Mọi phe đối lập có đa số nó xứng đáng).

(b) Một chính sách giáo dục những người bị trị để coi nhà nước không phải là của họ, mà như là của những người cai trị.

(c) Một chính sách nói với họ rằng chỉ có một cách để cải thiện tình hình, đó là cách *chiếm quyền lực hoàn toàn*. Nhưng điều này bỏ qua một thứ thật sự quan trọng của nền dân chủ, rằng nó kiểm chế và cân bằng (check and balance) quyền lực.

Một chính sách như vậy chẳng khác gì làm công việc của những kẻ thù của xã hội mở; nó vô tình cung cấp cho họ một đội quân thứ năm (đội quân nội gián). Và ngược lại với *Tuyên ngôn* nói³⁵ một cách rõ ràng rằng: ‘Bước đầu tiên trong cuộc cách mạng của giai cấp công nhân là đưa giai cấp vô sản lên địa vị giai cấp thống trị - để chiến thắng cuộc chiến cho nền dân chủ’, tôi quả quyết rằng nếu điều này được chấp nhận như bước đầu tiên, thì cuộc chiến đấu cho nền dân chủ sẽ bị bại.

Đây là những hệ quả chung của các học thuyết chiến thuật của Engels, và của những sự mập mờ dựa vào lí thuyết về cách mạng xã hội. Rất cuộc, chúng chỉ đơn thuần là các hậu quả của cách đặt vấn đề về hoạt động chính trị của Plato bằng cách hỏi ‘ai phải cai trị nhà nước?’ (so với chương 7). Đã đến lúc để chúng ta học rằng câu hỏi ‘*ai* là người nắm và sử dụng quyền lực trong nhà nước?’ chẳng mấy quan trọng khi so sánh với câu hỏi ‘quyền lực được nắm và sử dụng *thế nào?*’ và ‘*bao nhiêu* quyền lực được nắm?’ Chúng ta phải học rằng về dài hạn, tất cả các vấn đề chính trị là các vấn đề thể chế, các vấn đề về khung khổ pháp luật hơn là các vấn đề về cá nhân, và rằng sự tiến bộ về hướng bình đẳng hơn có thể được bảo vệ chỉ bằng kiểm soát thể chế của quyền lực.

VI

Như ở chương trước, bây giờ tôi sẽ minh họa bước thứ hai bằng cho thấy một chút cách mà theo đó lời tiên tri đã ảnh hưởng đến các diễn tiến lịch sử mới đây. Tất cả các đảng chính trị đều có loại ‘đặc lợi’ nào đó trong các nước đi không được ưa chuộng của đối thủ của họ. Họ kiếm sống bằng chúng và vì thế có thể chú ý, nhấn mạnh, và thậm chí mong đợi chúng. Họ có thể thậm chí khuyến khích các sai lầm chính trị của các đối thủ của họ chừng nào họ có thể làm vậy mà không bị dính líu trách nhiệm. Điều này, cùng với lí thuyết của Engels, đã dẫn một số đảng Marxist mong đợi các nước đi chính trị do các đối thủ của họ tiến hành chống lại dân chủ. Thay cho chiến đấu ác liệt với các nước đi như vậy, họ

đã vui mừng nói cho những người đi theo mình: ‘Hãy xem bọn người đó làm gì. Đó là cái họ gọi là dân chủ. Đó là cái họ gọi là tự do và bình đẳng! Hãy nhớ nó khi đến *ngày tính sổ*’. (Một lời nói mơ hồ có thể nhắc đến ngày bầu cử hay ngày cách mạng). Chính sách này, chính sách đề cho các đối thủ tự phơi bày, phải dẫn tới thảm hoạ, nếu mở rộng ra cho các nước đi chống lại dân chủ. Nó là chính sách nói lớn và chẳng làm gì trước mỗi nguy hiểm thực và ngày càng tăng đối với các thể chế dân chủ. Đó là chính sách nói chiến tranh và hành động hoà bình; và nó dạy bọn phát xít phương pháp vô giá về nói hoà bình và làm chiến tranh.

Không có nghi ngờ gì về cách theo đó tính mập mờ vừa được nói đến đã làm lợi cho các nhóm phát xít những người muốn phá huỷ nền dân chủ. Vì chúng ta phải tính đến khả năng rằng sẽ có các nhóm như vậy, và rằng ảnh hưởng của họ trong cái gọi là giai cấp tư sản sẽ phụ thuộc chủ yếu vào chính sách do các đảng của những người lao động thông qua.

Thí dụ, hãy xem xét tỉ mỉ hơn việc sử dụng, được dùng trong đấu tranh chính trị, về đe dọa cách mạng hay thậm chí đe dọa bãi công *chính trị* (trái với các tranh chấp về lương, v.v.). Như được giải thích ở trên, câu hỏi quyết định ở đây là liệu các phương tiện như vậy được dùng như các vũ khí tấn công hay chỉ để bảo vệ nền dân chủ. Trong một nền dân chủ, chúng có thể được biện minh với tư cách một vũ khí thuần túy tự vệ, và khi được áp dụng một cách kiên quyết trong quan hệ với một yêu sách tự vệ và rõ ràng, chúng đã được dùng thành công theo cách này. (Hãy nhớ lại sự sụp đổ nhanh chóng của cuộc đảo chính của Kapp). Nhưng nếu được dùng như một vũ khí tấn công chúng phải dẫn đến một sự tăng cường các xu hướng chống dân chủ trong phe đối thủ, vì chúng rõ ràng làm cho nền dân chủ không thể hoạt động được. Hơn nữa, cách sử dụng như vậy hẳn làm vũ khí không có hiệu quả cho phòng thủ. Nếu anh dùng roi da khi con chó còn ngoan, thì nó sẽ không có tác dụng khi anh cần chặn nó khỏi trở nên xấu. Bảo vệ nền dân chủ phải cốt ở làm cho các thử nghiệm chống dân chủ là quá tốn kém đối với những người thử chúng; tốn kém hơn nhiều so với một thoả hiệp dân chủ... Việc các công nhân sử dụng bất cứ loại áp lực phi-dân chủ nào chắc sẽ dẫn đến một phản-áp lực tương tự, hay thậm chí phản-dân chủ - khiêu khích một nước đi chống lại nền dân chủ. Một nước đi phản-dân chủ như vậy từ phía những người cai trị, tất nhiên, là nghiêm trọng hơn nhiều so với nước đi tương tự từ phía những người bị trị. Phải là nhiệm vụ của những người lao động để chiến đấu với nước đi nguy hiểm này một cách kiên quyết, để chặn nó ở khởi đầu không dễ thấy của nó. Nhưng làm sao bây giờ họ có thể chiến

đầu dưới danh nghĩa dân chủ? Hành động chống-dân chủ của chính họ phải tạo cho kẻ thù của họ, và kẻ thù của nền dân chủ, một cơ hội.

Các sự kiện của diễn biến được mô tả, nếu ta muốn, có thể được diễn giải khác đi; chúng có thể dẫn đến kết luận rằng dân chủ là ‘không tốt’. Đây quả thực là kết luận mà nhiều nhà Marxist đã rút ra. Sau khi bị đánh bại trong cái họ tin là cuộc đấu tranh dân chủ (mà họ đã thua ở thời điểm họ trình bày học thuyết chiến thuật của mình), họ nói: ‘Chúng ta đã quá hiền hậu, quá nhân đạo - lần tới chúng ta sẽ làm một cuộc cách mạng thật đẫm máu!’ Cứ như là một người thua một trận đấu box đi kết luận: đấm box là không tốt – tôi sẽ phải dùng một cây gậy... Sự thực là các nhà Marxist dạy những người lao động về chiến tranh giai cấp, nhưng lại tập luyện nó cho những kẻ phản động hết sức ngoan cố của giai cấp tư sản. Marx đã nói về chiến tranh. Các đối thủ của ông đã chăm chú nghe; rồi chúng bắt đầu nói hoà bình và tố cáo những người lao động về tình trạng giao tranh; sự buộc tội này các nhà Marxist không thể phản đối, vì chiến tranh giai cấp là khẩu hiệu của họ. Và bọn phát xít đã hành động.

Cho đến đây, phân tích chủ yếu bao gồm các đảng Dân chủ Xã hội ‘cấp tiến’ hơn nào đó những người đặt cơ sở cho chính sách của họ lên học thuyết chiến thuật mơ hồ của Engels. Các kết quả thảm khốc của các chiến thuật của Engels đã tăng lên trong trường hợp của họ do thiếu một cương lĩnh thực tiễn được thảo luận ở chương trước. Nhưng những người Cộng sản cũng đã chấp nhận các chiến thuật được phê phán ở đây trong các nước nhất định và ở những giai đoạn nhất định, đặc biệt ở nơi các đảng khác của những người lao động, thí dụ các đảng Dân chủ Xã hội hay đảng Lao động, tôn trọng những qui tắc dân chủ.

Nhưng lập trường là khác với những người Cộng sản ở chừng mực họ đã có một cương lĩnh. Đó là: ‘Sao chép nước Nga!’ Điều này làm cho họ rõ ràng hơn trong các học thuyết cách mạng của họ cũng như trong khẳng định của họ rằng nền dân chủ chỉ có nghĩa là chế độ độc tài của giai cấp tư sản³⁶. Theo khẳng định này, chẳng có thể mất mấy và có thể được cái gì đó nếu sự độc tài bị che giấu đó trở thành công khai, rõ ràng ràng cho tất cả mọi người; vì điều này có thể chỉ đưa cách mạng đến gần hơn³⁷. Họ thậm chí còn hi vọng rằng một chế độ độc tài toàn trị ở Trung Âu có thể đẩy nhanh sự việc. Rốt cuộc, vì cách mạng nhất thiết sẽ đến, chủ nghĩa phát xít có thể chỉ là một trong các phương tiện dẫn đến nó; và điều này đặc biệt là như thế vì cách mạng đã rõ ràng quá hạn từ lâu. Nước Nga đã có rồi bất chấp các điều kiện kinh tế lạc hậu của nó. Chỉ các hi vọng hão huyền do nền dân chủ gây ra³⁸ đã ngăn nó lại ở các nước tiên tiến hơn. Như thế phá huỷ nền dân chủ thông qua bọn phát xít có thể chỉ thúc đẩy

cách mạng do tạo ra sự vỡ mộng cuối cùng của những người lao động về các phương pháp dân chủ. Với điều này, cánh cấp tiến của chủ nghĩa Marx³⁹ cảm thấy rằng nó đã khám phá ra ‘bản chất’ và ‘vai trò lịch sử thật’ của chủ nghĩa phát xít. Chủ nghĩa phát xít, về cơ bản, là *vị trí cuối cùng của giai cấp tư sản*. Do đó, những người Cộng sản đã không chiến đấu khi bọn phát xít tóm quyền. (Chẳng ai kì vọng những người Dân chủ Xã hội chiến đấu). Vì những người Cộng sản đã chắc chắn rằng cách mạng vô sản đã quá thời hạn và rằng khúc dạo đầu phát xít, cần thiết để tăng tốc cho nó⁴⁰, không thể kéo dài hơn vài tháng. Như thế không có hành động nào được đòi hỏi từ những người Cộng sản. Họ là vô hại. Đã chẳng bao giờ có một ‘nguy cơ cộng sản’ cho việc chinh phục quyền lực phát xít. Như Einstein đã một lần nhấn mạnh, trong tất cả các nhóm được tổ chức của cộng đồng, đã chỉ có Nhà thờ, hay đúng hơn một khu vực của Nhà thờ, là đã kháng cự thật sự.

CHƯƠNG 20: CHỦ NGHĨA TƯ BẢN VÀ SỞ PHẬN CỦA NÓ

Theo học thuyết Marxist, chủ nghĩa tư bản làm việc dưới các mâu thuẫn nội tại các mâu thuẫn đe dọa gây ra sự suy sụp của nó. Một chút phân tích về các mâu thuẫn này và về thời điểm lịch sử mà chúng ép lên xã hội tạo thành bước đầu tiên của lí lẽ tiên tri của Marx. Bước này không chỉ là quan trọng nhất trong toàn bộ lí thuyết của ông, nó cũng là một bước mà ông đã dành hầu hết công sức của mình, vì hầu như toàn bộ ba tập của *Tư bản* (hơn 2.200 trang ở lần xuất bản đầu tiên¹) được dành cho việc trau chuốt nó. Nó cũng là bước ít trừu tượng nhất của lí lẽ vì nó dựa vào một phân tích mô tả, được hỗ trợ bởi các số liệu thống kê, về hệ thống kinh tế của thời ông – hệ thống kinh tế của chủ nghĩa tư bản vô độ [chủ nghĩa tư bản không bị kiềm chế]². Như Lenin diễn đạt: ‘Marx suy diễn ra tính không thể tránh khỏi của sự biến đổi xã hội tư bản chủ nghĩa sang chủ nghĩa xã hội hoàn toàn và chỉ riêng từ *qui luật kinh tế về sự vận động của xã hội đương thời*’.

Trước khi tiến hành giải thích chi tiết một chút bước đầu tiên của lí lẽ tiên tri của Marx, tôi sẽ thử mô tả các ý tưởng chính của nó ở dạng một phác hoạ rất ngắn gọn.

Marx tin rằng cạnh tranh tư bản chủ nghĩa ép nhà tư bản làm những việc không muốn. Nó buộc nhà tư bản tích tụ vốn. Bằng cách làm như vậy, ông ta hành động chống lại các lợi ích kinh tế dài hạn của chính mình (vì tích tụ vốn có thể dẫn đến một sự sa sút lợi nhuận của ông ta). Nhưng dẫn cho hoạt động chống lại lợi ích cá nhân của riêng mình, ông hoạt động vì lợi ích của sự phát triển lịch sử; ông ta làm việc, không chú tâm, cho tiến bộ kinh tế, và cho chủ nghĩa xã hội. Điều này là do sự thực rằng tích tụ vốn (tư bản) có nghĩa là (a) năng suất tăng lên; tăng của cải; và tập trung của cải vào tay số ít người; (b) tăng tình trạng bần cùng và nghèo khổ; các công nhân vẫn cứ giữ lương đủ sống hay đồng lương chết đói, chủ yếu bởi sự thực rằng những người lao động dư thừa, được gọi là

‘đội quân dự bị công nghiệp’, giữ lương ở mức thấp nhất có thể. Chu kì thương mại, trong bất cứ khoảng thời gian nào, ngăn cản công nghiệp gia tăng thu hút công nhân dư thừa. Các nhà tư bản không thể thay đổi điều này, cho dù họ muốn làm vậy; vì sự sa sút suất lợi tức của họ làm cho địa vị kinh tế của chính họ quá bấp bênh cho bất cứ hành động có kết quả nào. Theo cách này, sự tích tụ tư bản chủ nghĩa hoá ra là một quá trình tự sát và tự mâu thuẫn, cho dù nó nuôi dưỡng tiến bộ kĩ thuật, kinh tế, và lịch sử tiến đến chủ nghĩa xã hội.

I

Các tiền đề của bước thứ nhất là các qui luật về cạnh tranh tư bản chủ nghĩa, và về tích tụ tư liệu sản xuất. Kết luận là qui luật về tăng của cải và nghèo khổ. Tôi bắt đầu thảo luận của mình với một giải thích về các tiền đề và kết luận này.

Dưới chủ nghĩa tư bản, sự cạnh tranh giữa các nhà tư bản đóng một vai trò quan trọng. ‘Cuộc chiến cạnh tranh’, như được Marx phân tích trong *Tư bản*³, được thực hiện bằng bán các hàng hoá được sản xuất ra, nếu có thể với giá thấp hơn giá đối thủ cạnh tranh có thể có đủ sức chấp nhận. ‘Nhưng sự rẻ của một mặt hàng’, Marx giải thích, ‘đến lượt nó lại phụ thuộc, các thứ khác ngang nhau, vào năng suất lao động; và cái này, lại, phụ thuộc vào qui mô sản xuất’. Vì sản xuất ở qui mô rất lớn nói chung có khả năng sử dụng máy móc chuyên dụng hơn, và một số lượng máy lớn hơn; điều này làm tăng năng suất của các công nhân, và cho phép nhà tư bản sản xuất, và bán, với giá thấp hơn. ‘Các nhà tư bản lớn, vì thế, thắng các nhà tư bản nhỏ... Cạnh tranh luôn luôn kết thúc với sự suy sụp của nhiều nhà tư bản bé hơn và với việc chuyển vốn của họ vào tay kẻ chinh phục’. (Sự vận động này, như Marx chỉ ra, được hệ thống tín dụng làm tăng tốc).

Theo phân tích của Marx, quá trình được mô tả, *tích tụ nhờ cạnh tranh*, có hai khía cạnh khác nhau. Một là, nhà tư bản buộc phải tích tụ hay tập trung nhiều và nhiều vốn hơn, để sống sót; điều này trong thực tiễn có nghĩa là đầu tư nhiều và nhiều vốn hơn vào nhiều và nhiều máy móc hơn cũng như máy móc mới và mới hơn, như thế liên tục làm tăng *năng suất* của các công nhân của ông ta. Khía cạnh thứ hai của tích tụ tư bản là *sự tập trung (concentration)* nhiều và nhiều của cải hơn vào tay của các nhà tư bản khác nhau, và của giai cấp tư bản; và đi cùng với nó là sự giảm bớt số lượng các nhà tư bản, một sự vận động mà Marx gọi là *sự tập trung hoá (centralization)*⁴ tư bản (tương phản với tích tụ hay tập trung [concentration] đơn thuần).

Mà ba trong các thuật ngữ này, cạnh tranh, tích tụ, và năng suất tăng lên, biểu thị các xu hướng cơ bản của mọi sự sản xuất tư bản chủ nghĩa, theo Marx; chúng là các xu hướng mà tôi ám chỉ đến khi tôi mô tả *tiền đề* của bước thứ nhất như ‘các qui luật về cạnh tranh tư bản chủ nghĩa và về tích tụ’. Thuật ngữ thứ tư và thứ năm, sự tập trung [concentration] và tập trung hoá [centralization], tuy vậy, biểu thị một xu hướng cái tạo thành một phần của *kết luận* của bước thứ nhất; vì chúng mô tả một xu hướng tiến tới một sự tăng của cải liên tục, và sự tập trung hoá của nó vào tay ngày càng ít người. Phần khác của kết luận, qui luật sự nghèo khổ tăng lên, tuy vậy, chỉ có thể đạt được bằng một lập luận phức tạp hơn nhiều. Nhưng trước khi bắt đầu một sự giải thích về lí lẽ này, đầu tiên tôi phải giải thích bản thân kết luận thứ hai này.

Thuật ngữ ‘sự nghèo khổ tăng lên’, như được Marx dùng, có thể có nghĩa là hai thứ khác nhau. Nó có thể được dùng để mô tả phạm vi nghèo khổ, biểu thị rằng nó trải ra một số lượng người ngày càng tăng; hay nó có thể được dùng để biểu thị một sự tăng lên về cường độ đau khổ của người dân. Marx rõ ràng tin là sự nghèo khổ tăng lên cả về phạm vi và về cường độ. Điều này, tuy vậy, là nhiều hơn cái ông cần để thuyết phục người ta chấp nhận lí lẽ của ông. Cho mục đích của lí lẽ tiên tri, một diễn giải rộng hơn của thuật ngữ ‘sự nghèo khổ tăng lên’ có thể làm tốt hết như vậy (nếu không tốt hơn⁵); một diễn giải, cụ thể là, theo đó phạm vi nghèo khổ tăng lên, trong khi cường độ của nó có thể hay có thể không tăng, nhưng dù sao đi nữa không cho thấy bất cứ sự giảm rõ rệt nào.

Nhưng cần đưa ra một nhận xét thêm nữa và quan trọng hơn nhiều. Sự nghèo khổ tăng lên, đối với Marx, về cơ bản kéo theo một *sự bóc lột tăng lên của các công nhân làm thuê; không chỉ về số lượng mà cả về cường độ*. Phải thừa nhận rằng ngoài ra nó kéo theo một sự tăng lên về sự đau khổ cũng như về số lượng của những người thất nghiệp, mà Marx gọi là⁶ ‘dân cư dư thừa’ (trưng đối) hay ‘đội quân dự bị công nghiệp’. Nhưng chức năng của những người thất nghiệp, trong quá trình này, là để tạo áp lực lên các công nhân làm thuê, như thế giúp các nhà tư bản trong các nỗ lực của họ để kiếm lợi nhuận từ các công nhân làm thuê, để bóc lột họ. ‘Đội quân dự bị công nghiệp’, Marx viết⁷, ‘thuộc về chủ nghĩa tư bản hết cứ như thể là các thành viên của nó được các nhà tư bản nuôi nấng với chi phí riêng của họ. Cho các nhu cầu thay đổi của chính nó, tư bản tạo ra một cung luôn luôn sẵn sàng về vật liệu người có thể bóc lột được... Trong các giai đoạn suy thoái hay nửa-phồn vinh, đội quân dự bị công nghiệp giữ vững áp lực lên hàng ngũ các công nhân làm thuê; và trong các giai đoạn sản xuất quá mức và hưng thịnh, nó được dùng để kiềm chế

các khát vọng của họ'. Sự nghèo khổ gia tăng, theo Marx, về cơ bản là sự bóc lột gia tăng của sức lao động; và bởi vì sức lao động của những người thất nghiệp không bị bóc lột, họ có thể phục vụ trong quá trình này chỉ như những người giúp việc không được trả lương của các nhà tư bản trong việc bóc lột các công nhân làm thuê. Điểm này là quan trọng vì muộn hơn các nhà Marxist thường nhắc đến sự thất nghiệp như một trong các sự thực kinh nghiệm những cái xác nhận lời tiên tri rằng sự nghèo khổ có xu hướng tăng lên; nhưng sự thất nghiệp có thể được cho là xác nhận lí thuyết của Marx chỉ nếu nó xảy ra cùng với sự bóc lột gia tăng của các công nhân làm thuê, tức là với số giờ làm việc dài và với lương thực tế thấp.

Điều này có thể đủ để giải thích thuật ngữ 'sự nghèo khổ tăng lên'. Nhưng vẫn cần để giải thích *qui luật* về sự nghèo khổ tăng lên mà Marx tự cho là đã khám phá ra. Bằng cái này tôi muốn nói đến học thuyết của Marx mà trên đó toàn bộ lí lẽ tiên tri phụ thuộc vào; cụ thể là, học thuyết cho rằng chủ nghĩa tư bản không thể có lẽ có đủ sức để giảm sự nghèo khổ của các công nhân, vì cơ chế của tích tụ tư bản chủ nghĩa đặt nhà tư bản dưới một áp lực kinh tế mạnh mà ông ta buộc phải chuyển cho các công nhân nếu ông ta không chịu thua. Đây là vì sao các nhà tư bản không thể thoả hiệp, vì sao họ không thể thoả mãn bất cứ đòi hỏi quan trọng nào của các công nhân, cho dù họ muốn làm vậy; đây là vì sao 'chủ nghĩa tư bản không thể được cải cách mà chỉ có thể bị tiêu diệt'⁸. Rõ ràng qui luật này là kết luận quyết định của bước thứ nhất. Kết luận khác, qui luật về sự giàu có tăng lên, sẽ là một vấn đề vô hại, giá mà các công nhân có thể chia sẻ sự gia tăng của cải. Luận điểm của Marx rằng điều này là không thể có được, vì thế, sẽ là đề tài chính của phân tích phê phán của chúng ta. Nhưng trước khi tiến hành một trình bày và phê phán các lí lẽ của Marx ủng hộ cho luận điểm này, tôi có thể bình luận ngắn gọn về phần đầu của kết luận, lí thuyết về sự giàu có gia tăng.

Xu hướng tiến tới tích tụ và tập trung của cải, mà Marx quan sát thấy, khó có thể bị nghi ngờ. Lí thuyết của ông về năng suất tăng lên cũng vậy, nhìn chung, là không thể bắt bẻ được. Mặc dù có thể có các giới hạn đối với các tác động tốt do sự tăng trưởng của một doanh nghiệp mang lại cho năng suất của nó, hầu như không có bất cứ giới hạn nào đối với các tác động tốt của sự cải thiện và tích tụ máy móc. Nhưng về xu hướng tiến đến tập trung hoá tư bản vào tay ngày càng ít người hơn, vấn đề không hoàn toàn đơn giản như vậy. Không nghi ngờ gì, có một xu hướng theo chiều đó, và chúng ta có thể thừa nhận rằng dưới hệ thống tư bản chủ nghĩa vô độ, không bị kiềm chế, có ít lực chống lại. Chẳng có thể nói

mấy chống lại phần phân tích này của Marx với tư cách một mô tả về một chủ nghĩa tư bản vô độ. Nhưng xét như một lời tiên tri, nó ít có thể đúng vững hơn. Vì chúng ta biết rằng bây giờ có nhiều phương tiện mà pháp luật có thể dùng để can thiệp. Đánh thuế và thuế lúc chết [sau này là thuế thừa kế N.D.] có thể được dùng hiệu quả nhất để chống lại tập trung hoá, và chúng đã được sử dụng theo cách ấy. Và luật pháp chống-độc quyền [anti-trust] cũng có thể được dùng, tuy có lẽ với kết quả ít hơn. Để đánh giá sức thuyết phục của lí lẽ tiên tri của Marx chúng ta phải xem xét khả năng về những cải thiện to lớn theo hướng này; và như trong các chương trước, tôi phải tuyên bố rằng lí lẽ trên đó Marx đặt cơ sở cho lời tiên tri này về sự tập trung hoá hay về sự giảm bớt số lượng của các nhà tư bản là không đi đến kết luận.

Sau khi đã giải thích các tiền đề và những kết luận chính của bước thứ nhất, và bác bỏ kết luận đầu tiên, bây giờ chúng ta có thể hoàn toàn tập trung chú ý vào suy diễn của Marx ra các kết luận khác, ra qui luật tiên tri về sự nghèo khổ tăng lên. Ba xu hướng tư duy khác nhau có thể được phân biệt trong các nỗ lực của ông để thiết lập lời tiên tri này. Chúng sẽ được đề cập ở bốn mục tiếp của chương này dưới các tiêu đề: II: lí thuyết về giá trị; III: tác động của dân cư dư thừa lên lương; IV: chu kì thương mại; V: các tác động của tỉ suất lợi nhuận giảm sút.

II

Lí thuyết giá trị của Marx, thường được các nhà Marxist cũng như những người chống-Marxist coi như một hòn đá tảng của tín điều Marxist, theo ý tôi là một trong các phần hơi không quan trọng; quả thực, lí do duy nhất vì sao tôi sẽ đề cập đến nó, thay cho tiến hành ngay mục tiếp theo, là nó nói chung được coi là quan trọng, và rằng tôi không thể bảo vệ các lí do của tôi về khác các ý kiến này mà không thảo luận lí thuyết ấy. Nhưng tôi muốn làm rõ ngay lập tức rằng coi lí thuyết giá trị là phần thừa của chủ nghĩa Marx, tôi bảo vệ Marx hơn là tấn công ông. Vì có ít nghi ngờ rằng nhiều nhà phê bình những người đã chứng tỏ lí thuyết giá trị bản thân nó là rất yếu nhìn chung là hoàn toàn đúng. Nhưng ngay cho dù giả như họ sai, nó sẽ chỉ củng cố địa vị của chủ nghĩa Marx nếu có thể chứng minh rằng các học thuyết lịch sử-chính trị quyết định của nó có thể được phát triển hoàn toàn độc lập với một lí thuyết có thể gây tranh cãi như vậy [lí thuyết giá trị].

Ý tưởng về cái gọi là *lí thuyết lao động về giá trị*⁹, được Marx cải biên cho các mục đích của ông từ các gợi ý ông thấy ở các bậc tiền bối

của mình (ông đặc biệt nhắc đến Adam Smith và David Ricardo), là khá đơn giản. Nếu bạn cần một thợ mộc, bạn phải trả ông ta theo giờ. Nếu bạn hỏi ông ta vì sao một công việc nào đó lại đắt hơn công việc khác, ông ta sẽ chỉ ra rằng nó tốn nhiều công hơn. Ngoài lao động, tất nhiên bạn phải trả tiền gỗ. Nhưng nếu bạn xem xét việc này tỉ mỉ hơn, thì bạn thấy là mình trả tiền, một cách gián tiếp, cho lao động gắn với việc trồng rừng, dẫn cây, chuyên chở, cưa, v.v. Sự cân nhắc này gợi ý một lí thuyết tổng quát rằng bạn phải trả cho một công việc, hay cho bất cứ mặt hàng nào bạn có thể mua, đại thể tỉ lệ với khối lượng lao động ở trong nó, tức là với số giờ lao động cần thiết cho việc sản xuất ra nó.

Tôi nói ‘đại thể’ bởi vì các giá thực tế lên xuống. Nhưng luôn luôn, hay chí ít có vẻ thế, có cái gì đó ổn định hơn ở đằng sau những giá này, một loại giá trung bình mà quanh nó giá thực tế dao động¹⁰, được đặt tên là ‘giá trị trao đổi’ hay, ngắn gọn, là ‘giá trị’ của thứ ấy. Dùng ý tưởng tổng quát này, Marx định nghĩa *giá trị* của một mặt hàng như số giờ lao động trung bình cần thiết để sản xuất ra nó (hay cần cho sự tái sản xuất ra nó).

Tư tưởng tiếp theo, ý tưởng về *lí thuyết về giá trị thặng dư*, cũng gần đơn giản như thế. Nó cũng được Marx cải biên từ các tiền bối của ông. (Engels khẳng định¹¹ – có lẽ sai, nhưng tôi sẽ đi theo trình bày của ông về vấn đề – rằng nguồn chủ yếu của Marx là Ricardo). Lí thuyết về giá trị thặng dư là một cố gắng, trong các giới hạn của lí thuyết lao động về giá trị, để trả lời câu hỏi: ‘Nhà tư bản kiếm lợi nhuận thế nào?’ Nếu chúng ta giả sử rằng các mặt hàng được sản xuất trong nhà máy của ông ta được bán trên thị trường với giá trị thật của chúng, tức là theo số giờ lao động cần thiết cho việc sản xuất ra chúng, thì cách duy nhất theo đó nhà tư bản có thể kiếm lợi nhuận là trả các công nhân của mình ít hơn giá trị đầy đủ của sản phẩm của họ. Như vậy lương mà công nhân nhận được, đại diện cho một giá trị không bằng với số giờ anh ta đã làm. Và do đó chúng ta có thể chia ngày làm việc của anh ta thành hai phần, thời gian anh ta tốn để sản xuất ra giá trị tương đương với lương của mình và thời gian anh ta dùng để tạo ra giá trị cho nhà tư bản¹². Và vì lẽ đó, chúng ta có thể chia toàn bộ giá trị do công nhân tạo ra thành hai phần, giá trị bằng với lương của anh ta, và phần còn lại, được gọi là *giá trị thặng dư*. Giá trị thặng dư này bị nhà tư bản chiếm đoạt và là cơ sở duy nhất cho *lợi nhuận* của ông ta.

Cho đến đây, câu chuyện là khá đơn giản. Nhưng bây giờ nổi lên một khó khăn lí thuyết. Toàn bộ lí thuyết giá trị được đưa vào nhằm để giải thích giá cả thực tế tại đó mọi hàng hoá được trao đổi; và vẫn giả thiết

rằng nhà tư bản có khả năng nhận được trên thị trường giá trị đầy đủ của sản phẩm của mình, tức là giá tương ứng với tổng số giờ tốn cho nó. Nhưng có vẻ cứ như là công nhân không nhận được đầy đủ giá của mặt hàng mà anh ta bán cho nhà tư bản trên thị trường lao động. Có vẻ cứ như là anh ta bị lừa, hay bị lấy trộm; dầu sao đi nữa, cứ như là anh ta không được trả phù hợp với qui luật chung được lí thuyết giá trị cho là đúng, cụ thể là, *tất cả* giá thực tế được trả, chỉ ít ở ý nghĩa gần đúng đầu tiên, được quyết định bởi giá trị của mặt hàng. (Engels nói rằng vấn đề đã được các nhà kinh tế thuộc cái mà Marx gọi là ‘trường phái Ricardo’ nhận ra; và ông khẳng định¹³ rằng sự bất lực của họ để giải quyết nó đã dẫn đến sự sụp đổ của trường phái này). Dường như có lời giải có vẻ là một giải pháp khá hiển nhiên cho khó khăn này. Nhà tư bản chiếm một độc quyền về tư liệu sản xuất, và quyền lực kinh tế ưu việt này có thể được dùng để ức hiếp công nhân vào một thoả thuận vi phạm qui luật giá trị. Nhưng giải pháp này (mà tôi coi là một mô tả khá hợp lí về tình hình) hoàn toàn phá huỷ lí thuyết lao động về giá trị. Vì bây giờ hoá ra là một số giá nhất định, cụ thể là lương, hay giá lao động không tương ứng với giá trị của chúng, không ngay cả ở phép gần đúng đầu tiên. Và điều này mở ra khả năng rằng điều này có thể đúng với các giá khác vì các lí do tương tự.

Tình hình là như thế khi Marx bước lên sân khấu nhằm cứu vớt lí thuyết lao động về giá trị khỏi bị phá huỷ. Với sự giúp đỡ của một ý tưởng khác đơn giản nhưng xuất chúng, ông đã thành công chứng tỏ rằng lí thuyết về giá trị thặng dư không những tương thích với lí thuyết lao động về giá trị mà rằng nó có thể được suy diễn một cách cứng nhắc từ cái sau. Nhằm đạt được suy diễn này, chúng ta chỉ cần hỏi chính mình: cái gì, chính xác, là mặt hàng mà công nhân bán cho nhà tư bản? Câu trả lời của Marx là: không phải là *các giờ lao động* của anh ta, mà là toàn bộ *sức* lao động của anh ta. Cái mà nhà tư bản mua hay thuê trên thị trường lao động là *sức* lao động của công nhân. Chúng ta hãy giả sử, không quá quyết, rằng hàng hoá này được bán ở giá trị thật của nó. Giá trị của nó là gì? Theo định nghĩa của giá trị, giá trị của *sức* lao động là số *giờ* lao động trung bình cần thiết cho việc tạo ra nó hay tái tạo ra nó. Nhưng cái này, rõ ràng, không là gì ngoài số giờ cần thiết để tạo ra *các phương tiện sinh tồn* của công nhân (và của gia đình anh ta).

Như thế Marx đi đến kết quả sau đây. Giá trị thật của toàn bộ sức lao động của công nhân bằng với số giờ lao động cần thiết để tạo ra các phương tiện sinh tồn của anh ta. Sức lao động được bán với giá này cho nhà tư bản. Nếu công nhân có khả năng làm việc dài hơn thế, thì lao động

thặng dư của anh ta thuộc về người mua hay người thuê sức lao động của anh ta. Năng suất lao động càng cao, công nhân có thể sản xuất càng nhiều mỗi giờ, số giờ cần để tạo ra sự đảm bảo sự tồn tại của anh ta càng ít, và số giờ còn lại cho sự bóc lột càng nhiều. Điều này cho thấy rằng cơ sở của sự bóc lột tư bản chủ nghĩa là *năng suất cao của lao động*. Nếu trong một ngày công nhân có thể sản xuất không nhiều hơn nhu cầu hàng ngày của chính anh ta, thì sự bóc lột là không thể có mà không có sự vi phạm qui luật giá trị; nó sẽ chỉ có thể bằng cách lừa gạt, ăn cướp, hay giết người. Nhưng một khi năng suất lao động, do đưa máy móc vào, đã tăng cao đến mức một người có thể sản xuất nhiều hơn nhu cầu của anh ta nhiều, thì sự bóc lột tư bản chủ nghĩa trở nên có thể. Nó là có thể ngay cả trong một xã hội tư bản chủ nghĩa ‘lí tưởng’ theo nghĩa rằng mọi hàng hoá, kể cả sức lao động, được mua và bán ở giá trị thật của nó. Trong một xã hội như vậy, sự bất công về bóc lột không nằm ở sự thực là công nhân không được trả một ‘giá thích đáng’ cho sức lao động của anh ta, mà đúng hơn ở sự thực rằng anh ta nghèo đến mức buộc phải bán sức lao động của mình, trong khi nhà tư bản là đủ giàu để mua sức lao động với số lượng lớn, và để kiếm lợi nhuận từ đó.

Bằng cách dẫn ra này¹⁴ của lí thuyết giá trị thặng dư, Marx trước mắt đã cứu lí thuyết lao động về giá trị khỏi bị phá huỷ; và bất chấp sự thực rằng tôi coi toàn bộ ‘vấn đề giá trị’ (theo nghĩa của một giá trị thật sự ‘khách quan’ mà quanh đó giá cả dao động) là không liên quan, tôi rất sẵn sàng thừa nhận rằng đây là một thành công lí thuyết bậc đầu tiên. Nhưng Marx đã làm nhiều hơn việc cứu một lí thuyết ban đầu do ‘các nhà kinh tế tư sản’ đưa ra. Với một nét bút, ông đã cho một lí thuyết về bóc lột và một lí thuyết giải thích vì sao lương của công nhân có khuynh hướng dao động xung quanh mức sinh tồn (hay mức chết đói). Nhưng thành công lớn nhất là ông đã có thể cho một giải thích, một giải thích hoà hợp với lí thuyết kinh tế của ông về hệ thống pháp lí, về sự thực rằng phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa có khuynh hướng chấp nhận cái áo khoác pháp lí của chủ nghĩa tự do. Vì lí thuyết mới đã dẫn ông đến kết luận rằng một khi việc đưa máy móc mới vào đã làm tăng năng suất lao động lên nhiều lần, thì nảy sinh khả năng về một hình thức bóc lột mới, hình thức dùng một thị trường tự do hơn là dùng vũ lực tàn bạo, và dựa trên sự tôn trọng ‘hình thức’ của công lí, sự công bằng trước luật, và quyền tự do. Hệ thống tư bản chủ nghĩa, ông khẳng định, không chỉ là một hệ thống ‘cạnh tranh tự do’, mà cũng ‘được duy trì bởi sự bóc lột lao động của những người khác, nhưng, *theo nghĩa hình thức*, là lao động tự do’¹⁵.

Là không thể đối với tôi ở đây để đi vào một tường thuật chi tiết về số lượng thật sự đáng kinh ngạc của các ứng dụng khác thêm nữa mà Marx sử dụng lí thuyết giá trị của ông. Nhưng cũng không cần thiết, vì phê phán của tôi về lí thuyết này sẽ chỉ đường theo đó lí thuyết giá trị có thể được loại bỏ khỏi tất cả những khảo sát này. Bây giờ tôi sẽ trình bày phê phán này; ba điểm chính của nó là (a) lí thuyết giá trị của Marx không đủ để giải thích sự bóc lột, (b) các giả thiết thêm, những cái cần thiết cho một sự giải thích như vậy hoá ra là đủ, cho nên lí thuyết giá trị hoá ra là thừa, (c) lí thuyết giá trị của Marx là một lí thuyết mang tính bản chất luận hay siêu hình học.

(a) Qui luật cơ bản của lí thuyết giá trị là qui luật cho rằng các giá của hầu như tất cả các hàng hoá, kể cả lương, được xác định bởi giá trị của chúng, hay chính xác hơn, chỉ ít trong phép gần đúng đầu tiên chúng tỉ lệ với số giờ lao động cần thiết để sản xuất ra chúng. Mà ‘qui luật giá trị’ này, như tôi có thể gọi nó, ngay lập tức gây ra một vấn đề. Vì sao nó đúng? Hiển nhiên, cả người mua lẫn người bán mặt hàng ấy, bằng cái nhìn thoáng qua, không thể nhận ra cần bao nhiêu giờ để sản xuất ra nó; và cho dù họ có thể biết, nó cũng sẽ không giải thích qui luật giá trị. Vì rõ ràng là người mua đơn giản mua càng rẻ càng tốt, và người bán đòi mức tối đa anh ta có thể đòi. Đây, hình như, phải là một trong những giả thiết cơ bản của bất cứ lí thuyết nào về giá cả thị trường. Để nhằm giải thích lí thuyết giá trị, sẽ phải là nhiệm vụ của chúng ta để chứng minh vì sao người mua không chắc thành công trong mua dưới, và người bán không chắc thành công bán trên, ‘giá trị’ của một hàng hoá. Vấn đề này đã được những người tin vào lí thuyết lao động về giá trị nhận ra ít nhiều rõ ràng, và câu trả lời của họ là thế này. Vì mục đích đơn giản hoá, và nhằm đạt được một gần đúng bậc một [bậc thứ nhất], chúng ta hãy giả thiết sự cạnh tranh tự do hoàn hảo, và vì cùng lí do hãy xem xét chỉ các hàng hoá có thể được sản xuất với hầu như số lượng không giới hạn (giả như có sẵn lao động). Bây giờ chúng ta hãy giả sử rằng giá của một mặt hàng như vậy là trên giá trị của nó; điều này sẽ có nghĩa rằng có thể kiếm những lợi nhuận quá đáng trong ngành sản xuất cá biệt này. Nó sẽ khuyến khích các nhà sản xuất khác nhau để sản xuất mặt hàng này, và cạnh tranh sẽ kéo giá xuống. Quá trình ngược lại sẽ dẫn đến một sự tăng giá của mặt hàng được bán dưới giá trị của nó. Như thế sẽ có sự thăng giáng của giá, và các dao động này sẽ có khuynh hướng xoay quanh giá trị của các mặt hàng. Nói cách khác, đó là cơ chế của *cung và cầu*, cơ chế, dưới cạnh tranh tự do, có khuynh hướng tạo sức thuyết phục¹⁶ cho qui luật giá trị.

Những cân nhắc như những cân nhắc này có thể thấy thường xuyên ở Marx, thí dụ, trong tập ba của *Tư bản*¹⁷, nơi ông cố gắng giải thích vì sao có một xu hướng đối với tất cả lợi nhuận trong các ngành chế tác khác nhau để xấp xỉ, và để điều chỉnh bản thân chúng, đến một lợi nhuận trung bình nhất định. Và chúng cũng được dùng trong tập một, đặc biệt nhằm để chứng minh vì sao lương được giữ thấp, gần mức sinh tồn, hay, cái rốt cuộc cũng chẳng khác gì vậy, chỉ trên mức chết đói. Rõ ràng là với lương dưới mức này, các công nhân có thể thật sự chết đói, và cung về sức lao động trên thị trường lao động sẽ biến mất. Nhưng chừng nào con người còn sống, họ sẽ sinh sản; và Marx cố gắng chứng minh một cách chi tiết (như chúng ta sẽ thấy ở mục IV), vì sao cơ chế tích tụ tư bản chủ nghĩa phải tạo ra một dân cư dư thừa, một đội quân dự bị công nghiệp. Như thế chừng nào lương chỉ vừa trên mức chết đói, thì sẽ luôn luôn có cung về sức lao động không chỉ đủ mà thậm chí quá mức mà, theo Marx, cung về sức lao động này cản trở sự tăng lương¹⁸: ‘Đội quân dự bị công nghiệp duy trì áp lực của nó lên hàng ngũ các công nhân làm thuê; .. như thế dân cư dư thừa là hậu trường mà trước mặt nó các qui luật về cung và cầu lao động hoạt động. Dân cư dư thừa hạn chế dài trong đó qui luật này được cho phép để hoạt động ở các giới hạn thích hợp nhất với thói tham lam tư bản chủ nghĩa về bóc lột và thống trị’.

(b) Mà đoạn này cho thấy rằng bản thân Marx đã nhận ra tính cần thiết của hỗ trợ lí thuyết giá trị bằng một lí thuyết cụ thể hơn; một lí thuyết, trong bất cứ trường hợp cá biệt nào, cho thấy làm thế nào *qui luật cung và cầu* gây ra tác động cần được giải thích; thí dụ, đồng lương chết đói. Nhưng nếu các qui luật này là đủ để giải thích các tác động này, thì chúng ta chẳng hề cần đến lí thuyết lao động về giá trị một chút nào, bất luận nó có đứng vững hay không với tư cách là một gần đúng bậc một (mà tôi không nghĩ nó là). Hơn nữa, như Marx đã nhận ra, các qui luật cung và cầu là cần thiết để giải thích tất cả các trường hợp trong đó không có tự do cạnh tranh; thí dụ, nơi độc quyền có thể được dùng để giữ giá cả liên tục trên ‘các giá trị’ của chúng. Marx coi các trường hợp như vậy như các ngoại lệ, mà hầu như không phải là cách nhìn đúng; nhưng dù cho điều này có thế nào đi nữa, trường hợp của các độc quyền chứng tỏ rằng các qui luật cung và cầu không chỉ là cần thiết để bổ sung cho qui luật giá trị của ông, mà cũng cho thấy rằng chúng có thể được áp dụng một cách tổng quát hơn.

Mặt khác, rõ ràng rằng các qui luật cung và cầu không chỉ là cần thiết mà cũng là đủ để giải thích tất cả các hiện tượng về ‘bóc lột’ mà Marx đã quan sát thấy – các hiện tượng, chính xác hơn, về sự nghèo khổ của các

công nhân cùng ở bên cạnh sự giàu có của các chủ doanh nghiệp - nếu chúng ta giả sử, như Marx đã làm, một thị trường lao động tự do cũng như một cung lao động quá đáng một cách kinh niên. (Lí thuyết của Marx về cung quá đáng này sẽ được thảo luận đầy đủ hơn ở mục IV dưới đây). Như Marx chứng tỏ, khá rõ ràng các công nhân, dưới những hoàn cảnh như vậy, sẽ buộc phải làm việc thời gian dài với đồng lương thấp, nói cách khác, để cho phép nhà tư bản ‘chiếm đoạt phần tốt nhất của thành quả của lao động của họ’. Và trong lí lẽ tầm thường này, lí lẽ là một phần của chính Marx, thậm chí không có nhu cầu nào để nhắc đến ‘giá trị’.

Như thế lí thuyết giá trị hoá ra là một phần hoàn toàn thừa của lí thuyết của Marx về bóc lột; và điều này đúng một cách độc lập với vấn đề liệu lí thuyết giá trị có đúng hay không. Nhưng phần của lí thuyết của Marx về sự bóc lột phần còn lại sau khi đã loại bỏ lí thuyết giá trị rõ ràng là đúng đắn, với điều kiện chúng ta chấp nhận học thuyết về dân cư dư thừa. Rõ ràng đúng là (khi không có một sự tái phân phối của cải thông qua nhà nước) sự tồn tại của một dân cư dư thừa phải dẫn đến đồng lương chết đói, và dẫn đến những khác biệt khiêu khích về tiêu chuẩn sống.

(Cái không thật rõ, và cũng chẳng được Marx giải thích, là vì sao cung lao động phải tiếp tục vượt cầu. Vì nếu có lợi nhuận đến vậy để ‘bóc lột’ lao động, thì, làm sao các nhà tư bản lại không bị buộc phải, do cạnh tranh, để tăng lợi nhuận của họ bằng cách sử dụng nhiều lao động hơn? Nói cách khác, vì sao họ không cạnh tranh chống lại nhau trên thị trường lao động, và vì thế làm tăng lương lên đến điểm nơi họ trở thành không còn có lợi nhuận đủ nữa, để cho không còn có thể nói về sự bóc lột nữa? Marx sẽ có thể trả lời – xem mục V, dưới đây – ‘Bởi vì cạnh tranh buộc họ đầu tư ngày càng nhiều vốn vào máy móc, cho nên họ không thể tăng phần vốn của họ mà họ dùng cho lương’. Nhưng câu trả lời này là không thoả mãn vì cho dù họ dùng vốn của mình vào máy móc, họ có thể làm vậy chỉ bằng mua lao động để xây dựng máy móc, hay bằng khiến những người khác mua lao động như vậy, như thế làm tăng cầu lao động. Dường như, vì các lí do như vậy, các hiện tượng bóc lột mà Marx đã quan sát thấy đã là không do, như ông đã tin, cơ chế của một thị trường cạnh tranh hoàn hảo, mà do các nhân tố khác – đặc biệt do một hỗn hợp của năng suất lao động thấp và các thị trường cạnh tranh không hoàn hảo. Nhưng một giải thích chi tiết và thoả mãn¹⁹ về các hiện tượng ấy hình như vẫn còn thiếu).

(c) Trước khi ngừng thảo luận này về lý thuyết giá trị và phần do nó đóng trong phân tích của Marx, tôi muốn bình luận ngắn gọn về khía cạnh khác của các khía cạnh của nó. Toàn bộ ý tưởng – cái không phải là sự phát minh của Marx – rằng có cái gì đó *đằng sau* các giá, một giá trị khách quan hoặc thực tế hoặc thật mà các giá chỉ là ‘hình thức bề ngoài’²⁰, cho thấy đủ rõ ràng ảnh hưởng của Chủ nghĩa Duy tâm Platonian với sự phân biệt của nó giữa một thực tại cơ bản hay thật bị che giấu, và một vẻ bề ngoài không chủ yếu hay hão huyền. Phải nói rằng, Marx đã hết sức cố gắng²¹ để triệt phá đặc tính thần bí này của ‘giá trị’ khách quan, nhưng ông đã không thành công. Ông đã thử là thực tiễn, để chấp nhận chỉ cái gì đó có thể quan sát được và quan trọng – những giờ lao động- như thực tại cái xuất hiện ở dạng của giá; và không thể nghi ngờ rằng số giờ lao động cần thiết để sản xuất ra một hàng hoá, tức là ‘giá trị’ Marxian của nó, là một thứ quan trọng. Và theo một cách nào đó, chắc chắn là vấn đề thuần túy ngôn từ liệu chúng ta phải gọi các giờ lao động này là ‘giá trị’ của một hàng hoá hay không. Nhưng một thuật ngữ như vậy có thể trở thành lằng nhằng nhất và phi thực tiễn một cách lạ thường, đặc biệt nếu chúng ta giả thiết cùng với Marx rằng năng suất lao động tăng lên. Vì đã được chỉ ra bởi bản thân Marx²² rằng, với năng suất tăng lên, giá trị của tất cả các hàng hoá giảm đi, và rằng vì thế một sự tăng lên là có thể về lương thực tế cũng như về lợi nhuận thực tế, tức là về các hàng hoá do các công nhân và các nhà tư bản tiêu thụ một cách tương ứng, cùng với một sự giảm về ‘giá trị’ của lương và của lợi nhuận, tức là về số giờ tiêu tốn lên chúng. Như thế ở bất cứ đâu chúng ta thấy sự tiến bộ thực tế, như giờ làm việc ngắn hơn và một tiêu chuẩn sống của các công nhân được cải thiện to lớn (ngoài một thu nhập cao hơn về tiền²³ ra, cho dù được tính bằng vàng), thì các công nhân đồng thời có thể phàn nàn một cách chua chát rằng ‘giá trị’ Marxian, bản chất thực hay bản chất của thu nhập của họ, teo đi dần, vì giờ lao động cần thiết cho sự tái tạo ra nó đã giảm xuống. (Một phàn nàn tương tự có thể được các nhà tư bản đưa ra). Tất cả những thứ này được bản thân Marx thừa nhận; và nó chứng tỏ thuật ngữ giá trị hẳn gây lằng nhằng đến thế nào, và nó đại diện cho kinh nghiệm xã hội thực tế của các công nhân ít đến thế nào. Trong lý thuyết lao động về giá trị, ‘bản chất’ Platonian đã trở nên hoàn toàn xa rời khỏi kinh nghiệm²⁴ ...

III

Sau khi loại bỏ lý thuyết lao động về giá trị của Marx và lý thuyết của ông về giá trị thặng dư, chúng ta có thể, tất nhiên, vẫn giữ lại phân tích

của ông (xem cuối của (a) ở mục II) về áp lực do *dân cư dư thừa* tác động lên lương của các công nhân làm thuê. Không thể phủ nhận rằng, nếu có một thị trường lao động tự do và một dân cư dư thừa, tức là nạn thất nghiệp rộng rãi và kinh niên (và không có nghi ngờ gì rằng nạn thất nghiệp đã đóng vai trò của nó ở thời của Marx và suốt từ đó), thì lương không thể tăng hơn lương chết đói; và dưới cùng giả thiết cùng với học thuyết về tích tụ được trình bày ở trên, mặc dù không được biện minh trong tuyên bố một qui luật về sự nghèo khổ tăng lên, Marx đã đúng về khẳng định rằng, trong một thế giới lợi nhuận cao và sự giàu có tăng lên, đồng lương chết đói và một cuộc sống nghèo khổ có thể là số phận thường xuyên của các công nhân.

Tôi nghĩ rằng, cho dù phân tích của Marx có thiếu sót, nỗ lực của ông để giải thích hiện tượng ‘bóc lột’ xứng đáng sự kính trọng lớn nhất. (Như được nhắc tới ở cuối của (b) trong mục đã nói ở trên, dường như không tồn tại lí thuyết thực sự thoả mãn nào ngay cả ngày nay). Tất nhiên, phải nói rằng Marx đã sai khi ông tiên tri rằng các điều kiện mà ông đã quan sát là vĩnh viễn thể nếu không được một cuộc cách mạng thay đổi, và còn hơn nữa khi ông tiên tri rằng chúng sẽ trở nên tồi hơn. Các sự thực đã bác bỏ những lời tiên tri này. Hơn thế nữa, cho dù chúng ta có thể thừa nhận tính hợp lệ của phân tích của ông cho một hệ thống không bị kiểm chế, không theo chủ nghĩa can thiệp, ngay cả khi đó lí lẽ tiên tri của ông cũng là không đi tới kết luận. Vì xu hướng tới sự nghèo khổ tăng lên hoạt động, theo phân tích của chính Marx, chỉ dưới một hệ thống trong đó thị trường lao động là tự do – trong một chủ nghĩa tư bản hoàn toàn không bị kiểm chế. Nhưng một khi chúng ta thừa nhận khả năng của các nghiệp đoàn, của mặc cả tập thể, của các cuộc bãi công, thì các giả thiết của phân tích không còn áp dụng được nữa, và toàn bộ lí lẽ tiên tri sụp đổ. Theo phân tích của chính Marx, chúng ta sẽ phải kì vọng rằng một diễn tiến như vậy sẽ hoặc là bị đàn áp, hoặc nó sẽ tương đương với một cuộc cách mạng xã hội. Vì mặc cả tập thể có thể đối chọi với tư bản bằng thiết lập một loại độc quyền về lao động; nó có thể ngăn nhà tư bản khỏi sử dụng đội quân dự bị công nghiệp cho mục đích giữ cho lương không lên; và bằng cách này nó có thể buộc các nhà tư bản tự bằng lòng với những lợi nhuận thấp hơn. Chúng ta thấy ở đây vì sao lời kêu gọi ‘Những người lao động, liên hiệp lại!’, từ quan điểm Marxian, đã quả thực là trả lời khả dĩ duy nhất cho một chủ nghĩa tư bản vô độ.

Nhưng chúng ta cũng thấy, vì sao lời kêu gọi này phải mở ra toàn bộ vấn đề về can thiệp nhà nước, và vì sao nó chắc dẫn đến kết thúc của hệ thống không bị kiểm chế, và dẫn đến một hệ thống mới, *chủ nghĩa can*

*thiệt*²⁵, chủ nghĩa có thể phát triển theo các hướng rất khác nhau. Vì hầu như không thể tránh khỏi rằng các nhà tư bản sẽ không thừa nhận quyền của các công nhân để liên hiệp lại, chủ trương rằng các hiệp hội hẳn gây nguy hiểm cho quyền tự do cạnh tranh trên thị trường lao động. Chủ nghĩa không can thiệp như thế đối mặt với vấn đề (nó là một phần của nghịch lí quyền tự do²⁶): Nhà nước phải bảo vệ quyền tự do nào? Quyền tự do của thị trường lao động, hay quyền tự do của người nghèo để liên hiệp lại? Bất cứ quyết định nào được lấy, nó dẫn đến sự can thiệp của nhà nước, đến sử dụng quyền lực chính trị được tổ chức, của nhà nước cũng như của các hiệp hội, trong lĩnh vực các điều kiện kinh tế. Nó dẫn, trong mọi trường hợp, đến một sự mở rộng trách nhiệm kinh tế của nhà nước, bất luận trách nhiệm này được chấp nhận một cách có ý thức hay không. Và điều này có nghĩa rằng các giả thiết trên đó phân tích của Marx dựa vào phải biến mất.

Việc suy diễn ra qui luật lịch sử về sự nghèo khổ tăng lên như thế là không có căn cứ. Tất cả cái còn lại là một mô tả cảm động về sự nghèo khổ của các công nhân đã thịnh hành một trăm năm trước, và một nỗ lực dùng cảm để giải thích nó với sự giúp đỡ của cái chúng ta, cùng với Lenin²⁷, có thể gọi là ‘qui luật kinh tế về sự vận động của xã hội đương thời’ của Marx (tức là, của chủ nghĩa tư bản vô độ của một trăm năm trước). Nhưng ở chừng mực mà nó có nghĩa như một lời tiên tri lịch sử, và ở chừng mực nó được dùng để suy diễn ra ‘tính không thể tránh khỏi’ của những phát triển lịch sử nào đó, thì sự dẫn xuất là không có căn cứ.

IV

Tầm quan trọng của phân tích của Marx dựa ở mức độ rất lớn vào sự thực rằng một dân cư dư thừa thực sự đã tồn tại ở thời ông, và cho đến tận thời nay của chính chúng ta (một sự thực hầu như vẫn không nhận được một sự giải thích thoả đáng, như tôi đã nói ở trên). Tuy vậy, cho đến nay chúng ta vẫn chưa thảo luận lí lẽ của Marx ủng hộ luận đề của ông rằng chính bản thân cơ chế sản xuất tư bản chủ nghĩa là cái luôn luôn sản sinh ra dân cư dư thừa mà nó cần để giữ cho lương của các công nhân làm thuê không tăng lên. Nhưng lí thuyết này không chỉ tài tình và lí thú trong bản thân nó; nó đồng thời bao gồm *lí thuyết về chu kì thương mại* và về các cuộc suy thoái tổng quát của Marx, một lí thuyết rõ ràng có liên quan đến lời tiên tri về sự sụp đổ của hệ thống tư bản chủ nghĩa vì sự nghèo khổ không thể chịu đựng nổi mà nó hẳn gây ra. Để nhằm làm cho lí thuyết của Marx như một vụ việc vững mạnh ở mức tôi có thể, tôi đã sửa đổi nó một chút²⁸ (cụ thể là, bằng đưa ra một sự phân biệt giữa hai

loại máy móc, một loại cho mở rộng đơn thuần, và loại khác cho cường độ sản xuất). Nhưng sự sửa đổi này không cần thiết gây ra sự nghi ngờ của các nhà Marxist; vì tôi sẽ không phê phán lí thuyết một chút nào.

Lí thuyết được sửa đổi về dân cư dư thừa và về chu kì thương mại có thể được phác hoạ như sau. Sự tích tụ tư bản có nghĩa rằng nhà tư bản tiêu một phần lợi nhuận của mình cho máy móc mới; điều này cũng có thể được trình bày bằng nói rằng chỉ một phần của lợi nhuận thực của ông ta là ở hàng hoá cho tiêu dùng, trong khi một phần của nó là ở máy móc. Các máy móc này, lần lượt, có thể dành hoặc cho *mở rộng* ngành kinh doanh, cho các nhà máy mới, v.v., hay chúng có thể được dành cho *tăng cường* sản xuất bằng làm tăng năng suất lao động trong các ngành kinh doanh hiện tồn. Loại máy móc trước làm cho một sự tăng công ăn việc làm là có thể, loại sau có tác động làm cho các công nhân trở nên không cần thiết, ‘làm cho các công nhân rảnh rang’ như quá trình này được gọi trong thời của Marx. (Ngày nay nó đôi khi được gọi là ‘thất nghiệp về mặt công nghệ’). Bây giờ cơ chế sản xuất tư bản chủ nghĩa, như được lí thuyết Marxist đã được sửa đổi về chu kì thương mại hình dung, hoạt động đại thể như thế này. Nếu chúng ta giả sử, để khởi động, rằng vì lí do nào đó hay lí do khác có một sự mở rộng ngành, thì một phần của đội quân dự bị công nghiệp sẽ được hấp thu, áp lực lên thị trường lao động sẽ được nhẹ bớt, và lương sẽ cho thấy một chiều hướng tăng lên. Một thời kì hưng thịnh bắt đầu. Nhưng thời điểm lương tăng lên, những cải thiện cơ khí nào đó những cái tăng cường sản xuất và trước đây không sinh lời vì lương thấp có thể trở thành sinh lời (cho dù chi phí của máy móc như vậy sẽ bắt đầu tăng lên). Như thế nhiều máy móc hơn, thuộc loại ‘làm cho các công nhân rảnh rang’, sẽ được sản xuất. Chừng nào các máy móc này vẫn còn trong quá trình được sản xuất, sự hưng thịnh tiếp tục, hay tăng lên. Nhưng một khi bản thân các máy móc mới này bắt đầu sản xuất, bức tranh thay đổi. (Sự thay đổi này, theo Marx, được làm nổi bật bởi một sự sụt giảm tỉ suất lợi nhuận, sẽ được thảo luận ở mục (V), dưới đây). Các công nhân sẽ bị ‘làm cho rảnh rang’, tức là bị buộc phải đối. Nhưng sự biến mất của nhiều người tiêu dùng phải dẫn đến một sự suy sụp của thị trường trong nước. Hậu quả là, số lượng rất lớn các máy móc trong các nhà máy được mở rộng trở thành vô dụng (đầu tiên là máy móc ít hiệu quả), và điều này dẫn đến một sự tăng thất nghiệp thêm nữa và một sự suy sụp hơn nữa của thị trường. Sự thực rằng nhiều máy móc bây giờ nằm vô dụng có nghĩa là phần lớn tư bản trở thành vô giá trị, rằng nhiều nhà tư bản không thể thực hiện các nghĩa vụ của họ; như thế bộc lộ một khủng hoảng tài chính, dẫn đến sự trì trệ hoàn

toàn về sản sinh ra tư liệu sản xuất, v. v. Nhưng trong khi suy thoái (hay, như Marx gọi nó, là ‘khủng hoảng’) tiến triển như thường lệ, các điều kiện chín muồi cho một sự phục hồi. Những điều kiện này cốt ở sự tăng trưởng của đội quân dự bị công nghiệp và sự sẵn sàng của các công nhân để chấp nhận đồng lương chết đói như hậu quả. Với đồng lương rất thấp, sản xuất trở nên có lãi ngay cả với giá cả thấp của thị trường bị suy thoái; và một khi sản xuất khởi động, nhà tư bản lại bắt đầu tích tụ, để mua máy móc. Vì lương là rất thấp, ông ta thấy rằng vẫn chưa sinh lời để dùng máy móc mới (có lẽ được sáng chế ra giữa chừng) thuộc loại làm cho các công nhân rảnh rang. Đầu tiên đúng hơn ông ta sẽ mua máy móc với kế hoạch mở rộng sản xuất. Điều này dần dần dẫn đến một sự mở rộng công ăn việc làm và đến một sự phục hồi của thị trường trong nước. Sự hưng thịnh lại đến một lần nữa. Như thế chúng ta quay trở lại điểm khởi đầu của mình. Chu kì khép kín, và quá trình có thể bắt đầu một lần nữa.

Đây là lí thuyết Marxist được sửa đổi về thất nghiệp và về chu kì thương mại. Như tôi đã hứa, tôi sẽ không đi phê phán nó. Lí thuyết về các chu kì thương mại là một vấn đề rất khó, và chúng ta chắc chắn vẫn không biết đủ về nó (ít nhất tôi không biết). Rất có thể là lí thuyết được phác hoạ là không đầy đủ, và, đặc biệt, là các khía cạnh như sự tồn tại của một hệ thống tiền tệ dựa một phần trên hệ thống tín dụng, và các tác động của tích trữ, không được tính đến một cách thoả đáng. Nhưng dấu cho điều này có thể ra sao, chu kì thương mại là một sự thực không thể bị phớt lờ một cách dễ dàng, và nó là một trong những công trạng vĩ đại nhất của Marx đã nhấn mạnh tầm quan trọng của nó như một vấn đề xã hội. Nhưng mặc dù tất cả điều này phải được thừa nhận, chúng ta có thể phê phán lời tiên tri mà Marx đã cố gắng đặt cơ sở trên lí thuyết của ông về chu kì thương mại. Trước hết, ông khẳng định rằng các cuộc suy thoái sẽ trở nên ngày càng tồi tệ, không chỉ ở qui mô của chúng mà cả ở cường độ của sự đau khổ của các công nhân. Nhưng ông không đưa ra lí lẽ nào để hỗ trợ cho điều này (ngoài, có lẽ, lí thuyết về sự suy giảm tỉ suất lợi nhuận, sẽ được thảo luận ngay bây giờ). Và nếu chúng ta ngó tới các diễn tiến thực tế, thì chúng ta phải nói rằng dù các tác động, đặc biệt là các tác động tâm lí của nạn thất nghiệp trong các nước mà hiện nay các công nhân được bảo hiểm chống lại nó, có kinh khủng đến đâu, không có nghi ngờ gì rằng trong thời của Marx sự đau khổ của các công nhân đã tồi tệ hơn một cách không thể so sánh nổi. Nhưng đây không phải là điểm chính của tôi.

Trong thời của Marx, đã chẳng có ai bao giờ nghĩ về kĩ thuật của sự can thiệp nhà nước mà bây giờ chúng ta gọi là ‘chính sách phản chu kì-

counter cycle policy'; và quả thực, một ý nghĩ như vậy phải là hoàn toàn xa lạ đối với một hệ thống tư bản chủ nghĩa vô độ. (Nhưng ngay cả trước thời Marx, chúng ta thấy khởi đầu của sự nghi ngờ về, và thậm chí về những điều tra nghiên cứu, sự sáng suốt của chính sách tín dụng của Ngân hàng Anh trong một suy thoái²⁹). Bảo hiểm thất nghiệp, tuy vậy, có nghĩa là can thiệp, và vì thế là một sự gia tăng về trách nhiệm của nhà nước, và nó chắc dẫn tới các thí nghiệm về chính sách phản chu kì. Tôi không chủ trương là các thí nghiệm này nhất thiết phải thành công (mặc dù tôi không tin rằng cuối cùng vấn đề có thể tỏ ra là không khó đến vậy, và rằng Thụy Điển³⁰, cá biệt, đã chứng tỏ rồi cái có thể được làm trong lĩnh vực này). Nhưng tôi muốn khẳng định dứt khoát nhất, niềm tin rằng là không thể để thủ tiêu nạn thất nghiệp bằng các biện pháp từ từ là cùng trên bình diện của chủ nghĩa giáo điều như nhiều chứng minh vật lí (được đề nghị bởi những người sống thậm chí muộn hơn Marx) rằng các vấn đề hàng không sẽ luôn luôn vẫn là không thể giải được. Khi các nhà Marxist nói, như đôi khi họ làm vậy, rằng Marx đã chứng minh tính vô dụng của một chính sách phản chu kì và của các biện pháp dần dần tương tự, thì đơn giản họ không nói sự thật; Marx đã nghiên cứu một chủ nghĩa tư bản vô độ, và ông đã chẳng bao giờ mơ tưởng về chủ nghĩa can thiệp. Vì thế ông đã chẳng bao giờ nghiên cứu khả năng về một sự can thiệp có hệ thống với chu kì thương mại, ông càng không đề nghị một chứng minh về tính bất khả thi của nó. Lại kì để thấy là cũng những người đi ca thán về sự vô trách nhiệm của các nhà tư bản đứng trước sự đau khổ của con người, lại khá vô trách nhiệm đi phản đối, với những khẳng định giáo điều thuộc loại này, các cuộc thí nghiệm từ đó chúng ta có thể học để làm thế nào có thể giảm bớt sự đau khổ của con người (làm sao để trở thành chủ nhân của môi trường xã hội của chúng ta, như Marx đã có thể nói), và làm sao để kiểm soát những hậu quả xã hội không mong muốn của các hành động của chúng ta. Nhưng những người biện hộ cho chủ nghĩa Marx hoàn toàn không biết về sự thực rằng nhân danh các lợi ích của chính họ, họ đang chiến đấu chống lại sự tiến bộ; họ không nhận ra rằng mỗi nguy hiểm của bất cứ phong trào nào như chủ nghĩa Marx là nó nhanh chóng đại diện cho mọi loại đặc quyền, và rằng có các khoản đầu tư trí tuệ, cũng như các khoản đầu tư vật chất.

Một điểm khác phải nói rõ ở đây. Marx, như chúng ta đã thấy, tin rằng nạn thất nghiệp về cơ bản là một dụng cụ của cơ chế tư bản chủ nghĩa với chức năng giữ đồng lương thấp, và để làm cho việc bóc lột các công nhân làm thuê được dễ hơn; sự nghèo khổ tăng lên luôn luôn kéo theo đối với anh ta sự nghèo khổ tăng lên của cả các công nhân làm thuê nữa; và đây

chính là toàn bộ vấn đề âm mưu. Nhưng cho dù chúng ta giả sử rằng quan điểm này được biện minh ở thời của ông, với tư cách một lời tiên tri nó rõ ràng bị kinh nghiệm muộn hơn bác bỏ. Mức sống của các công nhân làm thuê đã tăng lên ở khắp nơi kể từ thời Marx; và (như Parkes³¹ đã nhấn mạnh trong phê phán của ông đối với Marx) lương thực tế của các công nhân *làm thuê* thậm chí có xu hướng tăng lên trong một suy thoái (chúng đã là vậy, thí dụ suốt đại suy thoái vừa qua), do một sự giảm sút nhanh hơn về giá so với về lương. Đây là một sự bác bỏ Marx rành rành, đặc biệt vì nó chứng minh rằng gánh nặng chủ yếu của bảo hiểm thất nghiệp không phải do các công nhân gánh chịu, mà do các chủ doanh nghiệp những người vì thế đã mất mát một cách trực tiếp qua thất nghiệp, thay cho kiếm được lời một cách gián tiếp, như trong sơ đồ của Marx.

V

Chẳng lí thuyết Marxist nào đã được thảo luận cho đến nay có thậm chí nỗ lực nghiêm túc để chứng minh điểm quyết định nhất trong bước thứ nhất; cụ thể là, sự tích tụ giữ nhà tư bản dưới một áp lực mạnh mà ông ta buộc, vì nguy cơ về sự bị tiêu diệt của chính ông ta, chuyển cho các công nhân; cho nên chủ nghĩa tư bản chỉ có thể bị tiêu diệt, nhưng không thể được cải cách. Một nỗ lực để chứng minh điểm này được bao hàm trong lí thuyết của Marx, lí thuyết nhắm tới thiết lập qui luật *rằng tỉ suất lợi nhuận có xu hướng giảm sút*.

Cái Marx gọi là tỉ suất lợi nhuận tương ứng với lãi suất; nó là số phần trăm của lợi nhuận trung bình hàng năm của nhà tư bản trên toàn bộ vốn được đầu tư. Tỉ suất này, Marx nói, có xu hướng giảm sút do sự tăng nhanh của các khoản đầu tư vốn; vì các khoản này phải tích tụ nhanh hơn lợi nhuận có thể tăng lên.

Lí lẽ theo đó Marx cố gắng chứng minh điều này lại khá tài tình. Cạnh tranh tư bản chủ nghĩa, như ta đã thấy, buộc các nhà tư bản tiến hành các khoản đầu tư làm tăng năng suất lao động. Marx thậm chí thừa nhận rằng bằng sự tăng lên về năng suất họ có một đóng góp to lớn cho nhân loại³²: ‘Một trong các khía cạnh văn minh của chủ nghĩa tư bản là nó vắt giá trị thặng dư theo một cách và dưới hoàn cảnh thuận lợi hơn nhiều so với các dạng trước kia (như nô lệ, nông nô, v.v.) đối với sự phát triển các lực lượng sản xuất, cũng như đối với các điều kiện xã hội cho một sự xây dựng lại xã hội trên một bình diện cao hơn. Vì điều này, nó thậm chí tạo ra các yếu tố; .. vì số lượng các hàng hoá hữu ích được sản xuất trong bất cứ khoảng thời gian cho trước nào phụ thuộc vào năng suất lao động’. Song công lao đóng góp này đối với nhân loại không chỉ được tiến hành

mà không có bất cứ chủ ý nào từ các nhà tư bản; hành động mà cạnh tranh buộc họ làm ngược với các lợi ích của chính họ, vì lí do sau.

Vốn của bất kể nhà công nghiệp nào có thể được chia làm hai phần. Một phần được đầu tư vào đất đai, máy móc, nguyên liệu, v.v. Phần khác dùng cho lương. Marx gọi phần thứ nhất là ‘vốn bất biến’ và phần thứ hai là ‘vốn khả biến’; nhưng vì tôi coi thuật ngữ này là khá làm cho lạc lối, tôi sẽ gọi hai phần này là ‘vốn cố định’ và ‘vốn tiền lương’. Nhà tư bản, theo Marx, có lợi nhuận chỉ bằng bóc lột các công nhân; nói cách khác, bằng dùng vốn tiền lương của ông ta. Vốn cố định là một loại trọng lượng bị [chết] mà cạnh tranh buộc ông ta phải mang theo, và thậm chí tăng thêm liên tục. Sự tăng lên này, tuy vậy, không kèm theo một sự tăng lên tương ứng về lợi nhuận của ông ta; chỉ một sự mở rộng vốn tiền lương có thể có kết quả lạnh mạnh này. Nhưng xu hướng tới một sự tăng lên về năng suất có nghĩa rằng phần vật chất của vốn tăng tương đối so với phần tiền lương. Vì thế, tổng vốn cũng tăng, và không có một sự tăng lên bù về lợi nhuận; tức là, tỉ suất lợi nhuận phải giảm sút.

Mà lí lẽ này đã thường xuyên bị nghi ngờ; quả thực, nó bị tấn công, bằng ngụ ý, trước xa Marx³³. Bất chấp các tấn công này, tôi tin rằng có thể có cái gì đó trong lí lẽ của Marx; đặc biệt nếu chúng ta xem xét nó với lí thuyết của ông về chu kì thương mại. (Tôi sẽ quay lại điểm này một cách ngắn gọn ở chương tiếp theo). Nhưng cái tôi muốn đặt thành vấn đề ở đây là sự liên quan của lí lẽ này đến lí thuyết về sự nghèo khổ tăng lên.

Marx thấy quan hệ này như sau. Nếu suất lợi nhuận có xu hướng giảm, thì nhà tư bản đối mặt với sự tiêu diệt. Tất cả cái ông ta có thể làm là thử ‘rút hết sức của các công nhân’, tức là tăng sự bóc lột. Điều này ông ta có thể làm bằng kéo dài giờ làm việc; đẩy nhanh công việc; hạ lương; tăng chi phí sinh hoạt của công nhân (lạm phát); bóc lột nhiều phụ nữ và trẻ em hơn. Các mâu thuẫn nội tại của chủ nghĩa tư bản, dựa vào sự thực rằng cạnh tranh và kiếm lợi nhuận là mâu thuẫn, phát triển ở đây lên đỉnh điểm. Thứ nhất, chúng buộc nhà tư bản tích tụ và tăng năng suất, và như thế giảm suất lợi nhuận. Tiếp theo, chúng buộc ông ta tăng sự bóc lột đến một mức độ không thể chịu nổi, và với nó là sự căng thẳng giữa các giai cấp. Như thế thỏa hiệp là không thể. Các mâu thuẫn không thể được loại bỏ. Chúng cuối cùng phải định đoạt số phận của chủ nghĩa tư bản.

Đây là lí lẽ chính. Nhưng nó có thể đi đến kết luận? Chúng ta phải nhớ rằng năng suất tăng lên là cơ sở chính của sự bóc lột tư bản chủ nghĩa; chỉ nếu công nhân có thể tạo ra nhiều hơn nhiều so với mức anh ta cần cho mình và gia đình thì nhà tư bản có thể chiếm đoạt lao động thặng dư. Năng suất tăng lên, theo thuật ngữ của Marx, có nghĩa là lao động thặng

đur tăng lên; nó có nghĩa cả là một sự tăng số giờ sẵn có cho nhà tư bản, lẫn phía trên điều này, là một sự tăng số hàng hoá được sản xuất mỗi giờ. Nó có nghĩa, nói cách khác, một lợi nhuận tăng lên rất nhiều. Điều này được Marx thừa nhận³⁴. Ông không cho rằng lợi nhuận teo đi; ông chỉ cho rằng tổng vốn tăng nhanh hơn lợi nhuận nhiều, cho nên *tỉ suất lợi nhuận giảm sút*.

Nhưng nếu điều này là như vậy, không có lí do vì sao nhà tư bản lại bị áp lực kinh tế dày vò, áp lực mà ông ta buộc phải chuyển sang cho các công nhân, bất luận ông ta thích nó hay không. Có lẽ, đúng là ông ta không thích thấy một sự giảm sút về tỉ suất lợi nhuận của mình. Nhưng chừng nào thu nhập của ông ta không giảm, mà, ngược lại, tăng lên, thì không có nguy hiểm thật sự nào. Tình hình cho một nhà tư bản thành công trung bình sẽ là thế này: ông ta thấy thu nhập của mình tăng nhanh, và vốn của ông ta còn tăng nhanh hơn; nói cách khác, các khoản tiết kiệm của ông ta tăng nhanh hơn phần thu nhập mà ông ta tiêu dùng. Tôi không nghĩ rằng tình hình này phải buộc ông ta tuyệt vọng về các phương kế, hay làm cho một sự thoả hiệp với các công nhân là không thể có. Ngược lại, nó dường như đối với tôi là hoàn toàn có thể chịu được.

Tất nhiên, đúng là tình hình có chứa một yếu tố nguy hiểm. Các nhà tư bản những người suy xét trên giả thiết về một tỉ suất lợi nhuận không đổi hay tăng lên có thể bị rắc rối; và các sự việc như những thứ này có thể quả thực đóng góp cho chu kì thương mại, làm nổi bật suy thoái. Nhưng điều này chẳng liên quan mấy với các hậu quả cực kì sâu rộng mà Marx đã tiên tri.

Điều này kết thúc phân tích của tôi về lí lẽ thứ ba và lí lẽ cuối cùng, được Marx kiến nghị để chứng minh qui luật về sự nghèo khổ tăng lên.

VI

Nhằm chứng minh Marx đã hoàn toàn sai ra sao trong các lời tiên tri của ông, và đồng thời ông đã được biện minh thế nào về sự phản đối sôi nổi của ông chống lại địa ngục của một chủ nghĩa tư bản vô độ cũng như về đòi hỏi ‘Những người lao động, liên hiệp lại!’ của ông, tôi sẽ trích vài đoạn từ một chương của *Tư bản* trong đó ông thảo luận ‘Qui luật Chung của Tích tụ Tư bản Chủ nghĩa’³⁵. ‘Trong các nhà máy .. các công nhân nam trẻ đa số được dùng cho đến kiệt sức trước khi họ đến tuổi trưởng thành; sau đó, chỉ có một phần rất nhỏ còn hữu ích cho công nghiệp, cho nên họ liên tục bị sa thải với số lượng lớn. Sau đó họ tạo thành một phần của dân cư dư thừa lơ lửng tăng lên với sự tăng trưởng công nghiệp .. Sức lao động bị tư bản vắt kiệt nhanh đến mức công nhân tuổi trung niên

thường là một người kiệt sức .. Dr. Lee, quan chức y tế về sức khoẻ, đã tuyên bố không lâu trước đây “rằng tuổi khi chết của tầng lớp trung lưu bậc trên ở Manchester là 38, trong khi tuổi trung bình khi chết của giai cấp lao động là 17; còn ở Liverpool các con số đó là 35 đối với 15 ..” .. Sự bóc lột trẻ em thuộc giai cấp lao động đặt một khoản tiền lãi lên sản lượng của họ... Năng suất lao động càng cao .. các điều kiện sinh tồn của công nhân trở nên càng bấp bênh... Trong khuôn khổ hệ thống tư bản chủ nghĩa, tất cả mọi phương pháp để làm tăng năng suất lao động xã hội .. được biến thành các công cụ thống trị và bóc lột; chúng làm què quặt công nhân thành một mẩu của một con người, chúng làm anh ta thoái hoá thành một cái (bánh) răng trong guồng máy, chúng biến công việc thành một sự tra tấn, .. và kéo lê vợ con anh ta dưới các bánh xe của Juggernaut [Sức mạnh tàn phá] tư bản chủ nghĩa .. *Suy ra rằng theo mức độ tích tụ, điều kiện của công nhân phải xấu đi, bất luận lương của anh ta có thể là bao nhiêu .. của cải xã hội, lượng tư bản hoạt động, qui mô và năng lực tăng trưởng của nó càng lớn, .. thì dân cư dư thừa càng lớn... Độ lớn của đội quân dự bị công nghiệp tăng lên theo sức mạnh của sự giàu có tăng lên. Nhưng .. đội quân dự bị công nghiệp càng lớn, số lượng các công nhân, mà sự nghèo khổ của họ được giảm nhẹ chỉ bằng một sự tăng lên về sự đau đớn cực độ của công việc cực nhọc, càng lớn; và .. số những người được chính thức công nhận như những người cùng khổ càng lớn. Đây là qui luật tuyệt đối và tổng quát về tích tụ tư bản chủ nghĩa ... Sự tích tụ của cải ở một cực của xã hội đồng thời kéo theo một sự tích tụ của sự nghèo khổ, của sự đau đớn cực độ của công việc cực nhọc, của cảnh nô lệ, ngu dốt, hung bạo, và của tha hoá đạo đức, ở cực đối lập ..*

Bức tranh khủng khiếp của Marx về nền kinh tế của thời ông là quá đúng. Nhưng qui luật của ông, rằng sự nghèo khổ phải tăng lên cùng với tích tụ, không đúng. Tư liệu sản xuất đã được tích tụ và năng suất lao động đã tăng lên từ thời ông đến một qui mô mà ngay cả ông cũng hầu như không nghĩ là có thể. Nhưng lao động trẻ em, số giờ làm việc, sự đau đớn cực độ của công việc cực nhọc, và sự bấp bênh của sự tồn tại của các công nhân, đã không tăng lên; chúng đã giảm xuống. Tôi không nói là quá trình này phải tiếp tục. Không có qui luật nào về tiến bộ, và tất cả mọi thứ sẽ phụ thuộc vào chính chúng ta. Nhưng tình hình thực tế được Parkes³⁶ tóm tắt ngắn gọn và thẳng thắn trong một câu: ‘Lương thấp, giờ làm việc dài, và lao động trẻ em đã là đặc trưng của chủ nghĩa tư bản không ở tuổi già của nó, như Marx đã tiên đoán, mà ở tuổi thơ ấu của nó’.

Chủ nghĩa tư bản vô độ, không bị kiềm chế, đã qua. Từ thời Marx, chủ nghĩa can thiệp dân chủ đã có những tiến bộ khổng lồ, và năng suất lao động được cải thiện - một hệ quả của tích tụ tư bản – đã làm cho có thể thực sự dễ dãi sự nghèo khổ. Điều này chứng tỏ rằng đã đạt được nhiều, bất chấp các sai lầm nghiêm trọng rõ ràng, và nó phải cổ vũ chúng ta để tin rằng có thể làm được nhiều hơn. Vì vẫn còn nhiều việc phải làm và phải gỡ. Chủ nghĩa can thiệp dân chủ có thể cuối cùng làm cho nó là có thể. Tuy thuộc vào chúng ta để thực hiện nó.

Tôi không có ảo tưởng nào về sức thuyết phục của các lí lẽ của tôi. Kinh nghiệm chứng tỏ rằng các lời tiên tri của Marx đã sai. Nhưng kinh nghiệm có thể luôn luôn được thanh minh. Và, quả thực, bản thân Marx, và Engels, đã bắt đầu với việc dựng lên một *giả thuyết phụ* được dự định để giải thích vì sao qui luật về sự nghèo khổ tăng lên lại không hoạt động như họ đã kì vọng nó phải hoạt động. Theo giả thuyết này, khuynh hướng tiến tới một tỉ suất lợi nhuận sa sút, và với nó, sự nghèo khổ tăng lên, được trung hoà bởi các tác động của *bóc lột thuộc địa*, hay, như nó thường được gọi, bởi ‘chủ nghĩa đế quốc hiện đại’. Bóc lột thuộc địa, theo lí thuyết này, là một phương pháp chuyển áp lực kinh tế sang cho giai cấp vô sản thuộc địa, một giai cấp mà, về mặt kinh tế cũng như về mặt chính trị, vẫn còn yếu hơn giai cấp vô sản công nghiệp ở trong nước. ‘Vốn được đầu tư ở các thuộc địa’, Marx viết³⁷, ‘có thể mang lại một tỉ suất lợi nhuận cao hơn vì lí do đơn giản rằng tỉ suất lợi nhuận là cao hơn ở nơi sự phát triển tư bản chủ nghĩa vẫn còn ở một giai đoạn lạc hậu, và vì lí do thêm rằng các nô lệ, các cu li (phu), v.v., cho phép một sự bóc lột lao động khéo hơn. Tôi không thấy lí do vì sao các tỉ suất lợi nhuận cao hơn này ..., khi được gửi về nước, lại không tham gia ở đó như các yếu tố vào tỉ suất lợi nhuận trung bình, và theo tỉ lệ, đóng góp để giữ vững nó’. (Đáng nói đến là ý tưởng chính đứng đằng sau lí thuyết này về chủ nghĩa đế quốc ‘hiện đại’ có thể truy nguyên lại hơn 160 năm trước, đến Adam Smith, người nói về thương mại thuộc địa rằng nó ‘nhất thiết đóng góp để giữ vững tỉ suất lợi nhuận’). Engels đã đi thêm một bước nữa hơn Marx trong sự phát triển của ông về lí thuyết này. Buộc phải thừa nhận rằng ở Vương quốc Anh xu hướng thịnh hành đã không dẫn đến một sự tăng lên về nghèo khổ mà đúng hơn đến một sự cải thiện đáng kể, ông ám chỉ rằng điều này có thể là do sự thực rằng Vương quốc Anh ‘bóc lột toàn bộ thế giới’; và ông xông vào tấn công một cách đầy kinh bỉ ‘giai cấp công nhân Anh’ giai cấp, thay cho chịu đau khổ như ông kì vọng họ phải thế, ‘lại thực sự ngày càng trở thành tư sản hơn’. Và ông tiếp tục³⁸: ‘Dường như là người tư sản nhất trong mọi quốc gia này muốn làm cho

vấn đề xảy ra y như có một tầng lớp quý tộc tư sản và một giai cấp vô sản tư sản ở *cạnh nhau* với giai cấp tư sản'. Mà sự thay đổi chiều này ở phía Engels ít nhất cũng nổi bật như sự trở mặt khác của ông mà tôi đã nhắc tới ở chương trước³⁹; và giống việc đó, nó được tiến hành dưới ảnh hưởng của một diễn tiến xã hội cái hoá ra là một sự giảm nghèo khổ. Marx đã trách chủ nghĩa tư bản vì 'vô sản hoá tầng lớp trung lưu và giai cấp tư sản bậc thấp', và vì làm cho các công nhân thành những người cùng khổ. Engels bây giờ đổ lỗi cho hệ thống –nó vẫn bị trách móc- vì biến các công nhân thành tư sản. Nhưng chi tiết thú vị nhất trong lời phàn nàn của Engels là sự căm phẫn đã khiến ông gọi người Anh, những người cư xử thiếu thận trọng đến vậy để chứng minh các lời tiên tri Marxist là sai, là 'người tư sản nhất trong mọi quốc gia này'. Theo học thuyết Marxist, chúng ta phải chờ đợi từ 'người tư sản nhất trong mọi quốc gia' một sự mở rộng nghèo khổ và căng thẳng giai cấp đến một mức độ không thể chịu được; thay vào đó, chúng ta nghe rằng điều ngược lại xảy ra. Nhưng tốc của người Marxist tốt bụng dựng ngược lên khi anh ta nghe về tính độc hại không thể tin được của một hệ thống tư bản chủ nghĩa, hệ thống biến những người vô sản tốt thành các tư sản xấu xa; hoàn toàn quyền mất là Marx đã chứng tỏ rằng tính độc ác của hệ thống cốt ở duy nhất trong sự thực rằng nó hoạt động theo cách ngược lại. Như thế chúng ta đọc ở phân tích của Lenin⁴⁰ về các nguyên nhân xấu xa và các kết quả khủng khiếp của chủ nghĩa đế quốc Anh hiện đại: 'Các nguyên nhân: (1) nước này bóc lột toàn thế giới; (2) địa vị độc quyền của nó trên thị trường thế giới; (3) sự độc quyền thuộc địa của nó. Các kết quả: (1) *tư sản hoá một phần giai cấp vô sản Anh*; (2) một bộ phận của giai cấp vô sản tự đề mình bị lãnh đạo bởi những người đã bị giai cấp tư sản mua, hay chí ít được nó trả tiền'. Sau khi đã gán một cái tên Marxist đẹp đẽ như vậy, 'tư sản hoá giai cấp vô sản', cho một khuynh hướng đáng căm ghét – đáng căm ghét chủ yếu bởi vì nó không khớp với cách thế giới phải diễn ra phù hợp với Marx- Lenin hiển nhiên tin rằng nó đã trở thành một xu hướng Marxist. Bản thân Marx đã cho rằng toàn bộ thế giới có thể trải qua giai đoạn lịch sử tất yếu về công nghiệp hoá tư bản chủ nghĩa càng nhanh càng tốt, và ông vì thế đã có ý thiên về ủng hộ⁴¹ các diễn tiến đế quốc chủ nghĩa. Nhưng Lenin đã đi đến một kết luận rất khác. Vì sự chiếm hữu thuộc địa của nước Anh là lí do vì sao công nhân trong nước lại đi theo 'các nhà lãnh đạo bị giai cấp tư sản mua' thay cho những người Cộng sản, ông thấy ở đế chế thuộc địa một cái cò súng hay kíp nổ tiềm năng. Một cuộc cách mạng ở đó sẽ làm cho qui luật về sự nghèo khổ

tăng lên hoạt động ở mẫu quốc, và một cuộc cách mạng ở mẫu quốc sẽ tiếp theo. Như thế các thuộc địa là chỗ từ đó ngọn lửa có thể lan ra...

Tôi không tin rằng giả thuyết phụ mà lịch sử của nó tôi vừa phác hoạ có thể cứu qui luật về sự nghèo khổ tăng lên; vì giả thuyết này bản thân nó bị kinh nghiệm bác bỏ. Có các nước, thí dụ các nền dân chủ Bắc Âu, Czechoslovakia, Canada, Australia, New Zealand, chẳng nói gì về Hoa Kì, trong đó một chủ nghĩa can thiệp dân chủ đã đảm bảo cho các công nhân một mức sống cao, bất chấp sự thực rằng sự bóc lột thuộc địa đã không có ảnh hưởng nào ở đó, hay dù sao đi nữa quá không quan trọng để xác nhận giả thiết. Hơn nữa, nếu ta so sánh các nước nào đó, các nước ‘bóc lột’ các thuộc địa, như Hà Lan và Bỉ, với Đan Mạch, Thụy Điển, Na Uy, và Czechoslovakia các nước không ‘bóc lột’ các thuộc địa, ta không thấy rằng các *công nhân* được lợi từ chiếm hữu các thuộc địa, vì tình hình của giai cấp lao động ở tất cả các nước đó đã giống nhau một cách đáng chú ý. Hơn nữa, mặc dù sự nghèo khổ áp đặt lên các thổ dân thông qua thuộc địa hoá là một trong các chương đen tối nhất trong lịch sử của nền văn minh, không thể khẳng định rằng sự nghèo khổ của họ đã có khuynh hướng tăng lên kể từ thời Marx. Chính xác là ngược lại; sự việc đã rất được cải thiện. Và tuy thế, sự nghèo khổ tăng lên sẽ phải là rất nổi bật ở đó nếu giả như cả hai giả thuyết phụ và lí thuyết ban đầu là đúng.

VII

Như tôi đã làm với bước thứ hai và bước thứ ba ở các chương trước, bây giờ tôi sẽ minh hoạ bước thứ nhất của lí lẽ tiên tri của Marx bằng cho thấy một chút về ảnh hưởng thực tiễn của nó lên chiến thuật của các đảng Marxist.

Những người Dân chủ Xã hội, dưới áp lực của các sự thực hiển nhiên, ngấm từ bỏ lí thuyết rằng cường độ nghèo khổ tăng lên; nhưng toàn bộ chiến thuật của họ vẫn dựa vào giả thiết rằng qui luật về quy mô nghèo khổ tăng lên là đúng, tức là số lượng của giai cấp vô sản công nghiệp phải liên tục tăng lên. Đây là lí do vì sao họ đặt cơ sở chính sách của họ chỉ riêng để đại diện cho các lợi ích của các công nhân công nghiệp, đồng thời tin vững chắc rằng họ đang đại diện cho, hay rất mau sẽ đại diện cho, ‘tuyệt đại đa số dân cư’⁴². Họ không bao giờ nghi ngờ khẳng định của *Tuyên ngôn* rằng ‘Tất cả các phong trào lịch sử trước đây là các phong trào của các thiểu số... Phong trào vô sản là phong trào tự giác, độc lập của tuyệt đại đa số, vì quyền lợi của tuyệt đại đa số’. Vì thế, một cách tự tin họ đã đợi ngày khi sự giác ngộ giai cấp và sự tự tin giai cấp của các công nhân công nghiệp sẽ mang lại thắng lợi cho họ trong các

cuộc bầu cử. ‘Không thể có nghi ngờ gì về phần ai sẽ là người thắng cuối cùng – vài kẻ bóc lột, hay tuyệt đại đa số, các công nhân’. Họ đã không thấy rằng chẳng ở đâu các công nhân công nghiệp tạo thành một đa số, ít hơn nhiều một ‘tuyệt đại đa số’, và rằng các số liệu thống kê không còn cho thấy bất cứ xu hướng nào tiến đến một sự tăng lên về số lượng của họ. Họ đã không hiểu rằng sự tồn tại của một đảng của những người lao động dân chủ được biện minh hoàn toàn chỉ chừng nào một đảng như vậy sẵn sàng để thoả hiệp hay thậm chí hợp tác với các đảng khác, thí dụ với đảng nào đó đại diện cho các nông dân, hay các tầng lớp trung lưu. Và họ đã không nhận ra rằng, nếu họ muốn cai trị nhà nước một mình như những đại diện cho đa số nhân dân, thì họ phải thay đổi toàn bộ chính sách của mình và thôi không đại diện chủ yếu hay chỉ riêng cho các công nhân công nghiệp. Tất nhiên, không phải là cái thay thế cho sự thay đổi này về chính sách để đi khẳng định một cách ấu trĩ rằng chính sách vô sản như nó vốn là có thể đơn giản đưa (như Marx nói⁴³) ‘những người sản xuất nông thôn dưới sự lãnh đạo trí tuệ của các thị trấn trung tâm của các khu vực của họ, đảm bảo cho họ, ở người công nhân công nghiệp, *người được uỷ thác tự nhiên* của các lợi ích của họ ...’

Lập trường của các đảng Cộng sản là khác. Họ tôn trọng hoàn toàn lí thuyết về sự nghèo khổ tăng lên, tin vào sự tăng lên không chỉ của quy mô mà cả của cường độ của nó, một khi các nguyên nhân của sự tư sản hoá tạm thời của các công nhân được loại bỏ. Lòng tin này đã đóng góp đáng kể cho cái Marx đã có thể gọi là ‘các mâu thuẫn bên trong’ của chính sách của họ.

Tình hình chiến thuật có vẻ khá đơn giản. Nhờ lời tiên tri của Marx, những người Cộng sản tin chắc rằng sự nghèo khổ phải nhanh chóng tăng lên. Họ cũng biết rằng đảng có thể không lấy được sự tin cậy của các công nhân mà không đấu tranh vì họ, và với họ, cho một sự cải thiện số phận của họ. Hai giả thiết cơ bản này rõ ràng đã quyết định các nguyên tắc về các chiến thuật chung của họ. Làm cho các công nhân đòi phần của họ, ủng hộ họ trong mọi tình tiết cá biệt trong cuộc đấu tranh không ngừng của họ vì miếng cơm và chỗ ở. Đấu tranh ngoan cường cùng với họ cho việc hoàn thành các yêu sách thực tiễn của họ, bất luận kinh tế hay chính trị. Như thế sẽ lấy được sự tin cậy của họ. Đồng thời, các công nhân sẽ học được rằng là không thể đối với họ để cải thiện số phận của mình bằng các cuộc đấu tranh nhỏ nhoi này, và rằng chẳng có gì ngoài một cuộc cách mạng trọn vẹn mới có thể mang lại một sự cải thiện. Vì tất cả các cuộc đấu tranh nhỏ nhoi này nhất định không thành công; chúng ta biết từ Marx rằng các nhà tư bản đơn giản *không thể* tiếp tục thoả hiệp và

rằng, cuối cùng, sự nghèo khổ *phải* tăng lên. Do đó, kết quả duy nhất – nhưng là một kết quả có giá trị – của đấu tranh hàng ngày của các công nhân chống lại những kẻ áp bức họ là một sự tăng lên về giác ngộ giai cấp của họ; đó là cảm giác về sự thống nhất là cái có thể thu được chỉ trong cuộc chiến đấu, cùng với sự nhận biết tuyệt vọng rằng chỉ cách mạng có thể giúp họ trong cảnh nghèo khổ của họ. Khi giai đoạn này đạt đến, thì, giờ đã đến cho cuộc chiến đấu cuối cùng.

Đây là lí thuyết và những người Cộng sản đã hành động phù hợp với nó. Đầu tiên họ ủng hộ các công nhân trong cuộc đấu tranh của họ để cải thiện số phận của họ. Nhưng, ngược lại với mọi mong đợi và lời tiên tri, cuộc đấu tranh thành công. Các yêu sách được công nhận. Hiên nhiên, lí do là chúng đã quá khiêm tốn. Cho nên phải đòi nhiều hơn. Nhưng các yêu sách lại được công nhận⁴⁴. Và khi sự nghèo khổ giảm đi, các công nhân trở nên ít cay đắng hơn, sẵn sàng cho mặc cả về lương hơn là đi mưu tính cho cách mạng.

Bây giờ những người Cộng sản thấy rằng chính sách của họ phải được đảo ngược. Phải làm cái gì đó để đưa qui luật về sự nghèo khổ tăng lên vào hoạt động. Thí dụ, phải khuấy động tình trạng rối ren ở thuộc địa (ngay cả ở nơi không có cơ hội cho một cuộc cách mạng thành công), và với mục đích chung về làm vô hiệu hoá sự tư sản hoá các công nhân, một chính sách xúi bẩy tai hoạ thuộc mọi loại phải được chấp nhận. Nhưng chính sách mới này phá huỷ sự tin cậy của các công nhân. Những người Cộng sản mất thành viên của họ, với ngoại lệ của những người không có kinh nghiệm về các cuộc đấu tranh chính trị thực sự. Họ mất chính xác những người mà họ mô tả là ‘quân tiên phong của giai cấp lao động’; nguyên tắc ngầm ngụ ý của họ: ‘Các thứ càng tồi tệ, càng tốt, vì sự nghèo khổ phải đẩy nhanh cách mạng’, làm cho các công nhân nghi ngờ – nguyên tắc này càng được áp dụng, sự nghi ngờ do các công nhân áp ủ càng tồi tệ. Vì họ là những người thực tế; để lấy được sự tin cậy của họ, phải hoạt động để cải thiện số phận của họ.

Như thế chính sách lại phải đảo ngược: buộc phải chiến đấu vì sự cải thiện trước mắt của số phận của các công nhân và đồng thời hi vọng điều ngược lại.

Với điều này, ‘các mâu thuẫn nội bộ’ của lí thuyết tạo ra giai đoạn cuối cùng của sự lẫn lộn. Nó là giai đoạn khi khó để biết ai là kẻ phản bội, vì sự phản bội có thể là sự trung thành và sự trung thành là phản bội. Nó là giai đoạn khi những người đi theo đảng không đơn giản bởi vì nó tỏ ra đối với họ (một cách đúng đắn, tôi e) như phong trào mạnh mẽ duy nhất với các mục đích nhân đạo, mà đặc biệt bởi vì nó là một phong trào

dựa vào một lí thuyết khoa học, phải hoặc từ bỏ nó, hoặc phải hi sinh tính nhất quán trí tuệ của họ; vì bây giờ họ phải học để tin mù quáng vào một uy quyền nào đó. Cuối cùng, họ phải trở thành những người thần bí – thù địch với lí lẽ có lí trí.

Dường như là, không chỉ chủ nghĩa tư bản là nạn nhân của các mâu thuẫn nội tại các mâu thuẫn đe dọa gây ra sự suy sụp của nó...

CHƯƠNG 21: MỘT ĐÁNH GIÁ VỀ TIỀN TRI

Các lí lẽ làm cơ sở cho tiên tri lịch sử của Marx là không có căn cứ. Những cố gắng tài tình của ông để rút ra các kết luận tiên tri từ những quan sát về các xu hướng kinh tế đương thời đã thất bại. Lí do cho sự thất bại này không nằm ở bất cứ sự không đủ nào về cơ sở kinh nghiệm của lí lẽ. Các phân tích xã hội học và kinh tế của ông về xã hội đương thời có thể hơi một chiều, nhưng bất chấp các thành kiến của chúng, chúng là tuyệt vời ở chừng mực chúng là các phân tích mô tả. Lí do của thất bại của ông với tư cách một nhà tiên tri hoàn toàn nằm ở sự nghèo nàn của chủ nghĩa lịch sử như nó vốn là, ở sự thực đơn giản rằng cho dù chúng ta quan sát ngày hôm nay cái có vẻ là một xu hướng hay khuynh hướng lịch sử, chúng ta không thể biết liệu nó sẽ có cùng diện mạo hay không vào ngày mai.

Chúng ta phải thừa nhận rằng Marx đã thấy nhiều thứ dưới ánh sáng đúng. Nếu chúng ta chỉ xem xét lời tiên tri của ông rằng hệ thống của chủ nghĩa tư bản vô độ, như ông biết nó, sẽ không kéo dài lâu hơn nữa, và rằng các nhà biện hộ của nó những người nghĩ nó sẽ kéo dài mãi mãi đã sai, thì chúng ta phải nói là ông đã đúng. Ông cũng đã đúng, khi cho rằng chủ yếu là ‘đấu tranh giai cấp’, tức là sự liên kết của các công nhân, là cái sẽ gây ra sự biến đổi của nó thành một hệ thống kinh tế mới. Nhưng chúng ta không được đi xa đến mức để nói rằng Marx đã tiên đoán rằng hệ thống mới, chủ nghĩa can thiệp¹, dưới cái tên khác, chủ nghĩa xã hội. Sự thực là ông đã không có ý niệm mơ hồ nào về cái đang nằm ở trước. Cái ông gọi là ‘chủ nghĩa xã hội’ là rất không giống với bất cứ hình thái nào của chủ nghĩa can thiệp, ngay cả hình thái Nga; vì ông đã tin tưởng mạnh mẽ rằng diễn tiến sắp xảy ra sẽ thu nhỏ ảnh hưởng, chính trị cũng như kinh tế, của nhà nước, trong khi chủ nghĩa can thiệp đã làm tăng nó ở mọi nơi.

Vì tôi phê phán Marx và, ở mức độ nào đấy, ca ngợi chủ nghĩa can thiệp dân chủ từng phần (đặc biệt loại thể chế được giải thích ở mục VII của chương 17), tôi muốn làm rõ là tôi có nhiều cảm tình với hi vọng của Marx cho một sự giảm ảnh hưởng của nhà nước. Không nghi ngờ gì mỗi nguy hiểm lớn nhất của chủ nghĩa can thiệp – đặc biệt của bất cứ sự can thiệp trực tiếp nào – là nó dẫn đến một sự tăng lên về quyền lực nhà nước và về quan liêu. Hầu hết những người theo chủ nghĩa can thiệp không để

ý đến điều này, hay họ nhắm mắt với nó, làm tăng mối nguy hiểm. Nhưng tôi tin rằng một khi mối nguy hiểm được đối mặt trực tiếp, phải là có thể để làm chủ nó. Vì điều này lại chỉ là một vấn đề về công nghệ xã hội và về kỹ thuật xã hội từng phần. Nhưng quan trọng để xử trí nó sớm, vì nó tạo thành một mối nguy hiểm cho nền dân chủ. Chúng ta phải lên kế hoạch cho quyền tự do, và không chỉ cho an ninh, nếu không phải vì lí do nào khác hơn là chỉ quyền tự do mới có thể làm cho an ninh đảm bảo.

Nhưng hãy quay lại với lời tiên tri của Marx. Một trong các xu hướng lịch sử mà ông cho là đã khám phá ra đường như có đặc tính dai dẳng hơn các xu hướng khác; ý tôi muốn nói xu hướng tích tụ tư liệu sản xuất, và đặc biệt xu hướng tăng năng suất lao động. Quả thực có vẻ là xu hướng này sẽ tiếp tục một thời gian, tất nhiên, với điều kiện là chúng ta giữ nền văn minh tiến triển. Nhưng Marx đã không chỉ nhận ra xu hướng này và ‘các khía cạnh văn minh’ của nó, ông cũng thấy các mối nguy hiểm vốn có của nó. Đặc biệt hơn, ông là một người đầu tiên (mặc dù ông có các tiền bối nào đó của mình, thí dụ, Fourier²) đi nhấn mạnh quan hệ giữa ‘sự phát triển các lực lượng sản xuất’ trong đó ông thấy³ ‘sự mệnh lịch sử và sự biện hộ của tư bản’, và rằng hiện tượng huỷ hoại nhất của hệ thống tín dụng - một hệ thống có vẻ đã khuyến khích sự nổi lên nhanh của chủ nghĩa công nghiệp - là *chu kì thương mại*.

Lí thuyết của riêng Marx về chu kì thương mại (được thảo luận ở mục IV của chương trước) có lẽ có thể được diễn giải dài dòng như sau: cho dù đúng là các qui luật vốn có của thị trường tự do tạo ra một xu hướng tới công ăn việc làm đầy đủ, cũng đúng là mỗi cách tiếp cận đơn lẻ đến công ăn việc làm đầy đủ, tức là đến thiếu lao động, kích thích các nhà phát minh và các nhà đầu tư để tạo ra và đưa vào máy móc mới tiết kiệm lao động, vì thế gây ra (đầu tiên một đợt hưng thịnh ngắn và sau đó) một làn sóng mới về thất nghiệp và suy thoái. Liệu có bất cứ sự thật nào, và bao nhiêu, trong lí thuyết này hay không, tôi không biết. Như tôi đã nói ở chương trước, lí thuyết về chu kì thương mại là một đề tài khá khó, và là một đề tài mà tôi không có ý định lao vào. Nhưng vì luận đề của Marx rằng tăng năng suất là một trong các nhân tố đóng góp cho chu kì thương mại có vẻ đối với tôi là quan trọng, tôi có thể được phép phát triển vài cân nhắc hiển nhiên để ủng hộ nó.

Danh mục sau về các diễn tiến khả dĩ, tất nhiên, là hoàn toàn không đầy đủ; nhưng nó được xây dựng theo cách sao cho mỗi khi năng suất lao động tăng lên, thì ít nhất một trong các diễn tiến sau, và có thể nhiều diễn tiến cùng một lúc, phải bắt đầu và phải tiếp diễn ở một mức độ đủ để cân bằng sự tăng lên về năng suất.

(A) Các khoản đầu tư tăng lên, tức là, tư liệu sản xuất được tạo ra nhằm tăng cường khả năng sản xuất ra các hàng hoá khác. (Vì điều này dẫn đến một sự tăng thêm nữa về năng suất, *riêng* nó không thể cân bằng các ảnh hưởng của nó trong bất cứ khoảng thời gian nào).

(B) Tiêu dùng tăng lên - mức sống tăng lên:

(a) cho toàn bộ dân cư;

(b) cho những phần nào đó của dân cư (thí dụ, giai cấp nào đó).

(C) Giảm thời gian làm việc.

(a) số giờ làm việc hàng ngày được rút ngắn;

(b) số người không là công nhân công nghiệp tăng lên, và đặc biệt

(b₁) số các nhà khoa học, bác sĩ, nghệ sĩ, nhà kinh doanh, v.v., tăng lên

.....
(b₂) số công nhân thất nghiệp tăng lên.

(D) Số lượng hàng hoá được sản xuất nhưng không được tiêu thụ tăng lên.

(a) hàng hoá tiêu dùng bị phá huỷ;

(b) tư liệu sản xuất không được dùng (các nhà máy để không);

(c) hàng hoá, khác với hàng hoá tiêu dùng hay thuộc loại (A), được sản xuất, thí dụ, vũ khí;

(d) lao động được dùng để phá huỷ tư liệu sản xuất (và vì thế làm giảm năng suất).

Tôi đã liệt kê các diễn tiến này – danh mục, tất nhiên, có thể được chi tiết thêm – theo cách sao cho xuống đến đường chấm chấm, tức là xuống đến (C, b₁), các diễn tiến như vậy thường được công nhận là đáng ao ước, trong khi từ (C, b₂) trở đi các diễn tiến thường được coi là không đáng mong muốn; chúng biểu thị suy thoái, sản xuất vũ khí, và chiến tranh.

Bây giờ rõ ràng là vì riêng (A) không thể khôi phục cân bằng mãi mãi, mặc dù nó có thể là một nhân tố rất quan trọng, một hay vài diễn tiến khác phải bắt đầu. Hơn nữa, có vẻ có lí để giả thiết rằng nếu không tồn tại các thể chế để đảm bảo rằng các diễn tiến đáng mong muốn tiến triển ở mức độ đủ cân bằng năng suất được tăng lên, thì các diễn tiến không mong muốn nào đó sẽ bắt đầu. Nhưng tất cả các thứ này, có lẽ với ngoại lệ của sản xuất vũ khí, có đặc tính là chúng chắc dẫn đến một sự giảm đột ngột của (A), điều hẳn làm trầm trọng tình hình một cách gay gắt.

Tôi không nghĩ rằng các cân nhắc như các cân nhắc trên có khả năng ‘giải thích’ sự vũ trang hay chiến tranh theo bất cứ ý nghĩa nào của từ,

mặc dù chúng có thể giải thích thành công của các nhà nước toàn trị trong đấu tranh chống thất nghiệp. Tôi cũng không nghĩ là chúng có khả năng ‘giải thích’ chu kì thương mại, mặc dù có lẽ chúng đóng góp cái gì đó cho một giải thích như vậy, trong đó các vấn đề về tín dụng và tiền chắc đóng một vai trò rất quan trọng; vì sự giảm bớt của (A), thí dụ, có thể tương đương với tích trữ các khoản tiết kiệm mà khác đi có lẽ có thể được đầu tư - một nhân tố được thảo luận nhiều và quan trọng⁴. Và không phải hoàn toàn không thể là qui luật Marxist về suất lợi nhuận giảm (nếu qui luật này có thể đứng vững chút nào⁵) cũng có thể cho một gợi ý cho việc giải thích tích trữ; vì giả thiết rằng một thời kì tích tụ nhanh có thể dẫn đến một sự đi xuống như vậy, điều này có thể làm nản lòng đầu tư và khuyến khích tích trữ, và làm giảm (A).

Nhưng tất cả thứ này có thể không là một lí thuyết về chu kì thương mại. Một lí thuyết như vậy sẽ có nhiệm vụ khác. Nhiệm vụ chính của nó sẽ là để giải thích vì sao thể chế thị trường tự do, như vốn là một công cụ rất hữu hiệu để cân bằng cung và cầu, lại không đủ để ngăn ngừa các cuộc suy thoái⁶, tức là sản xuất thừa hay tiêu thụ dưới mức. Nói cách khác, chúng ta phải chứng tỏ rằng việc mua bán trên thị trường tạo ra chu kì thương mại, như một trong các hậu quả xã hội không mong muốn⁷ của những hành động của chúng ta. Lí thuyết Marxist về chu kì thương mại có chính xác mục tiêu này trước mắt; và những cân nhắc được phác hoạ ở đây về các ảnh hưởng của một xu hướng chung đến năng suất tăng lên, nhiều nhất, có thể chỉ bổ sung cho lí thuyết này.

Tôi sẽ không đi tuyên bố đánh giá về công trạng của tất cả các suy xét này lên chu kì thương mại. Nhưng dường như đối với tôi khá rõ là chúng có giá trị nhất cho dù theo ánh sáng của các lí thuyết hiện đại bây giờ chúng đã hoàn toàn được thay thế. Sự thực đơn thuần rằng Marx đã xử lí vấn đề này một cách bao quát là rất lớn cho danh tiếng của ông. Ít nhất ngần ấy của lời tiên tri của ông đã trở thành đúng, trong thời gian hiện nay; xu hướng tiến đến một sự tăng lên về năng suất tiếp tục: chu kì thương mại cũng tiếp tục, và sự tiếp tục của nó chắc dẫn đến các biện pháp đối phó can thiệp chủ nghĩa và vì thế đến một sự hạn chế nữa của hệ thống thị trường tự do; một diễn tiến phù hợp với lời tiên tri của Marx rằng chu kì thương mại sẽ là một trong các nhân tố phải gây ra sự sụp đổ của hệ thống chủ nghĩa tư bản vô độ. Và chúng ta phải nói thêm vào điều này rằng một mẫu khác của lời tiên tri thành công, cụ thể là, sự liên hiệp của các công nhân là một nhân tố quan trọng khác trong quá trình này.

Căn cứ vào danh mục này của các lời tiên tri quan trọng và phần lớn thành công, liệu có thể biện minh được để nói về sự nghèo nàn của chủ

nghĩa lịch sử? Nếu các lời tiên tri lịch sử của Marx đã thành công thậm chí một phần, thì chúng ta phải chắc chắn không gạt bỏ phương pháp của ông một cách nông nổi. Nhưng một xem xét kĩ lưỡng hơn các thành công của Marx cho thấy rằng *không ở đâu phương pháp lịch sử chủ nghĩa của ông đã dẫn ông tới thành công, mà luôn luôn là các phương pháp của phân tích thể chế*. Như thế không phải một phân tích lịch sử chủ nghĩa mà là một phân tích thể chế điển hình là cái dẫn đến kết luận rằng nhà tư bản bị cạnh tranh buộc tăng năng suất. Chính là một phân tích thể chế trên đó Marx đặt cơ sở cho lí thuyết của mình về chu kì thương mại và về dân cư dư thừa. Và ngay cả lí thuyết về đấu tranh giai cấp là mang tính thể chế; nó là phần của cơ chế theo đó sự phân phối của cải cũng như quyền lực được kiểm soát, một cơ chế làm cho mặc cả tập thể là khả dĩ theo nghĩa rộng nhất. Không ở đâu trong các phân tích này các ‘qui luật về phát triển lịch sử’, hay các giai đoạn, hay các thời kì, hay các xu hướng lịch sử chủ nghĩa điển hình có đóng bất kì vai trò nào. Mặt khác, chẳng có cái nào trong số các kết luận lịch sử chủ nghĩa tham vọng hơn của Marx, không cái nào trong ‘các qui luật không thể lay chuyển nổi về phát triển’ của ông và ‘các giai đoạn lịch sử không thể nhảy qua’ của ông, đã bao giờ hoá ra là một tiên đoán thành công. Marx đã thành công *chỉ* trong chừng mực mà ông đã phân tích các thể chế và các chức năng của chúng. Và điều ngược lại cũng đúng: không lời tiên tri nào trong các lời tiên tri lịch sử tham vọng hơn và sâu rộng hơn của ông nằm trong phạm vi phân tích thể chế. Bất cứ đâu có nỗ lực để ủng hộ chúng bằng một phân tích như vậy, việc rút ra là không có căn cứ. Quả thực, so với các tiêu chuẩn cao của chính Marx, các lời tiên tri sâu rộng hơn này ở một mức trí tuệ khá thấp. Chúng chứa không chỉ nhiều mơ tưởng, chúng cũng thiếu sức tưởng tượng chính trị. Nói đại thể, Marx chia sẻ niềm tin của nhà công nghiệp tiến bộ, của ‘giai cấp tư sản’ của thời ông: niềm tin vào một qui luật về tiến bộ. Nhưng chủ nghĩa lạc quan lịch sử chủ nghĩa ấu trĩ này, của Hegel và Comte, của Marx và Mill, là không ít mê tín hơn một chủ nghĩa lịch sử bi quan như của Plato và Spengler. Và nó là một bộ đồ nghề rất tồi cho một nhà tiên tri, vì nó hẳn kiểm chế sức tưởng tượng lịch sử. Quả thực, cần phải nhận ra như một trong các nguyên tắc của bất cứ quan điểm không thiên vị nào về hoạt động chính trị rằng mọi thứ đều là có thể trong các công việc của con người; và cá biệt hơn rằng không diễn tiến có thể tưởng tượng nào có thể bị loại trừ trên cơ sở là nó có thể vi phạm cái gọi là xu hướng tiến bộ của loài người, hay bất cứ qui luật khác nào của cái được cho là các qui luật về ‘bản tính con người’. ‘Sự kiện về tiến bộ’, H. A. L. Fisher viết⁸, ‘được viết rõ ràng và to trên

trang của lịch sử; nhưng sự tiến bộ không phải là một qui luật của tự nhiên. Đất mà một thế hệ giành được có thể bị mất bởi thế hệ sau’.

Phù hợp với nguyên lý rằng tất cả mọi thứ đều có thể, có lẽ đáng chỉ ra rằng các lời tiên tri của Marx rất có thể trở thành thật. Một niềm tin giống như chủ nghĩa lạc quan theo thuyết tiến bộ của thế kỉ mười chín có thể là một lực lượng chính trị hùng mạnh; nó có thể giúp gây ra cái nó đã tiên đoán. Như thế ngay cả một tiên đoán đúng không được phép chấp nhận quá dễ dàng như một sự xác nhận của một lí thuyết, và của đặc tính khoa học của nó. Nó đúng hơn có thể là một hệ quả của đặc tính tôn giáo của nó và một chứng minh về sức mạnh của niềm tin tôn giáo cái có thể gây cảm hứng cho con người. Và cá biệt hơn trong chủ nghĩa Marx yếu tố tôn giáo là không thể nhầm lẫn. Trong lúc nghèo khổ và mất danh giá cùng cực nhất của họ, lời tiên tri của Marx đã cho các công nhân một niềm tin đầy cảm hứng vào sứ mệnh của họ, và vào tương lai rực rỡ mà phong trào của họ chuẩn bị cho toàn nhân loại. Nhìn lại diễn tiến của các sự kiện từ 1864 đến 1930, tôi nghĩ rằng nếu giả như không có sự kiện hơi ngẫu nhiên là Marx đã làm nản lòng việc nghiên cứu công nghệ xã hội, thì có lẽ công việc châu Âu đã có thể phát triển, dưới ảnh hưởng của tín ngưỡng tiên tri này, đến một chủ nghĩa xã hội thuộc loại phi-tập thể. Một sự chuẩn bị chu đáo cho kĩ thuật xã hội, cho lập kế hoạch vì quyền tự do, về phía những người Cộng sản Nga cũng như của những người Cộng sản ở Trung Âu, đã rất có thể dẫn đến một thành công rõ ràng, thuyết phục tất cả các bạn bè của xã hội mở. Nhưng điều này sẽ không phải là một sự xác nhận của một sự tiên tri khoa học. Nó có thể là kết quả của một phong trào tôn giáo - kết quả của niềm tin vào chủ nghĩa nhân văn, kết hợp với việc sử dụng lí trí của chúng ta một cách phê phán cho mục đích thay đổi thế giới.

Nhưng sự việc đã diễn tiến khác đi. Yếu tố tiên tri trong tín điều của Marx đã trội hơn trong đầu óc của những người theo ông. Nó quét tất cả các thứ khác sang một bên, xua đuổi năng lực của sự phán xét điềm tĩnh và phê phán và huỷ diệt niềm tin rằng bằng dùng lí trí chúng ta có thể thay đổi thế giới. Và tất cả cái còn lại của giáo huấn của Marx là triết học sấm truyền của Hegel, triết học mà dưới xiêm áo Marxist của nó đe dọa làm tê liệt cuộc đấu tranh vì xã hội mở.

CHƯƠNG 22: LÍ THUYẾT ĐẠO ĐỨC CỦA CHỦ NGHĨA LỊCH SỬ

Nhiệm vụ Marx đặt cho mình trong *Tư bản* là để khám phá ra các qui luật không thể lay chuyển được về phát triển xã hội. Không phải là khám phá ra các qui luật kinh tế có thể hữu ích cho nhà công nghệ xã hội. Cũng không phải là phân tích các điều kiện kinh tế có thể cho phép thực hiện các mục tiêu xã hội chủ nghĩa như giá cả xác đáng, phân phối đều của cải, an toàn, lập kế hoạch hợp lí cho sản xuất và, trên hết, quyền tự do, nó cũng chẳng phải là một nỗ lực để phân tích và làm rõ các mục tiêu này.

Nhưng dù Marx đã phản đối mạnh mẽ công nghệ Không tưởng cũng như bất cứ nỗ lực nào về biện hộ đạo đức của các mục tiêu xã hội chủ nghĩa, các tác phẩm của ông chứa, bằng ẩn ý, một lí thuyết đạo đức. Điều này ông trình bày chủ yếu bằng các đánh giá đạo đức về các thể chế xã hội. Rốt cuộc, sự lên án chủ nghĩa tư bản của Marx về cơ bản là một sự buộc tội đạo đức. *Hệ thống bị lên án*, vì sự bất công tàn nhẫn vốn có ở nó được kết hợp với công lí và tính chính đáng 'hình thức' đầy đủ. Hệ thống bị lên án, bởi vì bằng buộc người bóc lột nô dịch người bị bóc lột nó tước quyền tự do của cả hai. Marx đã không chiến đấu chống sự giàu có, ông cũng không tán dương sự nghèo nàn. Ông căm ghét chủ nghĩa tư bản, không phải vì sự tích tụ của cải của nó, mà vì đặc tính đầu sỏ của nó; ông căm ghét nó vì trong hệ thống này của cải có nghĩa là quyền lực chính trị theo nghĩa về quyền lực trên những người khác. Sức lao động được biến thành một hàng hoá; điều đó có nghĩa là con người phải bán mình trên thị trường. Marx căm ghét hệ thống bởi vì nó giống với cảnh nô lệ.

Bằng cách đặt nhấn mạnh như vậy lên khía cạnh đạo đức của các thể chế xã hội, Marx đã nhấn mạnh trách nhiệm của chúng ta đối với các hậu quả xã hội xa hơn của các hành động của chúng ta; thí dụ, của các hành động như kéo dài đời sống của các thể chế bất công về mặt xã hội.

Nhưng mặc dù *Tư bản*, thực ra, chủ yếu là một chuyên luận về đạo đức học xã hội, các ý tưởng đạo đức này không bao giờ được trình bày như chúng vốn là. Chúng chỉ được trình bày bằng ẩn ý, nhưng không kém mãnh liệt hơn vì lí do ấy, vì các ngụ ý là rất hiển nhiên. Tôi tin, Marx đã tránh một lí thuyết đạo đức tường minh, bởi vì ông ghét rao giảng. Không tin sâu sắc về nhà đạo đức, người thường khuyên uống nước còn mình thì uống rượu, Marx không sẵn lòng trình bày các xác tín đạo đức của ông một cách tường minh. Các nguyên lí về nhân tính và tính đúng đắn đối với ông là các vấn đề không cần bàn cãi, những vấn đề

được coi là dĩ nhiên. (Cả ở lĩnh vực này, ông là một người lạc quan). Ông tấn công các nhà đạo đức bởi vì ông thấy họ như những người biện hộ nịnh bợ của một trật tự xã hội mà ông thấy là trái đạo đức; ông tấn công những người tán dương chủ nghĩa tự do vì sự tự mãn của họ, vì họ đồng nhất quyền tự do với tự do hình thức tồn tại khi đó trong một hệ thống xã hội, hệ thống phá huỷ quyền tự do. Như thế, bằng ẩn ý, ông thừa nhận tình yêu tự do của mình; và với tư cách một triết gia, bất chấp thành kiến của ông cho chính thể luận, ông đã chắc chắn không là một nhà tập thể chủ nghĩa, vì ông hi vọng rằng nhà nước sẽ ‘teo đi’. Niềm tin của Marx, tôi tin, cơ bản là một niềm tin vào xã hội mở.

Thái độ của Marx với đạo Cơ đốc có quan hệ mật thiết với các xác tín này, và với sự thực rằng một sự bảo vệ bóc lột tư bản chủ nghĩa ở thời ông đã là một đặc tính của đạo Cơ đốc chính thức. (Thái độ của ông đã không khác thái độ của Kierkegaard người cùng thời ông, nhà cải cách vĩ đại của đạo đức học Cơ đốc, người bóc trần¹ đạo đức Cơ đốc chính thức của thời ông là đạo đức giả phản-Cơ đốc và phản-nhân văn). Một đại diện điển hình của loại đạo Cơ đốc này là linh mục High Church [phái giáo hội Anh chuộng nghi thức] J. Townsend, tác giả của *A Dissertation on the Poor Laws, by a Wellwisher of Mankind*, một nhà biện hộ cực kì thô lỗ cho sự bóc lột người đã bị Marx bóc trần. ‘Tình trạng đói’, Townsend bắt đầu bài tán dương² của mình, ‘không chỉ là một áp lực yên bình, im lặng, liên tục nhưng, với tư cách động lực tự nhiên nhất của công nghiệp và lao động, nó phát huy hết các nỗ lực mạnh mẽ nhất’. Trong trật tự thế giới ‘Cơ đốc’ của Townsend, mọi thứ phụ thuộc vào (như Marx quan sát) việc làm cho tình trạng đói thường xuyên trong giai cấp công nhân; và Townsend tin đây quả thực là chủ định thần thánh của nguyên lí về tăng dân số; vì ông tiếp tục: ‘Dường như là một qui luật tự nhiên rằng ở mức độ nào đó người nghèo phải không biết lo xa, cho nên luôn luôn có thể có ai đó để thực hiện các việc dễ tiện nhất, bẩn thỉu nhất, ô nhục nhất trong cộng đồng. Nền tảng hạnh phúc của con người do đó tăng lên nhiều, còn những người tể nhị hơn .. được tự do mà không bị gán đoạn để theo đuổi các nghề nghiệp phù hợp với các thiên hướng khác nhau của họ’. Và ‘vị thầy tu tể nhị nịnh hót’, như Marx gọi ông ta vì nhận xét này, nói thêm là các Luật Tế bần [Poor Laws], bằng giúp đỡ người đói, ‘có thiên hướng phá huỷ sự hài hoà và vẻ đẹp, sự đối xứng và trật tự, của hệ thống mà Chúa và tự nhiên đã thiết lập trên thế giới’.

Nêu loại này của ‘đạo Cơ đốc’ ngày nay đã biến mất khỏi phần lớn bề mặt trái đất chúng ta, là nhờ không ít vào sự cải cách đạo đức do Marx gây ra. Tôi không gợi ý rằng sự sửa đổi thái độ của Giáo hội đối với

người nghèo ở Anh đã không bắt đầu lâu trước khi Marx có bất cứ ảnh hưởng nào ở Anh; nhưng ông đã ảnh hưởng đến diễn tiến này đặc biệt ở Châu Lục, và sự nổi lên của chủ nghĩa xã hội đã có tác động củng cố nó ở cả Anh. Ảnh hưởng của ông lên đạo Cơ đốc có lẽ có thể so với ảnh hưởng của Luther lên Giáo hội La Mã. Cả hai đã là một thách thức, cả hai đã dẫn đến một phản-cải cách trong phe các kẻ thù của họ, đến một sự xét lại và đánh giá lại các tiêu chuẩn đạo đức của họ. Đạo Cơ đốc nhờ ơn ảnh hưởng của Marx không ít nếu ngày nay nó trên một con đường khác với đường nó theo đuổi chỉ ba mươi năm trước. Thậm chí một phần nhờ ảnh hưởng của Marx mà Giáo hội đã lắng nghe lời của Kierkegaard, người, trong cuốn *Book of the Judge* của mình, mô tả hành động của chính ông như sau³: ‘Người mà nhiệm vụ là tạo ra một ý tưởng để sửa chữa, chỉ phải nghiên cứu, một cách chính xác và sâu sắc, các phần thối nát của trật tự hiện tồn – và sau đó, theo cách thiên vị nhất có thể, đi nhấn mạnh cái đối lập với nó’. (‘Vì như thế’, ông nói thêm, ‘một người có vẻ thông minh sẽ dễ dàng phản đối tính thiên vị tương phản với ý tưởng để sửa chữa – và anh ta sẽ làm cho công chúng tin rằng đây là toàn bộ sự thật về nó’). Theo nghĩa này ta có thể nói là chủ nghĩa Marx ban đầu, với tính nghiêm khắc đạo đức của nó, sự nhấn mạnh của nó về việc làm thay cho lời nói suông, có lẽ đã là ý tưởng để sửa chữa quan trọng nhất của thời đại chúng ta⁴. Điều này giải thích ảnh hưởng đạo đức to lớn của nó.

Đòi hỏi rằng con người phải chứng minh bản thân mình bằng hành động là đặc biệt nổi bật trong một vài tác phẩm sớm hơn của Marx. Thái độ này, thái độ có thể được mô tả như *chủ nghĩa hành động* của ông, được trình bày rõ nhất trong luận cương cuối cùng trong các *Luận cương về Feuerbach*⁵ của ông: ‘Các triết gia đã chỉ diễn giải thế giới theo những cách khác nhau; điều quan trọng tuy vậy là đi *thay đổi* nó’. Nhưng có nhiều đoạn khác cho thấy cùng xu hướng ‘hoạt động chủ nghĩa’; đặc biệt là các đoạn trong đó Marx nói về chủ nghĩa xã hội như ‘vương quốc của tự do’, một vương quốc trong đó con người sẽ trở thành ‘người chủ của môi trường xã hội của chính mình’. Marx đã hình dung về chủ nghĩa xã hội như một giai đoạn trong đó ở mức độ lớn chúng ta thoát khỏi các lực lượng phi lí mà hiện nay quyết định đời sống của chúng ta, và lí trí con người có thể kiểm soát các công việc con người một cách tích cực. Đánh giá bằng tất cả điều này, và bằng thái độ đạo đức và xúc cảm chung của Marx, tôi không thể nghi ngờ là, nếu đối mặt với lựa chọn ‘*chúng ta là người tạo ra số phận của mình, hay chúng ta sẽ thoả mãn để là các nhà tiên tri của nó?*’ ông có thể đã quyết định là một người tạo ra và không là một nhà tiên tri đơn thuần.

Nhưng như ta đã biết rồi, các xu hướng ‘hành động chủ nghĩa’ mạnh này của Marx bị chủ nghĩa lịch sử của ông chống lại. Dưới ảnh hưởng của nó, ông chủ yếu đã trở thành một nhà tiên tri. Ông quyết định rằng, ít nhất dưới chủ nghĩa tư bản, chúng ta phải phục tùng ‘các qui luật không thể lay chuyển được’ và sự thực là tất cả cái chúng ta có thể làm là ‘rút ngắn và làm nhẹ các cơn đau đẻ’ của ‘các pha tự nhiên của sự tiến hoá của nó’⁶. Có một hố sâu, rộng giữa chủ nghĩa hành động và chủ nghĩa lịch sử của Marx, và hố sâu này còn bị làm cho rộng hơn bởi học thuyết của ông rằng chúng ta phải phục tùng các lực phi lí thuần túy của lịch sử. Vì ông lên án bất cứ nỗ lực nào để dùng lí trí của chúng ta nhằm lên kế hoạch cho tương lai là Không tưởng, *lí trí không có vai trò nào trong tạo ra một thế giới hợp lí hơn*. Tôi tin là một quan điểm như vậy không thể được biện hộ, và phải dẫn đến chủ nghĩa thần bí. Nhưng tôi phải thừa nhận có vẻ có một khả năng lí thuyết để bắc cầu qua hố sâu này, mặc dù tôi không coi cây cầu là vững chãi. Cây cầu này, mà về nó chỉ có các sơ đồ phác hoạ trong các tác phẩm của Marx và Engels, tôi gọi là *lí thuyết đạo đức lịch sử chủ nghĩa* của họ⁷.

Không muốn thừa nhận rằng các ý tưởng đạo đức của riêng họ theo bất cứ ý nghĩa nào là cuối cùng và tự-biện minh, Marx và Engels thích coi các mục tiêu nhân đạo của họ dưới ánh sáng của một lí thuyết giải thích chúng như các sản phẩm, hay phản chiếu, của hoàn cảnh xã hội. Lí thuyết của họ có thể được mô tả như sau. Nếu một nhà cải cách xã hội, hay một nhà cách mạng, tin là ông ta được truyền cảm hứng bởi một sự căm thù ‘bất công’, và bởi một tình yêu ‘công lí’, thì ông ta phần lớn là một nạn nhân của ảo tưởng (giống bất cứ ai khác, thí dụ các nhà biện hộ của trật tự cũ). Hay, diễn đạt nó chính xác hơn, các ý tưởng của ông ta về ‘công lí’ và ‘bất công’ là các sản phẩm phụ của sự phát triển xã hội và lịch sử. Song chúng là các sản phẩm phụ loại quan trọng, vì chúng là phần của cơ chế theo đó sự phát triển tự đẩy mình. Để minh hoạ điểm này, luôn có chỉ ít hai ý tưởng về ‘công lí’ (hay về ‘tự do’ hay về ‘bình đẳng’), và quả thực hai ý tưởng này khác nhau rất xa. Một là ý tưởng về ‘công lí’ như giai cấp thống trị hiểu nó, cái khác, là cùng ý tưởng như giai cấp bị trị hiểu nó. Các ý tưởng này, tất nhiên, là sản phẩm của tình hình giai cấp, nhưng đồng thời chúng đóng một vai trò quan trọng trong đấu tranh giai cấp – chúng phải cung cấp cho cả hai phía lương tâm tốt mà họ cần để tiến hành cuộc chiến đấu của họ.

Lí thuyết này về đạo đức có thể được đặc trưng như lịch sử chủ nghĩa vì nó cho rằng mọi phạm trù đạo đức là phụ thuộc vào tình huống lịch sử; nó thường được gọi là *chủ nghĩa tương đối lịch sử* trong lĩnh vực đạo đức

học. Từ quan điểm này, có một câu hỏi khuyết đề hỏi: Có là đúng để hành động theo cách này? Câu hỏi đầy đủ có thể như thế này: Theo ý nghĩa của đạo đức phong kiến thế kỉ mười lăm, có là đúng đi hành động theo cách này? Hay, có lẽ: Theo ý nghĩa của đạo đức vô sản thế kỉ mười chín, có là đúng đi hành động theo cách này? Chủ nghĩa tương đối lịch sử này được Engels trình bày như sau⁸: ‘Đạo đức nào được rao giảng cho chúng ta ngày nay? Đầu tiên có đạo đức Cơ đốc-phong kiến, được thừa kế từ các thế kỉ đã qua; và đạo đức này lại có hai phân nhánh chính, đạo đức Công giáo La Mã và Tin lành, mỗi thứ lại không thiếu các phân nhánh thêm nữa, từ Công giáo dòng Jesuit [Tên] và Tin lành Chính thống đến các đạo đức “tiên tiến” lỏng lẻo. Kế bên các thứ này, chúng ta thấy đạo đức tư sản hiện đại, và với nó, cả đạo đức vô sản của tương lai nữa ..’

Nhưng cái gọi là ‘chủ nghĩa tương đối lịch sử’ này không hề vết cặn đặc tính lịch sử chủ nghĩa của lí thuyết đạo đức Marxist. Hãy tưởng tượng ta có thể hỏi những người tin một lí thuyết như vậy, thí dụ bản thân Marx: Vì sao ngài lại hành động theo cách ngài làm? Vì sao ngài coi, thí dụ, việc nhận đứt lột từ giai cấp tư sản để ngừng các hoạt động cách mạng của ngài là khó chịu và ghê tởm? Tôi không nghĩ rằng Marx lại thích trả lời một câu hỏi như vậy; có lẽ ông sẽ cố tránh nó, khẳng định có lẽ rằng ông hành động đúng như ông thích, hay như ông cảm thấy buộc phải thế. Nhưng tất cả điều này không đụng chạm đến vấn đề của chúng ta. Chắc chắn là trong các quyết định thực tiễn của cuộc đời mình Marx đã theo một đạo lí rất nghiêm khắc; cũng chắc chắn rằng ông đã đòi hỏi một tiêu chuẩn đạo đức cao từ những người cộng tác của ông. Bất luận thuật ngữ được dùng cho các thứ này có thể là gì, vấn đề đối mặt với chúng ta là tìm ra một câu trả lời mà có lẽ ông đã đưa ra cho câu hỏi: Vì sao ngài hành động theo cách như vậy? Thí dụ, vì sao ngài gắng sức giúp những người bị áp bức? (Bản thân Marx không thuộc giai cấp này, cả do dòng dõi hay do giáo dục hay do cách sống của ông).

Nếu bị ép theo cách này, tôi nghĩ, Marx có thể đã trình bày niềm tin đạo đức của ông dưới dạng sau, cái tạo thành lõi của cái tôi gọi là lí thuyết đạo đức lịch sử chủ nghĩa. Với tư cách một nhà khoa học xã hội (ông có thể nói) tôi biết rằng các ý tưởng đạo đức của chúng ta là vũ khí trong đấu tranh giai cấp. Và với tư cách một nhà khoa học, tôi có thể xem xét mà không chấp nhận chúng. Nhưng với tư cách một nhà khoa học tôi cũng thấy rằng mình không thể né tránh đứng về phe nào đó trong cuộc đấu tranh này; rằng bất cứ thái độ nào, ngay cả xa lánh, có nghĩa là đứng về phía này hay phía kia. Vấn đề của tôi như thế có dạng: Tôi sẽ đứng về phía nào? Khi tôi đã chọn một phía nào đó, thì tất nhiên, tôi cũng đã

quyết định về đạo đức của mình. Tôi sẽ phải chấp nhận hệ thống đạo đức nhất thiết gắn bó với các lợi ích của giai cấp mà tôi đã quyết định ủng hộ. Nhưng trước khi lấy quyết định cơ bản này, tôi đã không chấp nhận hệ thống đạo đức nào cả, với điều kiện tôi có thể giải thoát mình khỏi truyền thống đạo đức của giai cấp mình; nhưng điều này, tất nhiên, là điều kiện tiên quyết để đưa ra bất cứ quyết định có ý thức và hợp lý nào về các hệ thống đạo đức cạnh tranh. Mà vì một quyết định là ‘có đạo đức’ chỉ trong quan hệ với qui tắc đạo đức đã được chấp nhận trước nào đó, nên quyết định cơ bản của tôi có thể không hề là quyết định ‘có đạo đức’ gì cả. Song nó có thể là một quyết định *khoa học*. Vì với tư cách một nhà khoa học xã hội, tôi có khả năng thấy cái gì sắp xảy ra. Tôi có khả năng thấy rằng giai cấp tư sản, và với nó là hệ thống đạo đức của nó, nhất thiết phải biến mất, và giai cấp vô sản, và với nó một hệ thống đạo đức mới, nhất thiết thắng. Tôi thấy rằng sự phát triển này là không thể tránh khỏi. Sẽ là điên rồ đi thử cưỡng lại nó, hệt như điên rồ đi thử cưỡng lại qui luật hấp dẫn. Đây là vì sao quyết định cơ bản của tôi là ủng hộ giai cấp vô sản và đạo đức của nó. Và quyết định này chỉ dựa trên sự thấy trước khoa học, dựa trên sự tiên tri lịch sử khoa học. Mặc dù bản thân nó không là một quyết định đạo đức, vì nó không dựa vào một hệ thống đạo đức nào, nó dẫn đến việc chấp nhận một hệ thống đạo đức nào đó. Tóm lại, quyết định cơ bản của tôi không là quyết định tình cảm (như anh nghĩ) để giúp đỡ những người bị áp bức, mà là quyết định khoa học và duy lý dùng có đưa ra kháng cự vô ích đối với các qui luật phát triển của xã hội. Chỉ sau khi tôi đã ra quyết định này tôi mới sẵn sàng chấp nhận, và tận dụng đầy đủ, các tình cảm đạo đức đó những thứ là vũ khí cần thiết trong cuộc đấu tranh vì cái nhất thiết sẽ đến trong mọi trường hợp. Theo cách này, tôi chấp nhận các sự thực của giai đoạn đang tới như các tiêu chuẩn của đạo đức của mình. Và theo cách này, tôi giải thích lý hiển nhiên rằng một thế giới hợp lý hơn sẽ đến mà không được lý trí lên kế hoạch; vì theo các tiêu chuẩn đạo đức của tôi được chấp nhận bây giờ, thế giới tương lai phải tốt đẹp hơn, và vì thế hợp lý hơn. Và tôi cũng lấp được cái hố ngăn cách giữa chủ nghĩa hành động và chủ nghĩa lịch sử của tôi. Vì rõ ràng là cho dù tôi đã khám phá ra qui luật tự nhiên quyết định sự vận động của xã hội, tôi không thể sắp xếp lại các pha tự nhiên của sự tiến hoá của thế giới bằng một nét bút. Nhưng ngăn ấy tôi có thể làm. Tôi có thể giúp một cách tích cực để rút ngắn và làm nhẹ các cơn đau đẻ của nó.

Đây, tôi nghĩ, có thể đã là câu trả lời của Marx, và câu trả lời này đối với tôi là câu trả lời trình bày dạng quan trọng nhất của cái tôi gọi là ‘lý thuyết đạo đức lịch sử chủ nghĩa’. Chính lý thuyết này là lý thuyết mà

Engels ám chỉ đến khi ông viết⁹: ‘Chắc chắn, đạo đức có nhiều yếu tố nhất các yếu tố sẽ kéo dài là đạo đức mà, trong khuôn khổ hiện thời, đại diện cho sự đảo lộn của thời kì hiện nay, chính là đạo đức đại diện cho tương lai; là đạo đức vô sản... Theo quan niệm này, nguyên nhân cuối cùng của mọi sự thay đổi xã hội và cách mạng chính trị không phải là sự thấu hiểu ngày càng tăng về công lí; chúng phải được tìm không phải ở *triết học* mà ở *nền kinh tế* của thời đại liên quan. Sự hiểu rõ ngày càng tăng rằng các thể chế xã hội là phi lí và bất công chỉ là một triệu chứng...’ Nó là lí thuyết mà một nhà Marxist hiện đại nói: ‘Do đặt các khát vọng xã hội chủ nghĩa trên cơ sở một qui luật kinh tế duy lí về sự phát triển xã hội, *thay cho biện hộ chúng trên cơ sở đạo đức*, Marx và Engels tuyên bố chủ nghĩa xã hội là một tất yếu lịch sử’.¹⁰ Nó là một lí thuyết được tin một cách rất rộng rãi; nhưng hiếm khi được trình bày rõ ràng và tường minh. Sự phê phán nó vì thế là quan trọng hơn thoạt nhìn có thể nhận ra.

Thứ nhất, là đủ rõ rằng lí thuyết phụ thuộc chủ yếu vào khả năng tiên tri lịch sử chính xác. Nếu điều này bị nghi ngờ - và chắc chắn phải bị nghi ngờ - thì lí thuyết mất hầu hết sức thuyết phục của nó. Nhưng cho mục đích phân tích nó, đầu tiên tôi sẽ giả sử rằng sự biết trước lịch sử là một sự thực được xác minh; và tôi sẽ chỉ đặt điều kiện rằng sự biết trước lịch sử này là hạn chế; tôi đặt điều kiện là chúng ta có sự biết trước, thí dụ, cho 500 năm tiếp, một điều kiện sẽ không hạn chế các đòi hỏi thậm chí táo bạo nhất của chủ nghĩa lịch sử Marxist.

Bây giờ đầu tiên hãy xem xét yêu sách của lí thuyết đạo đức lịch sử chủ nghĩa rằng quyết định cơ bản để ủng hộ, hay chống, một trong các hệ thống đạo đức được nói đến, bản thân nó không phải là một quyết định đạo đức; rằng nó không dựa trên bất cứ cân nhắc đạo đức hay tình cảm nào, mà dựa trên một sự tiên đoán lịch sử và khoa học. Đòi hỏi này, tôi nghĩ, là không thể đứng vững. Để làm cho điều này hoàn toàn rõ, sẽ là đủ đi làm cho mệnh lệnh, hay nguyên tắc đạo đức, bao hàm trong quyết định cơ bản này, được tường minh. Nó là nguyên tắc sau: Hãy chấp nhận hệ thống đạo đức của tương lai! hay: Hãy chấp nhận hệ thống đạo đức của những người mà hành động của họ giúp ích nhất để mang lại tương lai! Bây giờ có vẻ rõ đối với tôi rằng ngay cả với giả sử là chúng ta biết chính xác cái 500 năm tới sẽ giống thế nào, không cần thiết chút nào đối với chúng ta để chấp nhận một nguyên tắc như vậy. Để cho một thí dụ, chỉ ít có thể tưởng tượng được rằng môn đồ nhân văn chủ nghĩa nào đó của Voltaire người vào năm 1764 đã thấy trước diễn tiến của nước Pháp đến, thí dụ, 1864, có thể đã ghét viển cảnh ấy; chỉ ít có thể tưởng tượng được rằng ông đã có thể quyết định rằng diễn tiến này là hơi đáng ghét và ông

ta không đi chấp nhận các tiêu chuẩn đạo đức của Napoleon III như của riêng mình. Tôi sẽ trung thành với các tiêu chuẩn đạo đức của mình, ông ta có thể nói, tôi sẽ dạy chúng cho các học trò của mình; có lẽ họ sẽ sống sót qua giai đoạn này, có lẽ một ngày nào đó họ sẽ thắng. Cũng như thế chí ít có thể tưởng tượng được là (tại thời điểm này tôi không khẳng định nhiều hơn) một người hôm nay nhìn thấy trước chắc chắn rằng chúng ta sẽ tiến đến một giai đoạn nô lệ, chúng ta đang quay lại cái chuồng của một xã hội bị ngưng, hay thậm chí chúng ta sắp sửa quay lại thành thú vật, tuy nhiên có thể quyết định không chấp nhận các tiêu chuẩn đạo đức của thời kì sắp xảy ra này mà đi đóng góp cho sự sống còn của các lí tưởng nhân văn của ông ta, tốt ở mức ông ta có thể, hi vọng có lẽ cho một sự hồi sinh của đạo đức của ông ta trong tương lai lơ mờ nào đó.

Tất cả các thứ đó, chí ít, là có thể tưởng tượng được. Có lẽ có thể không phải là quyết định ‘sáng suốt nhất’ để lấy. Nhưng sự thực là, một quyết định như vậy không bị sự biết trước loại trừ cũng không bị bất kể qui luật xã hội học hay tâm lí học nào loại trừ, chúng tỏ là đòi hỏi đầu tiên của lí thuyết đạo đức lịch sử chủ nghĩa là không thể đứng vững được. Liệu chúng ta phải chấp nhận đạo đức của tương lai chính vì nó là đạo đức của tương lai, bản thân điều này đúng là một vấn đề đạo đức. Quyết định cơ bản không thể được dẫn ra từ bất cứ hiểu biết nào về tương lai.

Trong các chương trước tôi đã nhắc đến *chủ nghĩa thực chứng đạo đức* (đặc biệt của Hegel), lí thuyết cho rằng không có tiêu chuẩn đạo đức nào ngoài tiêu chuẩn đang tồn tại; rằng cái tồn tại, là hợp lí và tốt; và vì thế, *lẽ phải thuộc về kẻ mạnh*. Khía cạnh thực tiễn của lí thuyết này là thế này. Một phê phán hoàn cảnh đang tồn tại là không thể được, vì bản thân tình trạng này quyết định tiêu chuẩn đạo đức của các thứ. Mà lí thuyết đạo đức lịch sử chủ nghĩa chúng ta đang xem xét không là gì ngoài một dạng khác của chủ nghĩa thực chứng đạo đức. Vì nó cho rằng *lẽ phải thuộc về kẻ mạnh đang đến*. Ở đây tương lai thay thế cho hiện tại - tất cả chỉ có thể. Và khía cạnh thực tiễn của lí thuyết là thế này. Một phê phán tình trạng đang đến là không thể được, vì bản thân tình trạng này quyết định tiêu chuẩn đạo đức của các thứ. Sự khác biệt giữa ‘hiện tại’ và ‘tương lai’ ở đây, tất nhiên, chỉ là vấn đề về mức độ. Ta có thể nói rằng tương lai bắt đầu ngày mai, hay trong 500 năm, hay trong 100 năm nữa. *Trong cấu trúc lí thuyết của chúng không có sự khác biệt nào giữa chủ nghĩa bảo thủ đạo đức, chủ nghĩa hiện đại đạo đức, và chủ nghĩa vị lai đạo đức*. Cũng chẳng có mấy để chọn giữa chúng về các tình cảm đạo đức. Nếu nhà đạo đức vị lai phê phán tính nhất gan của nhà đạo đức bảo thủ người đứng về phía quyền lực tồn tại, thì nhà đạo đức bảo thủ có thể

buộc tội trở lại; ông ta có thể nói nhà đạo đức tương lai là một kẻ hèn nhát vì đứng về phía quyền lực sẽ tồn tại, với các nhà cai trị tương lai.

Tôi cảm thấy chắc chắn, giả như ông đã cân nhắc các hệ lụy này, có thể Marx đã từ bỏ lí thuyết đạo đức lịch sử chủ nghĩa. Nhiều nhận xét và nhiều hành động chứng tỏ rằng không phải một phán xử khoa học mà là một xung lực tình cảm, mong muốn giúp người bị áp bức, mong muốn giải phóng những người bị bóc lột một cách vô liêm sỉ và các công nhân cùng khổ, là cái đã dẫn ông đến chủ nghĩa xã hội. Tôi không nghi ngờ rằng chính sự quyền rũ đạo đức này là bí quyết của ảnh hưởng của giáo huấn của ông. Và sức thuyết phục của sự quyền rũ này đã được tăng cường ghê gớm bởi sự thực là ông đã không thuyết giảng đạo đức trừu tượng. Ông đã không đòi hỏi bất cứ quyền gì để làm vậy. Ai, hình như ông đã hỏi chính mình, sống theo tiêu chuẩn riêng của người ấy, miễn là nó không phải là một tiêu chuẩn rất thấp? Chính cảm giác này là cái đã dẫn ông, trong các vấn đề đạo đức, đi dựa vào những lời nói giảm nhẹ, và dẫn ông để thử tìm trong khoa học xã hội tiên tri một uy quyền về các vấn đề đạo đức tin cậy hơn ông cảm thấy mình có.

Chắc chắn, trong đạo đức học thực tiễn của Marx các phạm trù như tự do và bình đẳng đóng vai trò lớn. Rốt cuộc, ông là một trong những người cho các lí tưởng của 1789 là nghiêm túc. Và ông đã thấy một khái niệm như ‘quyền tự do’ lại có thể bị bẻ cong một cách vô liêm sỉ đến thế nào. Đây là lí do vì sao ông đã không thuyết giảng tự do bằng lời nói – vì sao ông thuyết giảng nó bằng hành động. Ông đã muốn cải thiện xã hội và sự cải thiện đối với ông có nghĩa là tự do hơn, bình đẳng hơn, công bằng hơn, an toàn hơn, mức sống cao hơn, và đặc biệt là sự cắt ngắn ngày làm việc là cái ngay lập tức cho các công nhân quyền tự do *nào đó*. Chính là sự căm ghét của ông đối với thói đạo đức giả, sự miễn cưỡng của ông để nói về ‘các lí tưởng cao quý’ này, cùng với chủ nghĩa lạc quan gây sùng sốt của ông, sự tin tưởng của ông rằng tất cả các điều này sẽ được thực hiện trong tương lai gần, là cái đã dẫn ông đi giấu kín các niềm tin đạo đức của ông ở đằng sau những trình bày lịch sử chủ nghĩa.

Marx, tôi xác nhận, có thể đã không bảo vệ chủ nghĩa thực chứng đạo đức một cách nghiêm túc ở dạng chủ nghĩa vị lai đạo đức nếu giả như ông thấy rằng nó hàm ý sự thừa nhận sức mạnh tương lai như lẽ phải. Song có những người khác không có tình thương nhân loại tha thiết của ông, những người là các nhà vị lai đạo đức chính vì các hàm ý này, tức là những kẻ cơ hội muốn ở bên thắng. Chủ nghĩa vị lai đạo đức là phổ biến ngày nay. Cơ sở sâu hơn, phi cơ hội chủ nghĩa, của nó có lẽ là lòng tin rằng cái thiện ‘cuối cùng’ phải thắng cái ác. Nhưng các nhà vị lai đạo đức

quên rằng chúng ta sẽ không sống được để chứng kiến kết quả ‘cuối cùng’ của các sự kiện hiện thời. ‘Lịch sử sẽ là quan toà của chúng ta!’ Điều này có nghĩa là gì? Là *thành công* sẽ phán xử. Sự tôn sùng thành công và sức mạnh tương lai là tiêu chuẩn cao nhất của nhiều người những người có thể không bao giờ thừa nhận rằng lẽ phải thuộc kẻ mạnh hiện thời. (Họ hoàn toàn quên rằng hiện tại là tương lai của quá khứ). Cơ sở của tất cả điều này là sự thoả hiệp miễn cưỡng giữa một chủ nghĩa lạc quan đạo đức và một chủ nghĩa hoài nghi đạo đức. Có vẻ khó để tin vào lương tâm của ta. Và có vẻ khó để cưỡng lại sự thôi thúc để ở bên thắng.

Tất cả các nhận xét phê phán này nhất quán với giả sử là ta có thể tiên đoán tương lai cho, thí dụ, 500 năm tới. Song nếu bỏ giả sử hư cấu hoàn toàn này đi, thì lí thuyết đạo đức lịch sử chủ nghĩa mất toàn bộ vẻ hợp lí của nó. Và chúng ta phải bỏ nó. Vì không có xã hội học tiên tri nào để giúp ta lựa chọn một hệ thống đạo đức. Chúng ta không thể chuyển trách nhiệm về một sự lựa chọn như vậy cho bất cứ ai, ngay cả cho ‘tương lai’.

Tất nhiên, lí thuyết đạo đức lịch sử chủ nghĩa của Marx chỉ là kết quả của cách nhìn của ông về phương pháp của khoa học xã hội, của *quyết định luận xã hội học* của ông, một quan điểm khá thời thượng ngày nay. Mọi ý kiến của chúng ta, người ta nói, kể cả các tiêu chuẩn đạo đức của chúng ta, phụ thuộc vào xã hội và trạng thái lịch sử của nó. Chúng là các sản phẩm của xã hội hay của tình hình giai cấp nào đó. Giáo dục được định nghĩa như một quá trình đặc biệt theo đó cộng đồng cổ ‘truyền văn hoá của nó kể cả các tiêu chuẩn mà nó muốn họ sống’,¹¹ cho các thành viên của nó, và ‘tính tương đối của lí thuyết và thực hành giáo dục đối với một trật tự thịnh hành’ được nhấn mạnh. Khoa học, cũng thế, được cho là phụ thuộc vào giai tầng xã hội của nhà khoa học, v.v.

Một lí thuyết loại này, loại nhấn mạnh sự phụ thuộc xã hội học của các ý kiến, đôi khi được gọi là *chủ nghĩa xã hội học*; nếu sự phụ thuộc lịch sử được nhấn mạnh, nó được gọi là *thuyết lịch sử [historism]*. (Tất nhiên thuyết lịch sử không được lẫn lộn với chủ nghĩa lịch sử [historicism]). Cả chủ nghĩa xã hội học và thuyết lịch sử, ở chừng mực chúng cho là xã hội hay lịch sử quyết định tri thức khoa học, sẽ được thảo luận ở hai chương tiếp. Ở chừng mực chủ nghĩa xã hội học liên quan tới lí thuyết đạo đức, có thể đưa thêm vài nhận xét ở đây. Nhưng trước khi đi vào bất cứ chi tiết nào, tôi muốn làm rõ hoàn toàn ý kiến của mình về các lí thuyết Hegel hoá này. Tôi tin là chúng nói huyền thuyên các điều tâm thường khoác áo biệt ngữ của triết học sấm truyền.

Hãy xem xét ‘chủ nghĩa xã hội học’ đạo đức này. Rằng con người, và các ý định của anh ta, *theo một nghĩa nào đó* là sản phẩm của xã hội, là

khá đúng. Nhưng cũng đúng rằng xã hội là sản phẩm của con người và các ý định của anh ta và nó có thể dễ dàng trở thành thế. Câu hỏi chính là: Cái nào trong hai khía cạnh này của quan hệ giữa con người và xã hội là quan trọng hơn? Cần nhấn mạnh cái nào?

Ta sẽ hiểu chủ nghĩa xã hội học tốt hơn nếu so nó với quan điểm ‘tự nhiên chủ nghĩa’ tương tự coi con người và ý định của anh ta là sản phẩm của di truyền và môi trường. Ta lại phải thừa nhận là điều này khá đúng. Song cũng hoàn toàn chắc chắn là, môi trường của con người ở mức độ ngày càng tăng là sản phẩm của anh ta và các ý định của anh ta (ở mức độ hạn chế, cũng có thể nói thế ngay cả về sự di truyền của anh ta). Ta lại phải hỏi: cái nào trong hai khía cạnh là quan trọng hơn, màu mỡ hơn? Câu trả lời có thể dễ hơn nếu ta đặt câu hỏi ở dạng sau, thực tiễn hơn. Chúng ta, thế hệ đang sống, và tâm trí, ý kiến của chúng ta, phần lớn là sản phẩm của cha mẹ chúng ta, và của cách họ đã nuôi dạy chúng ta. Song thế hệ tiếp theo sẽ, ở mức độ tương tự, là sản phẩm của chính chúng ta, của các hành động của chúng ta và cách ta nuôi dạy chúng. Cái nào trong hai khía cạnh là quan trọng hơn với chúng ta hôm nay?

Nếu ta xem xét nghiêm túc câu hỏi này, thì ta thấy rằng điểm quyết định là tâm trí, các ý kiến của chúng ta, dù chủ yếu phụ thuộc vào sự nuôi dạy của chúng ta là không hoàn toàn thế. Nếu chúng hoàn toàn phụ thuộc vào sự nuôi dạy, nếu giả như chúng ta không có năng lực về tự phê, về học từ cách chính chúng ta xem xét các sự vật, từ kinh nghiệm, thì, tất nhiên, cách chúng ta được thế hệ trước nuôi dạy sẽ quyết định cách chúng ta nuôi dạy thế hệ tiếp theo. Nhưng hoàn toàn chắc chắn rằng điều này không phải vậy. Do đó, chúng ta có thể tập trung các năng lực phê phán của mình vào vấn đề khó về nuôi dạy thế hệ tiếp, theo cách mà chúng ta coi là tốt hơn cách mà chính chúng ta đã được nuôi dạy.

Tình hình được chủ nghĩa xã hội học nhấn mạnh nhiều thế có thể được giải quyết chính xác theo cách tương tự. Rằng tâm trí, quan điểm của chúng ta, theo cách nào đó là sản phẩm của ‘xã hội’ là đúng một cách tầm thường. Phần quan trọng nhất của môi trường của ta là phần xã hội của nó; đặc biệt là tư duy, phụ thuộc rất nhiều vào giao thiệp xã hội; ngôn ngữ, phương tiện của tư duy, là một hiện tượng xã hội. Song không thể đơn giản phủ nhận rằng chúng ta có thể xem xét các ý tưởng, có thể phê phán chúng, cải thiện chúng, và hơn nữa có thể thay đổi và cải thiện môi trường vật lí của chúng ta theo các ý tưởng đã thay đổi, đã cải thiện của chúng ta. Và cũng đúng vậy với môi trường xã hội của chúng ta.

Tất cả những cân nhắc này là hoàn toàn độc lập với ‘vấn đề về ý chí tự do’ siêu hình. Ngay cả nhà quyết định luận thừa nhận một mức phụ thuộc

nào đổ vào di truyền và vào ảnh hưởng môi trường, đặc biệt là xã hội. Mặt khác, nhà quyết định luận phải đồng ý rằng các quan điểm và hành động của chúng ta được quyết định không hoàn toàn và riêng bởi di truyền, giáo dục, và các ảnh hưởng xã hội. Ông ta phải thừa nhận rằng có các nhân tố khác, thí dụ, các kinh nghiệm ‘tình cờ’ hơn tích tụ trong đời, và các thứ này cũng có ảnh hưởng của chúng. Quyết định luận hay bất định luận, chừng nào chúng vẫn ở bên trong các ranh giới siêu hình của chúng, không ảnh hưởng đến vấn đề của chúng ta. Nhưng vấn đề là chúng có thể vi phạm vượt quá các ranh giới này; là quyết định luận siêu hình, thí dụ, có thể khuyến khích quyết định luận xã hội học hay ‘chủ nghĩa xã hội học’. Nhưng ở dạng này, lí thuyết có thể được đối chất với kinh nghiệm. Và kinh nghiệm cho thấy nó chắc chắn sai.

Đề lấy một thí dụ từ lĩnh vực mỹ học, lĩnh vực có sự tương tự nào đó với đạo đức học, Beethoven ở mức độ nào đó chắc chắn là *sản phẩm* của giáo dục và truyền thống âm nhạc, và nhiều người quan tâm đến ông sẽ bị ấn tượng bởi khía cạnh này của tác phẩm của ông. Khía cạnh quan trọng nhất, tuy vậy, là ông cũng là *người tạo ra* nhạc, và vì vậy tạo ra truyền thống và giáo dục nhạc. Tôi không muốn cãi lộn với nhà quyết định luận siêu hình khẳng khẳng là mỗi nhịp mà Beethoven viết được quyết định bởi tổ hợp nào đó của các ảnh hưởng di truyền và môi trường. Một quả quyết như vậy là hoàn toàn không quan trọng về mặt kinh nghiệm, vì không ai có thể thực sự giải thích một nhịp duy nhất của tác phẩm của ông theo cách này. Cái quan trọng là mọi người thừa nhận rằng cái ông viết không thể được giải thích bằng các tác phẩm âm nhạc của các tiền bối của ông cũng chẳng bằng môi trường xã hội mà ông đã sống, hay bằng bệnh điếc của ông, cũng chẳng bằng thức ăn quán gia nấu cho ông ăn; nói cách khác, không thể giải thích được bằng bất cứ tập hữu hạn nào của các ảnh hưởng hay hoàn cảnh xã hội mở ra cho khảo sát kinh nghiệm, hay bằng bất cứ thứ gì ta có lẽ có thể biết về di truyền của ông.

Tôi không phủ nhận rằng có các khía cạnh xã hội học lí thú nào đó trong tác phẩm của Beethoven. Nhiều người biết, thí dụ, rằng quá độ từ một dàn giao hưởng nhỏ đến lớn, theo cách nào đó, có quan hệ với một diễn tiến xã hội-chính trị. Các dàn nhạc thời không chỉ là sở thích riêng của các hoàng thân, và chỉ ít được ủng hộ một phần bởi tầng lớp trung lưu mà sự quan tâm đến âm nhạc của họ đã tăng lên rất nhiều. Tôi sẵn sàng đánh giá cao bất cứ ‘giải thích’ xã hội học nào về loại này, và tôi thừa nhận là các khía cạnh như vậy có thể xứng đáng cho nghiên cứu khoa học. (Rốt cuộc, chính tôi đã thử những việc tương tự trong cuốn sách này, thí dụ, luận bàn của tôi về Plato).

Thế thì, chính xác hơn, đối tượng của sự tấn công của tôi là gì? Đó là sự phóng đại và khái quát hoá của bất cứ khía cạnh nào thuộc loại này. Nếu ta ‘giải thích’ bản giao hưởng của Beethoven theo cách gợi ý ở trên, ta giải thích rất ít. Nếu mô tả Beethoven như đại diện cho giai cấp tư sản trong quá trình tự giải phóng mình, chúng ta diễn đạt rất ít, cho dù nó đúng. Một chức năng như vậy có thể hầu như chắc chắn được kết hợp với việc tạo ra nhạc tồi (như ta thấy từ Wagner). Ta không thể cố giải thích thiên tài của Beethoven theo cách này, hay theo bất cứ cách nào.

Tôi nghĩ là các quan điểm riêng của Marx có thể được dùng cũng thế cho một sự bác bỏ về mặt kinh nghiệm quyết định luận xã hội học. Vì nếu ta xem xét dưới ánh sáng của học thuyết này hai lý thuyết, chủ nghĩa hành động và chủ nghĩa lịch sử, và sự đấu tranh của chúng vì uy thế trong hệ thống của Marx, thì sẽ phải nói rằng chủ nghĩa lịch sử là cách nhìn hợp cho một nhà biện hộ bảo thủ hơn là cho một nhà cách mạng hay thậm chí nhà cải cách. Và, quả thực, chủ nghĩa lịch sử đã được Hegel dùng với chiều hướng đó. Sự thực rằng Marx không chỉ tiếp quản nó từ Hegel, mà cuối cùng đã cho phép nó hất cẳng chủ nghĩa hành động riêng của ông, như thế có thể chứng tỏ rằng phía mà một người đứng trong đấu tranh xã hội không nhất thiết luôn xác định các quyết định trí tuệ của ông ta. Các quyết định này có thể được xác định, như ở trường hợp của Marx, không phải là bởi lợi ích thật của giai cấp ông ủng hộ mà bởi các nhân tố ngẫu nhiên, như ảnh hưởng của một tiền bối, hay có lẽ bởi tính thiên cận. Như vậy ở trường hợp này, chủ nghĩa xã hội học có thể đẩy mạnh sự hiểu biết của chúng ta về Hegel, song thí dụ của bản thân Marx phơi bày nó như một khái quát hoá không được biện hộ. Trường hợp tương tự là Marx đánh giá thấp tầm quan trọng của các tư tưởng đạo đức của riêng ông; vì không thể nghi ngờ rằng bí quyết của ảnh hưởng tôn giáo của ông là ở sự quyến rũ đạo đức của nó, rằng phê phán chủ nghĩa tư bản của ông có hiệu quả chủ yếu như một phê phán đạo đức. Marx đã chứng tỏ rằng một hệ thống xã hội như vốn là có thể là bất công; rằng nếu hệ thống là xấu, thì mọi tính chính đáng của các cá nhân thu lợi từ nó chỉ là một sự chính đáng giả mạo, chỉ là đạo đức giả. Vì trách nhiệm của chúng ta mở rộng ra hệ thống, ra các thể chế mà chúng ta cho phép tồn tại dai dẳng.

Chính chủ nghĩa cấp tiến đạo đức này của Marx là cái giải thích ảnh hưởng của ông; và đó tự nó là một sự thực đầy hứa hẹn. Chủ nghĩa cấp tiến đạo đức này vẫn còn sống. Nhiệm vụ của chúng ta là giữ cho nó sống, để ngăn nó khỏi đi theo đường mà chủ nghĩa cấp tiến chính trị của ông sẽ phải đi. Chủ nghĩa Marx ‘khoa học’ đã chết. Cảm xúc về trách nhiệm xã hội và tình yêu tự do của nó phải tiếp tục sống.

HẬU QUẢ

Tính duy lý, theo nghĩa của một kêu gọi hướng tới một tiêu chuẩn phổ quát và phi cá tính về chân lý, là tối quan trọng ..., không chỉ trong các thời đại trong đó nó dễ thịnh hành, mà cả, thậm chí nhiều hơn, ở các thời kì ít may mắn hơn trong đó nó bị khinh miệt và bị bác bỏ như mơ ước hão huyền của những người thiếu can đảm để giết khi họ không thể hoà thuận.

BERTRAND RUSSELL

CHƯƠNG 23: XÃ HỘI HỌC TRI THỨC

Hầu như không thể nghi ngờ rằng các triết học lịch sử chủ nghĩa của Hegel và của Marx là các sản phẩm đặc trưng của thời đại các ông - một thời đại chuyển biến xã hội. Giống các triết học của Heraclitus và Plato, và giống các triết lý của Comte và Mill, Lamarek và Darwin, chúng là các triết học về chuyển biến, và chúng làm bằng chứng cho ấn tượng ghê gớm và rõ ràng hơi khiếp sợ do môi trường xã hội thay đổi gây ra lên tâm trí của những người sống trong môi trường này. Plato đã phản ứng lại tình hình này bằng cố gắng làm ngưng mọi thay đổi. Các nhà triết học xã hội hiện đại hơn dường như phản ứng rất khác nhau, vì họ chấp nhận, và thậm chí chào đón, sự thay đổi; thế nhưng sự yêu thích thay đổi này đối với tôi có vẻ là hơi nước đôi. Vì cho dù họ đã từ bỏ mọi hi vọng về làm ngưng thay đổi, với tư cách các nhà lịch sử chủ nghĩa họ thử tiên đoán nó, và như thế đặt nó dưới sự kiểm soát duy lý; và điều này chắc chắn có vẻ như một cố gắng để thuần hoá nó. Như thế có vẻ là, với nhà lịch sử chủ nghĩa, sự thay đổi đã không hoàn toàn mất nổi kinh hoàng của nó.

Trong thời đại của chính chúng ta, của thay đổi còn nhanh hơn nữa, thậm chí chúng ta thấy có mong muốn không chỉ để tiên đoán sự thay đổi, mà để kiểm soát nó bằng kế hoạch hoá tập trung qui mô lớn. Các quan điểm chính thể luận này (mà tôi đã phê phán trong *Sự Khốn cùng của Chủ nghĩa Lịch sử*) đại diện cho một thoả hiệp, có thể nói như vậy, giữa các lý thuyết Platonian và Marxian. Ý muốn của Plato để ngưng thay đổi, được kết hợp với học thuyết của Marx về tính không thể tránh được của nó, tạo ra, như một loại ‘hợp đề’ Hegelian, đòi hỏi rằng vì nó không thể bị ngưng hoàn toàn, sự thay đổi chỉ ít phải được ‘lập kế hoạch’, và kiểm soát bởi nhà nước mà quyền lực của nó phải được mở rộng bao la.

Một thái độ như thế, thoạt đầu, có thể có vẻ là một loại của chủ nghĩa duy lý; nó có quan hệ mật thiết với mơ ước của Marx về ‘vương quốc của tự do’ nơi lần đầu tiên con người làm chủ số phận của chính mình. Song,

như một thực tế, nó xuất hiện trong liên minh mật thiết nhất với một học thuyết dứt khoát đối lập với chủ nghĩa duy lý (và đặc biệt với thuyết về sự thống nhất duy lý của loài người; xem chương 24), một học thuyết hoà hợp với các xu hướng phi duy lý và thần bí của thời đại chúng ta. Tôi có ý nói về học thuyết Marxist rằng ý kiến của chúng ta, kể cả ý kiến đạo đức và khoa học của chúng ta, được quyết định bởi lợi ích giai cấp, và tổng quát hơn bởi tình hình xã hội và lịch sử của thời đại chúng ta. Dưới cái tên ‘xã hội học tri thức’ hay ‘chủ nghĩa xã hội học’, học thuyết này được phát triển mới đây (đặc biệt bởi M. Scheler và K. Mannheim¹) như một lý thuyết về sự quyết định xã hội của tri thức khoa học.

Xã hội học tri thức lập luận rằng tư duy khoa học, và đặc biệt tư duy về các vấn đề xã hội và chính trị, không diễn tiến trong chân không, mà trong một bầu không khí tùy thuộc vào xã hội. Nó bị ảnh hưởng chủ yếu bởi các yếu tố vô thức hay tiềm thức. Các yếu tố này vẫn bị che giấu khỏi con mắt quan sát của nhà tư tưởng bởi vì chúng tạo thành, có thể nói như vậy, chính chỗ mà ông ta ở, *môi trường xã hội [social habitat]* của ông ta. Môi trường xã hội của nhà tư tưởng quyết định toàn bộ hệ thống ý kiến và các lý thuyết những cái với ông ta tỏ ra là đúng không thể nghi ngờ hay là hiển nhiên. Chúng tỏ ra với ông ta cứ như là chúng đúng về mặt logic và tầm thường, như, thí dụ, câu ‘tất cả những cái bàn là những cái bàn’. Đây là vì sao thậm chí ông ta không biết là đã đưa ra bất cứ giả thiết nào cả. Nhưng sự thực, là ông ta đã đưa ra các giả thiết, có thể thấy được nếu ta so ông với một nhà tư tưởng sống trong một môi trường xã hội thực sự khác; vì ông ấy cũng thế sẽ tiến hành từ một hệ thống các giả thiết hình như không thể nghi ngờ, nhưng là một hệ thống rất khác; và nó có thể khác đến mức không thể có câu nói trí tuệ nào hay thoả hiệp nào khả dĩ giữa hai hệ thống này. Mỗi trong các hệ thống khác nhau được quyết định về mặt xã hội này của các giả thiết được các nhà xã hội học tri thức gọi là một *ý thức hệ toàn bộ [total ideology]*.

Xã hội học tri thức có thể được coi như một phiên bản Hegelian của lý thuyết của Kant về tri thức. Vì nó tiếp tục theo các đường lối phê phán của Kant về cái chúng ta có thể gọi là lý thuyết ‘thụ động chủ nghĩa’ về tri thức. Với tên này tôi muốn nói đến lý thuyết của các nhà kinh nghiệm chủ nghĩa xuống đến và gồm cả Hume, một lý thuyết có thể được mô tả, đại thể, như cho rằng tri thức chảy vào chúng ta qua các giác quan, và rằng lỗi là do chúng ta quá nhiều vật liệu giác quan cung cấp, hay do các liên tưởng đã phát triển bên trong nó; cách tốt nhất để tránh lỗi là giữ nguyên tình trạng hoàn toàn thụ động và tiếp nhận. Chồng lại lý thuyết chỗ chứa này về tri thức (tôi thường gọi nó là ‘lý thuyết thùng tâm trí’), Kant² lập

luận rằng tri thức không phải là một sưu tập các quà tặng do giác quan của chúng ta nhận được và được lưu trữ trong đầu cứ như là một viện bảo tàng, mà phần rất lớn nó là kết quả của hoạt động tinh thần của chính chúng ta; rằng chúng ta phải tham gia tích cực nhất vào tìm kiếm, so sánh, hợp nhất, khái quát hoá, nếu chúng ta muốn đạt tri thức. Chúng ta có thể gọi lí thuyết này là lí thuyết ‘tích cực chủ nghĩa’ về tri thức. Liên quan với nó, Kant đã từ bỏ lí tưởng không thể đứng vững được về một khoa học thoát khỏi bất kể loại nào của các giả định trước. (Rằng lí tưởng này thậm chí là tự mâu thuẫn sẽ được chứng tỏ ở chương tiếp). Ông đã làm rất rõ là chúng ta không thể xuất phát từ con số không, và chúng ta phải tiếp cận nhiệm vụ của mình được trang bị một hệ thống các giả định trước, hệ thống ta cho là đúng mà không kiểm chứng chúng bằng các phương pháp kinh nghiệm của khoa học; một hệ thống như vậy có thể được gọi là một ‘bộ máy phạm trù’³. Kant tin rằng có khả năng khám phá ra một bộ máy phạm trù đúng và bất biến, cái đại diện cho, có thể nói như vậy, khung khổ bất biến cần thiết của bộ đồ nghề trí óc của chúng ta, tức là ‘lí tính’ con người. Phần này của lí thuyết của Kant bị Hegel từ bỏ, ông, ngược với Kant, không tin vào sự thống nhất của nhân loại. Ông dạy rằng bộ đồ nghề trí tuệ của con người liên tục thay đổi, và rằng nó là một phần của di sản xã hội; do đó sự phát triển của lí tính con người phải trùng với sự phát triển lịch sử của xã hội của anh ta, tức là của dân tộc mà anh ta thuộc về. Lí thuyết này của Hegel, và đặc biệt học thuyết của ông rằng mọi tri thức và mọi chân lí là ‘tương đối’ theo nghĩa là được lịch sử quyết định, đôi khi được gọi là ‘thuyết lịch sử’ (tương phản với ‘chủ nghĩa lịch sử’, như được nói tới ở chương trước). Xã hội học tri thức hay ‘chủ nghĩa xã hội học’ hiển nhiên là có quan hệ rất mật thiết hay gần như đồng nhất với nó, sự khác biệt duy nhất là, dưới ảnh hưởng của Marx, nó nhấn mạnh rằng sự phát triển lịch sử không tạo ra một ‘tinh thần dân tộc’ đồng đều, như Hegel tin, mà đúng hơn nhiều ‘ý thức hệ toàn bộ’ đôi khi trái ngược nhau bên trong một dân tộc, theo giai cấp, phân tầng xã hội, hay môi trường xã hội, của những người tin vào chúng.

Nhưng sự giống Hegel còn đi xa hơn nữa. Tôi đã nói ở trên rằng theo xã hội học tri thức, không có cầu nối hay thoả hiệp trí tuệ nào giữa các ý thức hệ toàn bộ là có thể. Song chủ nghĩa hoài nghi triệt để này không thực sự được hiểu hoàn toàn nghiêm ngặt như nó có vẻ. Có một lỗi ra cho nó, con đường là tương tự như phương pháp Hegelian về thay thế các mâu thuẫn có trước ông trong lịch sử triết học. Hegel, một người thắng bằng tự do trên xoáy nước của các triết học bất đồng nhau, đã biến tất cả chúng thành các thành phần đơn thuần của các hợp đề (synthesis, sự tổng

hợp) cao nhất, của hệ thống riêng của ông. Tương tự, các nhà xã hội học tri thức tin rằng ‘trí óc thăng bằng tự do’ của một tầng lớp trí thức chỉ bị neo lỏng lẻo vào các truyền thống xã hội có thể có khả năng tránh các cạm bẫy của các ý thức hệ toàn bộ; rằng nó thậm chí có thể có khả năng nhìn suốt, và bóc trần, các ý thức hệ toàn bộ khác nhau và các động cơ ẩn giấu và các yếu tố quyết định khác những cái truyền cảm hứng cho họ. Như thế xã hội học tri thức tin rằng mức độ cao nhất của tính khách quan có thể đạt được bởi trí óc thăng bằng tự do, phân tích các ý thức hệ bị che giấu khác nhau và chỗ neo đậu của chúng trong vô thức. Con đường đến tri thức thật có vẻ là đi bỏ bức màn che của các giả thiết vô thức, một loại tâm lý trị liệu, có thể nói như vậy, hoặc nếu tôi có thể nói như vậy, một *xã hội-trị liệu*. Chỉ người đã được xã hội-trị liệu hay người đã xã hội-trị liệu cho chính mình, và người đã thoát khỏi phức cảm xã hội này, tức là thoát khỏi ý thức hệ xã hội của mình, mới có thể đạt được sự tổng hợp cao nhất của tri thức khách quan.

Trong chương trước, khi đề cập đến ‘Chủ nghĩa Marx Thông thực’ tôi đã nói đến một xu hướng có thể quan sát được ở một nhóm các triết học hiện đại, xu hướng để bóc trần các động cơ ẩn giấu đằng sau các hành động của chúng ta. Xã hội học tri thức thuộc nhóm này, cùng với phân tâm học và các triết lý nào đó đi bóc trần ‘sự vô nghĩa’ của các giáo lý của các đối thủ của họ⁴. Tính phổ biến của các quan điểm này, tôi tin, nằm ở sự dễ dàng mà chúng có thể được áp dụng, và ở sự thoả mãn mà chúng ban cho những người nhìn thấu suốt các sự vật, và thấu suốt các sự ngờ nghệch của người chưa được khai sáng. Niềm khoái lạc này sẽ là vô hại, giả như không phải là tất cả các ý tưởng này chắc hẳn phá huỷ cơ sở trí tuệ của bất cứ thảo luận nào, bằng thiết lập cái tôi đã gọi⁵ là một ‘chủ nghĩa giáo điều được tăng cường’. (Quả thực, đây là cái gì đó khá giống một ‘ý thức hệ toàn bộ’). Chủ nghĩa Hegel thực hiện nó bằng tuyên bố tính có thể chấp nhận được và thậm chí tính màu mỡ của các mâu thuẫn. Song nếu các mâu thuẫn không cần phải loại trừ, thì bất cứ phê phán nào và bất cứ thảo luận nào đều trở thành không thể được vì phê phán luôn cốt ở chỉ ra các mâu thuẫn hoặc ở bên trong lý thuyết cần được phê phán, hay giữa nó và một số thực tế kinh nghiệm. Tình hình với phân tâm học là tương tự: nhà phân tâm học luôn có thể thanh minh bất cứ phản bác nào bằng cho thấy rằng chúng là do sự ngăn chặn của nhà phê bình. Và các nhà triết học đầy ý nghĩa, lại, chỉ cần chỉ ra rằng, cái mà các đối thủ của họ cho là đúng, là vô nghĩa, điều sẽ luôn đúng, vì ‘tính vô nghĩa’ có thể được định nghĩa là bất cứ thảo luận nào về nó theo định nghĩa là không có ý nghĩa⁶. Các nhà Marxist, theo cách ưa thích, có thói quen giải

thích sự bất đồng của một đối thủ bằng định kiến giai cấp của hắn, và các nhà xã hội học tri thức giải thích bằng ý thức hệ toàn bộ của hắn. Các phương pháp như vậy là cả dễ vận dụng lẫn vui thú cho những người vận dụng chúng. Song chúng rõ ràng phá huỷ cơ sở của thảo luận duy lý, và, cuối cùng, phải dẫn đến chủ nghĩa phản duy lý và chủ nghĩa thần bí.

Bất chấp các nguy hiểm này, tôi không thấy vì sao tôi phải hoàn toàn bỏ trò tiêu khiển về vận dụng các phương pháp này. Vì hết như các nhà phân tâm học, những người mà phân tâm học áp dụng vào tốt nhất⁷, các nhà phân tích-xã hội mời gọi sự áp dụng các phương pháp riêng của họ cho chính họ với một lòng mến mộ hầu như không cưỡng lại được. Vì chẳng phải sự mô tả của họ về một tầng lớp trí thức chỉ bị neo kéo vào truyền thống một cách lỏng lẻo là một mô tả rất rành mạch về nhóm xã hội riêng của họ đó sao? Và chẳng phải cũng rõ ràng, giả sử lí thuyết về các ý thức hệ toàn bộ là đúng, là một phần của mọi ý thức hệ toàn bộ để tin rằng nhóm của chính họ là không có thành kiến, và quả thực hội đồng được chọn đó, chỉ riêng nó là có khả năng khách quan đó sao? Chẳng phải, vì thế, để kì vọng, luôn giả sử sự đúng đắn của lí thuyết này, rằng những người tin nó sẽ lừa dối chính mình một cách vô ý thức bằng tạo ra một sự sửa đổi lí thuyết nhằm xác lập tính khách quan của các quan điểm riêng của họ đó sao? Liệu chúng ta, khi đó, có thể coi đòi hỏi của họ, rằng bằng sự tự-phân tích xã hội học của mình, họ đã đạt một mức độ cao hơn của tính khách quan; và đòi hỏi của họ rằng phân tích-xã hội có thể đuổi một ý thức hệ toàn bộ ra, là nghiêm túc chẳng? Nhưng chúng ta thậm chí có thể hỏi liệu toàn bộ lí thuyết chẳng phải đơn giản là sự bày tỏ lợi ích giai cấp của nhóm cá biệt này; của một tầng lớp trí thức chỉ gắn bó lỏng lẻo với truyền thống, mặc dù đủ vững vàng để nói tiếng Hegelian như tiếng mẹ đẻ của họ hay không.

Các nhà xã hội học tri thức đã thành công ít đến nhường nào trong xã hội-trị liệu của họ, tức là, trong xoá bỏ ý thức hệ toàn bộ của riêng họ, sẽ đặc biệt rõ nếu chúng ta xem xét quan hệ của họ với Hegel. Vì họ không có ý tưởng nào, mà họ chỉ lặp lại ông; ngược lại, họ không chỉ tin rằng họ đã vượt lên ông, mà còn tin rằng họ đã nhìn thấu ông một cách thành công, không phải từ bất cứ môi trường xã hội cá biệt nào, mà từ một tầm cao hơn, một cách khách quan. Sự thất bại rành rành này trong tự-phân tích nói đủ cho chúng ta.

Nhưng, nói một cách nghiêm chỉnh, có các phản bác nghiêm trọng hơn. Xã hội học tri thức không chỉ là tự-huỷ hoại, không chỉ là một mục tiêu khá làm hài lòng của phân tích xã hội, nó cũng cho thấy một sự thất bại gây sững sờ để hiểu chính xác chủ đề chính của nó, *các khía cạnh xã*

hội của tri thức, hay đúng hơn, của phương pháp khoa học. Nó coi khoa học hay tri thức như một quá trình trong trí óc hay ‘ý thức’ của cá nhân nhà khoa học, hay có lẽ như sản phẩm của một quá trình như vậy. Nếu được xem xét theo cách này, cái mà chúng ta gọi là tính khách quan khoa học phải quả thực là hoàn toàn không thể hiểu được, hay thậm chí không thể có được; và không chỉ trong các khoa học xã hội và chính trị, nơi các lợi ích giai cấp và các động lực ẩn giấu có thể đóng một vai trò, mà cũng đúng thế trong các khoa học tự nhiên. Bất cứ ai người có ý niệm lơ mơ về lịch sử các khoa học tự nhiên đều biết về sự kiên quyết mãnh liệt đặc trưng cho nhiều trong các cuộc tranh cãi của nó. Không có mức thiên vị chính trị nào có thể ảnh hưởng đến các lí thuyết chính trị mạnh hơn tính thiên vị của các nhà khoa học tự nhiên nào đó để ủng hộ cho đứa con trí tuệ của họ. Nếu giả như tính khách quan, như lí thuyết xã hội học tri thức giả thiết một cách ấu trĩ, dựa trên tính vô tư hay tính khách quan của cá nhân nhà khoa học, thì chúng ta phải chào từ biệt nó. Thực vậy, ở chừng mực nào đây chúng ta phải hoài nghi triệt để hơn xã hội học tri thức; vì không nghi ngờ gì rằng tất cả chúng ta đều chịu đau khổ dưới hệ thống các thành kiến (hay ‘các ý thức hệ toàn bộ’, nếu thích từ này hơn) của chính chúng ta; rằng tất cả chúng ta đều coi nhiều thứ là hiển nhiên, rằng chúng ta chấp nhận chúng một cách không phê phán và thậm chí với niềm tin ấu trĩ và cực kì kiêu ngạo rằng phê phán là hoàn toàn không cần thiết; và các nhà khoa học không là ngoại lệ đối với qui tắc này, cho dù họ có thể đã thanh lọc mình một cách hời hợt khỏi một số thành kiến của họ trong lĩnh vực cá biệt của họ. Song họ đã không thanh lọc mình bằng phân tích xã hội hay bất cứ phương pháp tương tự nào; họ đã không thử leo lên một bình diện cao hơn mà từ đó họ có thể hiểu, phân tích xã hội, và cắt bỏ những điều ngớ ngẩn ý thức hệ của họ. Vì bằng làm cho đầu óc họ ‘khách quan’ hơn, họ có lẽ không thể đạt cái mà chúng ta gọi là ‘tính khách quan khoa học’. Không, cái chúng ta thường hiểu dưới từ này dựa vào các cơ sở khác⁸. Nó là một vấn đề về phương pháp khoa học. Và, khá mỉa mai, tính khách quan gắn chặt chẽ với *khía cạnh xã hội của phương pháp khoa học*, với sự thực rằng khoa học và tính khách quan khoa học không (và không thể) là kết quả từ các cố gắng của một cá nhân nhà khoa học để là ‘khách quan’, mà từ *sự hợp tác thân thiện-thù địch của nhiều nhà khoa học*. Tính khách quan khoa học có thể được mô tả như tính liên-chủ quan (inter-subjectivity) của phương pháp khoa học. Nhưng khía cạnh xã hội này của khoa học hầu như bị sao lãng hoàn toàn bởi những người tự gọi mình là các nhà xã hội học tri thức.

Hai khía cạnh của phương pháp của các khoa học tự nhiên là quan trọng trong mối quan hệ này. Cùng nhau chúng tạo ra cái tôi có thể gọi là ‘đặc tính công khai của phương pháp khoa học’. Thứ nhất, có cái gì đó tôi gần *phê phán tự do*. Một nhà khoa học có thể đưa lí thuyết của mình ra với niềm tin chắc hoàn toàn rằng nó là không thể bác bỏ được. Song ý chí này không gây ấn tượng đối với nhà khoa học đồng nghiệp và các đối thủ của ông ta; đúng hơn nó thách thức họ: họ biết rằng thái độ khoa học có nghĩa là phê phán mọi thứ, và họ ít bị cản trở ngay cả bởi uy quyền. Thứ hai, các nhà khoa học cố tránh chuyện hiểu lầm nhau. (Tôi xin nhắc nhở bạn đọc là tôi đang nói về các khoa học tự nhiên, nhưng có thể kể cả một phần của kinh tế học hiện đại). Họ cố gắng rất nghiêm túc để nói một và cùng ngôn ngữ, cho dù họ dùng các ngôn ngữ mẹ đẻ khác nhau. Trong các khoa học tự nhiên điều này đạt được bằng công nhận kinh nghiệm như trọng tài vô tư của những tranh cãi của họ. Khi nói về ‘kinh nghiệm’ tôi muốn nói kinh nghiệm có đặc tính ‘công khai’, như các quan sát, và thí nghiệm, trái với kinh nghiệm theo nghĩa mê học ‘riêng tư’ hơn hay kinh nghiệm tôn giáo; và kinh nghiệm là ‘công khai’ nêu mọi người, những người chịu khó, có thể lặp lại nó. Nhằm tránh nói chuyện hiểu lầm nhau, các nhà khoa học cố trình bày các lí thuyết của họ ở dạng sao cho chúng có thể được kiểm nghiệm, tức là có thể bị bác bỏ (hay khác đi thì được củng cố) bởi kinh nghiệm như vậy.

Đây là cái tạo thành tính khách quan khoa học. Tất cả mọi người, những người đã học kĩ thuật về hiểu và kiểm nghiệm các lí thuyết khoa học, có thể lặp lại thí nghiệm và đánh giá cho bản thân mình. Bất chấp điều này, sẽ luôn có ai đó đi đến những đánh giá thiên vị, hay thậm chí kì quặc. Điều này là không thể tránh khỏi, song nó không làm xáo động nghiêm trọng hoạt động của *các thể chế xã hội* khác nhau dự định để thúc đẩy tính khách quan khoa học và phê phán; thí dụ các phòng thí nghiệm, các tạp chí khoa học, các hội nghị. Khía cạnh này của phương pháp khoa học cho thấy cái gì có thể đạt được bằng các thể chế được dự định để làm cho kiểm soát công khai là có thể, và bằng phát biểu dư luận công khai, cho dù điều này chỉ giới hạn cho một giới chuyên gia. Chỉ có quyền lực chính trị, khi được dùng để cấm phê phán tự do, hay khi thất bại để bảo vệ nó, có thể làm suy yếu hoạt động của các thể chế này, mà mọi tiến bộ, khoa học, công nghệ, và chính trị, cuối cùng đều phụ thuộc vào chúng.

Để làm sáng tỏ hơn nữa khía cạnh vẫn bị sao lãng một cách đáng buồn này của phương pháp khoa học, chúng ta có thể xem xét ý tưởng là nên đặc trưng khoa học bằng phương pháp hơn là bằng các kết quả của nó.

Đầu tiên hãy giả sử rằng một nhà thấu thị (clairvoyant) tạo ra một cuốn sách do mơ thấy nó, hay có lẽ bằng viết tự động. Hãy giả sử, thêm nữa, rằng các năm muộn hơn, như một kết quả của các phát minh khoa học mới và cách mạng, một nhà khoa học lớn (người chưa bao giờ thấy cuốn sách đó) tạo ra một cuốn sách chính xác y hệt vậy. Hay diễn đạt khác đi, ta giả sử nhà thấu thị ‘đã thấy’ một cuốn sách khoa học mà khi đó không được viết ra bởi một nhà khoa học do sự thực là nhiều phát minh quan trọng vẫn chưa được biết đến ở thời điểm ấy. Bây giờ chúng ta hỏi: có nên nói là nhà thấu thị đã tạo ra một cuốn sách khoa học? Chúng ta có thể giả sử rằng, nếu nó được đưa cho các nhà khoa học có trình độ khi đó để đánh giá, nó có thể đã được mô tả như một phần là không thể hiểu nổi, và một phần là kì quái; như thế chúng ta sẽ phải nói rằng cuốn sách của nhà thấu thị đã không là một công trình khoa học khi nó được viết, vì nó không là sản phẩm của phương pháp khoa học. Tôi sẽ gọi một kết quả như vậy, cái, dù phù hợp với một số kết quả khoa học, không là sản phẩm của phương pháp khoa học, (mà) là một mẫu của ‘khoa học được tiết lộ [khoa học thiên khai]’.

Nhằm áp dụng những cân nhắc này cho vấn đề về tính công khai của phương pháp khoa học, hãy giả sử rằng Robinson Crusoe đã thành công xây dựng các phòng thí nghiệm vật lí và hoá học, các đài thiên văn, v.v. trên hòn đảo của mình, và viết rất nhiều bài báo, dựa hoàn toàn vào quan sát và thí nghiệm. Thậm chí hãy giả sử rằng ông có vô hạn thời gian, và ông đã thành công trong xây dựng và mô tả các hệ thống khoa học những cái thực sự trùng với các kết quả hiện nay được các nhà khoa học của chính chúng ta chấp nhận. Xem xét đặc tính của khoa học Crusonian này, mọi số người, thoát nhìn, sẽ thiên về khẳng định rằng nó là khoa học thực sự chứ không phải ‘khoa học được tiết lộ’. Và, không nghi ngờ gì, nó rất giống khoa học hơn nhiều so với cuốn sách được tiết lộ cho nhà thấu thị, vì Robinson Crusoe đã áp dụng khá nhiều phương pháp khoa học. Thế mà, tôi quả quyết rằng khoa học Crusonian này vẫn thuộc loại ‘được tiết lộ’; rằng có một yếu tố của phương pháp khoa học bị thiếu, và do đó, sự thực rằng Crusoe đã đi đến các kết quả của chúng ta gần ngẫu nhiên và huyền diệu như ở trường hợp của nhà thấu thị. Vì chẳng có ai ngoài chính ông để kiểm tra các kết quả của ông; không ai ngoài chính ông để hiệu chỉnh các định kiến những cái là hậu quả không thể tránh khỏi của lịch sử tinh thần riêng biệt của ông; không ai giúp ông để thoát khỏi sự mù quáng lạ kì đó về các khả năng vốn có của các kết quả của riêng chúng ta mà là hậu quả của sự thực rằng hầu hết trong số chúng đạt được thông qua những cách tiếp cận tương đối không thích hợp. Và về các bài

báo khoa học của ông, nó chỉ là cố gắng để giải thích công trình của ông cho *ai đó người đã không tiến hành* nó để ông có thể đạt được kỉ luật về giao thiệp rõ ràng và hợp lí, cái cũng là một phần của phương pháp khoa học. Trong một điểm - một điểm tương đối không quan trọng - mà đặc tính được tiết lộ của khoa học Crusonian là đặc biệt hiển nhiên; ý tôi nói về sự phát minh của Crusoe ra ‘phương trình cá nhân’ của ông (vì chúng ta phải giả sử rằng ông đã đưa ra phát minh này) về thời gian phản ứng đặc trưng cá nhân ảnh hưởng đến các quan sát thiên văn của ông. Tất nhiên có thể tưởng tượng rằng ông, thí dụ, đã khám phá ra các thay đổi về thời gian phản ứng của ông, và, theo cách này, dẫn ông đến đưa ra các bù trừ cho nó. Song nếu chúng ta so sánh cách tìm ra thời gian phản ứng này với cách theo đó nó được phát hiện ra trong khoa học ‘công khai’ - thông qua mâu thuẫn giữa các kết quả của các nhà quan sát khác nhau - thì đặc tính ‘được tiết lộ’ của khoa học của Robinson Crusoe bộc lộ.

Để tổng kết các cân nhắc này, có thể nói rằng cái ta gọi là ‘tính khách quan khoa học’ không phải là sản phẩm của tính vô tư của cá nhân các nhà khoa học, mà là một sản phẩm của đặc tính xã hội hay công khai của phương pháp khoa học; và tính khách quan của cá nhân các nhà khoa học, ở chừng mực nó tồn tại, không phải là nguồn mà đúng hơn là kết quả của tính khách quan được tổ chức về mặt xã hội hay về mặt thể chế này của khoa học.

Cả⁹ các nhà Kantian lẫn Hegelian đều phạm cùng sai lầm về giả thiết rằng các tiền giả định của chúng ta (vì chúng, trước hết, là các công cụ rõ ràng không thể bỏ qua mà chúng ta cần trong việc tích cực ‘thực hiện’ các thí nghiệm của mình) không thể bị thay đổi bởi quyết định cũng chẳng thể bị bác bỏ bởi kinh nghiệm; rằng chúng là ở trên và vượt xa hơn các phương pháp khoa học về kiểm nghiệm các lí thuyết, tạo thành các tiền giả định của mọi tư duy như họ nghĩ. Nhưng đây là một sự cường điệu, dựa trên một sự hiểu lầm các quan hệ giữa lí thuyết và kinh nghiệm trong khoa học. Là một trong các thành tựu vĩ đại nhất của thời đại chúng ta khi Einstein, trong thí nghiệm về ánh sáng, cho thấy là chúng ta có thể nghi ngờ và xét lại các tiền giả định của chúng ta ngay cả về không gian và thời gian, các ý tưởng đã được cho là các tiền giả định cần thiết của mọi khoa học, và thuộc về ‘bộ máy phạm trù’ của nó. Như thế, sự tấn công hoài nghi lên khoa học do xã hội học tri thức khởi xướng, sụp đổ dưới ánh sáng của phương pháp khoa học. Phương pháp kinh nghiệm đã chứng tỏ là hoàn toàn có khả năng tự lo liệu.

Nhưng nó làm vậy không phải bằng xoá bỏ các thành kiến của chúng ta ngay một lúc; nó có thể loại bỏ chúng từng cái một. Ví dụ điển hình cổ

điền lại là khám phá của Einstein về các định kiến của chúng ta về thời gian. Einstein đã không bắt tay đi khám phá các định kiến; ông thậm chí đã không bắt tay đi phê phán các khái niệm của chúng ta về không gian và thời gian. Vấn đề của ông là một vấn đề cụ thể của vật lý học, thảo lại một lý thuyết đã bị sụp đổ vì các thí nghiệm khác nhau, dưới ánh sáng của lý thuyết, có vẻ mâu thuẫn với nhau. Einstein cùng hầu hết các nhà vật lý nhận ra rằng điều này có nghĩa là lý thuyết đã sai. Và ông thấy rằng nếu chúng ta thay đổi nó ở một điểm, mà cho đến nay được mọi người cho là hiển nhiên và vì vậy đã tuột khỏi sự chú ý, thì khó khăn có thể được loại bỏ. Nói cách khác, ông chỉ áp dụng các phương pháp về phê phán khoa học và về phát minh và loại bỏ các lý thuyết, về thử và sai. Nhưng phương pháp này không dẫn chúng ta đến từ bỏ mọi thành kiến của mình; đúng hơn, chúng ta có thể phát hiện ra sự thực rằng chúng ta đã có một định kiến chỉ sau khi đã thoát khỏi nó.

Song chắc chắn phải thừa nhận rằng, ở bất cứ thời điểm cho trước nào, các lý thuyết khoa học của chúng ta sẽ phụ thuộc không chỉ vào các thí nghiệm, v.v. được tiến hành cho đến thời điểm đó, mà cũng phụ thuộc vào các định kiến được coi là dĩ nhiên, cho nên chúng ta đã không có ý thức về chúng (mặc dù áp dụng các phương pháp logic nhất định có thể giúp ta dò ra chúng). Dù sao đi nữa, chúng ta có thể nói về vấn đề kết thành vỏ cứng này rằng khoa học có khả năng về học hỏi, về đập vỡ một phần của các vỏ cứng của nó. Quá trình có thể chẳng bao giờ hoàn thiện, nhưng không có rào cản cố định nào mà trước rào cản ấy nó đột nhiên phải dừng lại. Bất cứ giả thiết nào, về nguyên tắc, có thể bị phê phán. Và, rằng bất cứ ai có thể phê phán, tạo thành tính khách quan khoa học.

Các kết quả khoa học là ‘tương đối’ (nếu từ này cần được dùng chút nào) chỉ ở chừng mực chúng là các kết quả của một giai đoạn nào đó của sự phát triển khoa học và chắc sẽ bị thay thế trong tiến trình tiến bộ khoa học. Nhưng điều này không có nghĩa rằng *chân lý* là ‘tương đối’. Nếu một khẳng định là đúng, nó mãi mãi là đúng¹⁰. Nó chỉ có nghĩa rằng hầu hết các kết quả khoa học có đặc tính của các giả thuyết, tức là các tuyên bố mà bằng chứng là không đi đến kết luận, và vì thế có khả năng bị xem xét lại bất cứ lúc nào. Những cân nhắc này (mà tôi đề cập đầy đủ hơn ở nơi khác¹¹), dù không cần thiết cho một phê phán các nhà xã hội học, có lẽ có thể giúp thúc đẩy sự hiểu biết các lý thuyết của họ. Chúng cũng rọi một chút ánh sáng, để quay lại phê phán chính của tôi, lên vai trò quan trọng mà sự hợp tác, tính liên-chủ quan, và tính công khai của phương pháp đóng trong phê phán khoa học và tiến bộ khoa học.

Đúng là các khoa học xã hội vẫn chưa đạt hoàn toàn tính công khai này về phương pháp. Điều này một phần là do ảnh hưởng phá huỷ trí óc của Aristotle và Hegel, một phần có lẽ do cả sự thất bại của chúng ta tận dụng các công cụ xã hội của tính khách quan khoa học. Như thế chúng thực sự là ‘các ý thức hệ toàn bộ’, hay diễn đạt nó khác đi, một số nhà khoa học xã hội không có khả năng, và thậm chí không muốn, nói một ngôn ngữ chung. Nhưng lí do không phải là lợi ích giai cấp, và cách điều trị không phải là một sự tổng hợp biện chứng Hegelian, cũng chẳng phải tự-phân tích. Con đường duy nhất mở ra cho các khoa học xã hội là quên toàn bộ lối nói suông và giải quyết các vấn đề thực tiễn của thời đại chúng ta với sự giúp đỡ của các phương pháp lí thuyết, mà cơ bản là như nhau trong *mọi* khoa học. Ý tôi nói các phương pháp về thử và sai, về tạo ra các giả thuyết có thể được kiểm nghiệm về mặt thực tiễn, và về đưa chúng ra thử nghiệm thực tiễn. *Cần đến một công nghệ xã hội mà các kết quả của nó có thể được kiểm nghiệm bằng kĩ thuật xã hội từng phần.*

Cách chữa trị được gợi ý ở đây cho khoa học xã hội là hoàn toàn trái với cách chữa trị do xã hội học tri thức gợi ý. Chủ nghĩa xã hội học tin rằng không phải đặc tính phi thực tiễn của chúng, mà đúng hơn là sự thực rằng các vấn đề thực tiễn và lí thuyết quán với nhau quá nhiều trong lĩnh vực hiểu biết xã hội và chính trị, là cái tạo ra những khó khăn phương pháp luận của các khoa học này. Như thế chúng ta có thể đọc ở công trình chính về xã hội học tri thức¹²: ‘Tính đặc biệt của tri thức chính trị, trái với tri thức ‘chính xác’, nằm ở sự thực rằng tri thức và ý chí, hay yếu tố duy lí và phạm vi phi lí, là không thể tách rời và về cơ bản quán với nhau’. Về điều này chúng ta có thể trả lời rằng ‘tri thức’ và ‘ý chí’, theo một nghĩa nào đó, là luôn luôn không thể tách rời; và sự thực này không cần thiết dẫn đến bất cứ sự rối rắm nguy hiểm nào. Không nhà khoa học nào có thể biết, mà không có nỗ lực, mà không có một lợi ích; và trong nỗ lực của ông ta thậm chí thường dính đến một lượng tư lợi nào đó. Kĩ sư nghiên cứu các thứ chủ yếu từ một quan điểm thực tiễn. Nông dân cũng vậy. Thực tiễn không phải là kẻ thù của sự hiểu biết, mà là khuyến khích có giá trị nhất đối với nó. Mặc dù một mức độ xa lánh nào đó có thể thích hợp với nhà khoa học, có nhiều thí dụ để chứng tỏ rằng không phải luôn luôn quan trọng cho một nhà khoa học để là không vụ lợi như vậy. Song là quan trọng đối với ông ta để vẫn giữ liên lạc với thực tế, với thực tiễn, bởi vì những người bỏ qua nó phải trả giá bằng việc bị sa vào chủ nghĩa kinh viện. Áp dụng thực tiễn những khám phá của chúng ta như thế là công cụ theo đó chúng ta có thể loại trừ chủ nghĩa phi duy lí

khỏi khoa học xã hội, và không phải bất cứ nỗ lực nào để tách tri thức ra khỏi ‘ý chí’.

Trái với điều này, xã hội học tri thức hi vọng để cải cách các khoa học xã hội bằng khiến các nhà khoa học có ý thức về các lực lượng và ý thức hệ xã hội, những cái bao vây họ một cách vô ý thức. Nhưng rắc rối chính về các định kiến là, không có cách trực tiếp như vậy để thoát khỏi chúng. Vì làm sao chúng ta biết rằng đã có bất cứ tiến bộ nào trong nỗ lực của mình để thoát khỏi thành kiến? Chẳng phải một kinh nghiệm chung là, những người tin chắc nhất rằng họ đã thoát khỏi định kiến của mình, là những người có thành kiến nhất đó sao? Ý tưởng, rằng một nghiên cứu xã hội học hay tâm lý học hay nhân loại học hay bất cứ nghiên cứu nào về các định kiến có thể giúp chúng ta thoát khỏi chúng, là hoàn toàn sai lầm; vì nhiều người theo đuổi các nhiên cứu này là đầy thành kiến; và tự-phân tích không chỉ không giúp chúng ta khắc phục tính quả quyết vô thức của cách nhìn của chúng ta, mà nó thậm chí thường dẫn đến sự tự lừa dối tệ hơn. Như thế chúng ta có thể đọc trong cùng công trình về xã hội học tri thức¹³ các dẫn chiếu sau đến các hoạt động riêng của nó: ‘Có một xu hướng ngày càng tăng để có ý thức về các nhân tố, mà cho đến nay vẫn cai trị chúng ta một cách vô thức... Những người sợ rằng sự hiểu biết ngày càng tăng của chúng ta về các nhân tố quyết định có thể làm tê liệt các quyết định của chúng ta và đe dọa “quyền tự do” phải để đầu óc của họ nghi ngại. Vì chỉ người thật sự có quyết tâm, là người không biết về các nhân tố quyết định cơ bản nhất nhưng hành động ngay lập tức dưới áp lực của các yếu tố quyết định không được nhận ra đối với anh ta’. Mà đây rõ ràng chỉ là một sự lặp lại một ý tưởng yêu thích của Hegel mà Engels đã lặp lại một cách ấu trĩ khi ông nói¹⁴: ‘Tự do là sự nhận thức về tính tất yếu’. Và nó là một thành kiến phản động. Vì những người hành động dưới áp lực của các nhân tố quyết định mà ai cũng biết, thí dụ, về một chế độ chuyên chế chính trị, lại được sự hiểu biết của họ biến thành tự do? Chỉ có Hegel có thể kể cho chúng ta những truyện như vậy. Song xã hội học tri thức duy trì thành kiến cá biệt này, cho chúng ta thấy một cách rõ ràng, rằng không có con đường tắt khả dĩ nào để làm cho chúng ta thoát khỏi các ý thức hệ của mình. (Một lần là nhà Hegelian, thì luôn luôn là một nhà Hegelian). Tự phân tích không phải là cái thay thế cho các hành động thực tiễn cần thiết để thiết lập các thể chế dân chủ, chỉ có chúng mới có thể đảm bảo quyền tự do tư duy phê phán, và tiến bộ khoa học.

CHƯƠNG 24: TRIẾT HỌC SĂM TRUYỀN VÀ CUỘC NỔI LOẠN CHỐNG LẠI LÍ TRÍ

Marx là một nhà duy lí. Cùng với Socrates, và với Kant, ông tin vào lí trí con người như cơ sở của sự thống nhất của nhân loại. Nhưng học thuyết của ông rằng ý kiến của chúng ta được xác định bởi lợi ích giai cấp đẩy nhanh sự suy sụp của lòng tin này. Giống học thuyết của Hegel rằng các ý tưởng của chúng ta được quyết định bởi các lợi ích và truyền thống dân tộc. Học thuyết của Marx có khuynh hướng làm xói mòn niềm tin duy lí vào lí trí. Như thế bị đe dọa cả từ phía hữu lẫn phía tả, một thái độ duy lí chủ nghĩa đối với các vấn đề xã hội và kinh tế hầu như không thể cưỡng lại khi sự tiên tri lịch sử chủ nghĩa và chủ nghĩa phi duy lí sấm truyền tấn công chính diện nó. Đây là lí do vì sao xung đột giữa chủ nghĩa duy lí và chủ nghĩa phi duy lí đã trở thành vấn đề trí tuệ, và có lẽ đạo đức, quan trọng nhất, của thời đại chúng ta.

I

Vì các thuật ngữ ‘lí trí, lí tính’ và ‘chủ nghĩa duy lí’ là mơ hồ, sẽ cần giải thích đại thể cách mà chúng được dùng ở đây. Thứ nhất, chúng được dùng theo một nghĩa rộng¹; chúng được dùng để bao phủ không chỉ hoạt động trí tuệ mà cả quan sát và thí nghiệm. Cần phải nhớ nhận xét này, vì ‘lí trí’ và ‘chủ nghĩa duy lí’ thường được dùng theo một nghĩa khác và hẹp hơn, đối lập không với ‘chủ nghĩa phi duy lí’ mà với ‘chủ nghĩa kinh nghiệm’; nếu dùng theo nghĩa này, chủ nghĩa duy lí tán dương trí thông minh cao hơn quan sát và thí nghiệm, và vì thế có lẽ có thể được mô tả khéo hơn như ‘thuyết duy lí trí - intellectualism’. Nhưng khi tôi nói ở đây về ‘chủ nghĩa duy lí - racionalism’, tôi dùng từ luôn theo nghĩa bao gồm ‘chủ nghĩa kinh nghiệm’ cũng như ‘thuyết duy lí trí’; hết như khoa học sử dụng các thí nghiệm cũng như tư duy. Thứ hai, tôi dùng từ ‘chủ nghĩa duy lí’ nhằm bày tỏ, đại thể, một thái độ tìm cách giải quyết càng nhiều vấn đề càng tốt bằng một sự kêu gọi đến lí trí, tức là đến tư duy rõ ràng và kinh nghiệm hơn là một sự cầu khẩn đến xúc cảm và sự say mê. Giải thích này, tất nhiên, là không hoàn toàn thỏa mãn, vì tất cả các từ như ‘lí trí’ hay ‘sự say mê’ đều là mơ hồ; chúng ta không có ‘lí trí’ hay ‘sự say mê’ theo nghĩa trong đó chúng ta có các cơ quan vật lí nào đó, thí dụ, óc hay tim, hay theo nghĩa chúng ta có ‘các năng lực’ nào đó, thí dụ, khả năng nói, hay nghiêng răng. Vì vậy để chính xác hơn một chút, có lẽ hay hơn để giải thích chủ nghĩa duy lí dưới dạng các thái độ hay ứng xử thực

tiền. Khi đó ta có thể nói rằng chủ nghĩa duy lí là một thái độ sẵn sàng nghe các lí lẽ phê phán và học từ kinh nghiệm. Nó về cơ bản là một thái độ thừa nhận là *‘tôi có thể sai và bạn có thể đúng, và bằng một nỗ lực, chúng ta có thể đến gần chân lí hơn’*. Nó là một thái độ không từ bỏ dễ dàng hi vọng rằng bằng các công cụ như lí lẽ và quan sát chu đáo, người ta có thể đạt loại thoả thuận nào đó về nhiều vấn đề quan trọng; và, ngay cả nơi các đòi hỏi và lợi ích của họ va chạm nhau, thường có thể tranh luận về các đòi hỏi và kiến nghị khác nhau, và để đạt –có lẽ bằng trọng tài - một thoả hiệp mà, vì tính công bằng của nó, có thể chấp nhận được cho hầu hết, nếu không phải cho tất cả. Tóm lại, thái độ duy lí chủ nghĩa, hay, như tôi có thể gọi nó, ‘thái độ hợp lí’, là rất giống với thái độ khoa học, với lòng tin rằng trong tìm kiếm chân lí chúng ta cần hợp tác, và rằng, với sự giúp đỡ của lí lẽ, chúng ta có thể với thời gian đạt cái gì đó giống tính khách quan.

Có lợi ích nào đó để phân tích sự giống nhau này giữa thái độ hợp lí này và thái độ của khoa học đầy đủ hơn. Ở chương trước, tôi đã thử giải thích khía cạnh xã hội của phương pháp khoa học với sự giúp đỡ của chuyện hư cấu về một Robinson Crusoe khoa học. Một cân nhắc chính xác tương tự có thể cho thấy đặc tính xã hội của tính hợp lí, trái với năng khiếu trí tuệ, hay tính thông minh. Lí trí, giống ngôn ngữ, có thể nói là một sản phẩm của đời sống xã hội. Một Robinson Crusoe (bị bỏ trên đảo hoang từ khi còn thơ ấu) có thể đủ thông minh để làm chủ nhiều tình huống khó khăn; nhưng anh ta sẽ không sáng chế ra ngôn ngữ cũng không ra nghệ thuật tranh luận. Phải thú nhận, chúng ta thường tranh luận với chính mình; nhưng chúng ta quen làm vậy chỉ vì chúng ta đã học tranh luận với những người khác, và bởi vì bằng cách này chúng ta đã học được rằng tranh luận có giá trị, hơn là người tranh luận. (Cân nhắc cuối này, tất nhiên, không thể làm nghiêng cán cân khi chúng ta tranh luận với chính mình). Như thế chúng ta có thể nói rằng chúng ta có lí trí, như có ngôn ngữ, là nhờ sự giao thiệp với những người khác.

Sự thực rằng thái độ duy lí coi tranh luận hơn người tranh luận là có tầm quan trọng sâu rộng. Nó dẫn đến quan điểm rằng chúng ta phải chấp nhận tất cả mọi người mà chúng ta giao thiệp với như một nguồn tiềm năng về tranh luận và thông tin có lí; như thế nó xác lập cái có thể được mô tả như ‘tính thống nhất duy lí của loài người’.

Trong chừng mực nào đó, phân tích của chúng ta về ‘lí trí’ có thể nói giống một chút phân tích của Hegel và các nhà Hegelian, những người coi lí trí như một sản phẩm xã hội và quả thực như một loại lĩnh vực của linh hồn hay tinh thần xã hội (thí dụ, của dân tộc, hay giai cấp) và những

người nhân mạnh, dưới ảnh hưởng của Burke, sự mang ơn của chúng ta đối với di sản xã hội, và sự phụ thuộc gần như hoàn toàn vào nó. Phải thú nhận, có sự tương tự nào đó. Nhưng cũng có các khác biệt rất đáng kể. Hegel và các nhà Hegelian là các nhà tập thể chủ nghĩa. Họ lí lẽ rằng vì chúng ta có lí trí nhờ ‘xã hội’ – hay nhờ một xã hội nào đó như một dân tộc – ‘xã hội’ là tất cả và cá nhân không là gì cả; hay bất cứ giá trị nào mà cá nhân có được dẫn xuất ra từ tập thể, cái mang thực sự của mọi giá trị. Trái với điều này lập trường được trình bày ở đây không giả thiết sự tồn tại của tập thể; nếu tôi nói, thí dụ, rằng chúng ta có lí trí nhờ ‘xã hội’, thì tôi luôn hiểu rằng chúng ta có nó nhờ các cá nhân cụ thể nào đó – tuy có lẽ nhờ một số đáng kể các cá nhân ẩn danh – và nhờ sự giao thiệp trí tuệ với họ. Vì thế, khi nói về một lí thuyết ‘xã hội’ của lí trí (hay về phương pháp khoa học), tôi hiểu chính xác hơn rằng nó là một lí thuyết *liên[giữa]-cá nhân*, và không bao giờ là một lí thuyết tập thể. Chắc chắn chúng ta mang ơn truyền thống rất nhiều, và truyền thống là rất quan trọng, song từ ‘truyền thống’ cũng phải được phân tích thành các quan hệ cá nhân cụ thể². Và nếu làm việc này, thì chúng ta có thể thoát khỏi thái độ coi mọi truyền thống là chí thánh, hay là có giá trị tự nó, thay cái này bằng một thái độ coi các truyền thống có giá trị hay độc hại, tùy trường hợp, phù hợp với ảnh hưởng của chúng lên các cá nhân. Như thế chúng ta có thể nhận ra rằng mỗi chúng ta có thể đóng góp (bằng cách nêu gương và phê phán) cho sự phát triển hay chặn các truyền thống như vậy.

Lập trường được chấp nhận ở đây là rất khác với quan điểm phổ biến, khởi đầu mang tính Platonian, về lí trí như một loại ‘năng khiếu’, mà những người khác nhau có thể có và phát triển theo các mức độ rất khác nhau. Phải thú nhận, các tài năng trí tuệ có thể khác nhau theo cách này, và chúng có thể đóng góp cho tính hợp lí; song chúng không cần thiết. Người thông minh có thể rất vô lí, rất không biết điều; họ có thể bám vào các định kiến của họ và không kì vọng để nghe bất cứ thứ gì đáng giá từ những người khác. Theo cách nhìn của chúng ta, tuy vậy, chúng ta có lí trí không chỉ nhờ những người khác, mà chúng ta không bao giờ có thể trội hơn những người khác về tính hợp lí của mình theo cách có thể thiết lập một đòi hỏi đến uy quyền; chủ nghĩa độc đoán và chủ nghĩa duy lí theo nghĩa của chúng ta là không thể dung hoà, vì tranh luận, bao gồm phê phán, và nghệ thuật lắng nghe phê phán, là cơ sở của tính hợp lí. Như thế chủ nghĩa duy lí theo nghĩa của chúng ta là trái ngược hoàn toàn với mọi mơ ước Platonian hiện đại về các thế giới mới đẹp lộng lẫy trong đó sự phát triển của lí trí có thể được kiểm soát hay ‘lập kế hoạch’ bởi lí tính cao cấp nào đó. Lí trí, giống khoa học, tăng lên bằng con đường phê phán

lẫn nhau; con đường khả dĩ duy nhất của ‘lập kế hoạch’ cho sự tăng lên của nó là đi phát triển các thể chế bảo vệ quyền tự do phê phán này, tức là, quyền tự do tư tưởng. Có thể nhận xét rằng Plato, dù cho lí thuyết của ông là độc đoán, và đòi hỏi sự kiểm soát chặt chẽ lí trí con người trong những người bảo vệ của ông (như được thấy đặc biệt ở chương 8), tỏ lòng ngưỡng mộ, *do cách viết của ông*, đối với lí thuyết liên-cá nhân của chúng ta về lí trí; vì hầu hết các đối thoại sớm hơn của ông mô tả các lí lẽ được tiến hành theo một tinh thần rất hợp lí.

Cách dùng từ ‘chủ nghĩa duy lí’ của tôi có thể rõ hơn một chút, có lẽ, nếu chúng ta phân biệt giữa một chủ nghĩa duy lí thật sự và một chủ nghĩa duy lí giả hay sai. Cái tôi gọi là ‘chủ nghĩa duy lí đích thực’ là chủ nghĩa duy lí của Socrates. Nó là sự nhận biết các giới hạn của mình, là tính khiêm tốn trí tuệ của những người biết họ thường sai lầm ra sao, và họ phụ thuộc nhiều đến thế nào vào những người khác thậm chí cho sự hiểu biết này. Nó là sự hiểu rõ là chúng ta không được kì vọng quá nhiều vào lí trí; rằng lí lẽ hiếm khi giải quyết vấn đề, dẫn cho nó là cách duy nhất để học tập – không phải để thấy rõ ràng, mà để thấy rõ hơn trước.

Cái tôi gọi là ‘chủ nghĩa duy lí giả’ là chủ nghĩa trực giác của Plato. Nó là lòng tin trơ tráo vào các năng khiếu trí tuệ cao cấp của mình, đòi hỏi là đã được khai tâm, là biết với sự chắc chắn, và với thẩm quyền. Theo Plato, ý kiến –ngay cả ‘ý kiến đúng’, như ta có thể đọc ở *Timaeus*³ – ‘được mọi người chia sẻ; nhưng lí trí’ (hay ‘trực giác trí tuệ’) ‘chỉ được các thần, và rất ít người chia sẻ’. Thuyết duy lí trí độc đoán này, lòng tin này vào sự chiếm hữu một công cụ không thể sai được về khám phá, hay một phương pháp không thể sai được, sự thất bại này để phân biệt giữa năng lực trí tuệ của một người và sự mắc nợ của anh ta với những người khác vì mọi thứ anh ta có thể biết và hiểu, chủ nghĩa duy lí giả này thường được gọi là ‘chủ nghĩa duy lí’, nhưng nó hoàn toàn trái ngược với cái chúng ta gọi bằng cái tên này.

Phân tích của tôi về thái độ duy lí chủ nghĩa rõ ràng là rất không đầy đủ, và tôi sẵn sàng thừa nhận, hơi mơ hồ; nhưng nó sẽ là đủ cho mục đích của chúng ta. Theo một cách tương tự bây giờ tôi sẽ mô tả chủ nghĩa phi duy lí, đồng thời cho biết một nhà phi duy lí chắc sẽ bảo vệ nó thế nào.

Thái độ phi duy lí chủ nghĩa có thể được trình bày theo cách sau đây. Mặc dù nhận rõ lí trí và lí lẽ khoa học như các công cụ có thể là đủ tốt nếu chúng ta muốn bàn luận hời hợt về các thứ, hay như các phương tiện để phục vụ một mục đích phi duy lí nào đó, nhà phi duy lí sẽ khẳng khái rằng ‘bản tính con người’ về chủ yếu là không duy lí. Ông ta cho rằng con người là hơn một động vật duy lí, và cũng kém hơn. Để thấy

rằng anh ta kém hơn, chúng ta chỉ cần xem xét số người có khả năng tranh luận là nhỏ biết nhường nào; đây là lí do vì sao, theo nhà phi duy lí, đa số người sẽ luôn phải được xử trí bằng một sự kêu gọi đến các cảm xúc và niềm say mê của họ hơn là bằng một sự kêu gọi đến lí trí của họ. Nhưng con người cũng nhiều hơn chỉ một động vật duy lí, vì tất cả các thứ thật sự quan trọng trong đời anh ta vượt quá lí trí. Ngay cả số ít nhà khoa học những người coi lí trí và khoa học là nghiêm túc gắn với thái độ duy lí chỉ vì họ thích nó. Như thế trong các trường hợp hiếm hoi này, chính thành phần xúc cảm của con người chứ không phải lí trí của anh ta là cái quyết định thái độ của anh ta. Hơn nữa, chính trực giác của anh ta, sự nhìn thấu thần bí của anh ta vào bản tính của các sự vật, hơn là lí lẽ của anh ta là cái làm nên một nhà khoa học lớn. Như thế chủ nghĩa duy lí không thể cho một giải thích thoả đáng thậm chí về hoạt động dường như duy lí của nhà khoa học. Nhưng vì lĩnh vực khoa học là cá biệt thuận lợi cho một diễn giải duy lí, chúng ta phải kì vọng rằng chủ nghĩa duy lí sẽ thất bại thậm chí một cách có ý thức hơn nữa khi nó thử giải quyết các lĩnh vực khác của hoạt động con người. Và sự kì vọng này, như thế nhà phi duy lí sẽ tiếp tục lí lẽ của mình, tỏ ra là khá chính xác. Bỏ sang bên các khía cạnh thấp hơn của bản tính con người, chúng ta có thể lưu ý đến khía cạnh cao nhất của nó, đến sự thực rằng con người có thể là sáng tạo. Chính thiểu số nhỏ sáng tạo là những người thật sự quan trọng; những người tạo ra các tác phẩm nghệ thuật hay tư tưởng, các nhà sáng lập của các tôn giáo, và các chính khách lớn. Số ít các cá nhân cá biệt này cho phép chúng ta nhìn thoáng qua sự vĩ đại thật sự của con người. Nhưng mặc dù các nhà lãnh đạo này của nhân loại biết dùng lí trí của họ thế nào cho các mục đích của họ, họ chẳng bao giờ là những người của lí trí. Gốc rễ của họ nằm sâu hơn – sâu ở các bản năng và xung động của họ, và ở các bản năng và xung động của xã hội mà họ là một phần. Tính sáng tạo là một năng lực hoàn toàn phi duy lí, một năng lực huyền bí ...

II

Vấn đề giữa chủ nghĩa duy lí và chủ nghĩa phi duy lí đã tồn tại lâu. Mặc dù triết học Hy Lạp rõ ràng đã bắt đầu như một công việc duy lí, đã có các vết của chủ nghĩa thần bí ngay cả ở khởi đầu của nó. Nó (như được ám chỉ ở chương 10) là sự khao khát đối với sự thống nhất và chỗ che chở đã mất của chủ nghĩa bộ lạc, cái tự bày tỏ ở các yếu tố thần bí này bên trong một cách tiếp cận về cơ bản duy lí⁴. Một xung đột công khai giữa chủ nghĩa duy lí và chủ nghĩa phi duy lí đã nổ ra lần đầu tiên ở

Thời Trung Cổ, như sự trái ngược giữa chủ nghĩa kinh viện và chủ nghĩa thần bí. (Có lẽ không phải không lí thú rằng chủ nghĩa duy lí hưng thịnh ở các lãnh thổ La Mã xưa, còn những người từ các nước ‘man rợ’ nổi bật giữa những người thần bí). Trong các thế kỉ mười bảy, mười tám, và mười chín, khi trào lưu của chủ nghĩa duy lí, của thuyết duy lí trí, và của ‘chủ nghĩa duy vật’ nổi lên, các nhà phi duy lí đã phải chú ý một chút tới nó, để tranh luận chống lại nó; và bằng phô bày các hạn chế của nó, và bóc trần các đòi hỏi thiếu khiêm tốn và các mối nguy hiểm của chủ nghĩa duy lí giả (mà họ đã không phân biệt với chủ nghĩa duy lí theo nghĩa của chúng ta), một số trong các nhà phê bình này, nhất là Burke, đã giành được lòng biết ơn của tất cả những người duy lí chân chính. Nhưng trào lưu bây giờ đã đổi hướng, và ‘các lời ám chỉ .. và bóng gió hết sức quan trọng’ (như Kant diễn tả) đã trở thành một thời thượng. Một chủ nghĩa phi duy lí sấm truyền (đặc biệt với Bergson và đa số các triết gia và trí thức Đức) đã đưa vào thói quen bỏ qua hoặc may nhất thương hại sự tồn tại của một sinh vật thấp kém như vậy như một nhà duy lí. Đối với họ các nhà duy lí – hay ‘các nhà duy vật’, như họ thường gọi – và đặc biệt, nhà khoa học duy lí, là những người nghèo nàn về tinh thần, theo đuổi các hoạt động vô hồn và đa phần máy móc⁵, và hoàn toàn không biết về các vấn đề sâu hơn về vận mệnh con người và về triết lí của nó. Và các nhà duy lí thường phản lại bằng gạt bỏ chủ nghĩa phi duy lí như hoàn toàn vô nghĩa. Trước đây sự tuyệt giao chưa bao giờ trọn vẹn như vậy. Và sự tuyệt giao trong mối quan hệ xã giao của các triết gia đã chứng tỏ tầm quan trọng của nó khi theo sau nó là sự tuyệt giao trong quan hệ ngoại giao của các nhà nước.

Về vấn đề này, tôi hoàn toàn đứng về phía chủ nghĩa duy lí. Tình thế này lại càng vậy, ngay cả nơi tôi cảm thấy chủ nghĩa duy lí đã đi quá xa tôi vẫn cảm tình với nó, vì tôi cho rằng một sự thái quá theo hướng này (chừng nào chúng ta loại trừ tính thiếu khiêm tốn của chủ nghĩa duy lí giả của Plato) là vô hại quả thực khi so với sự thái quá ở phía kia. Theo ý kiến tôi, cách duy nhất theo đó chủ nghĩa duy lí thái quá chắc sẽ tỏ ra có hại là nó có thiên hướng làm xói mòn vị trí của chính nó và như thế thúc đẩy một phản ứng phi duy lí. Duy nhất mối nguy hiểm này là cái khiến tôi xem xét các đòi hỏi của chủ nghĩa duy lí thái quá một cách tỉ mỉ hơn và chủ trương một chủ nghĩa duy lí khiêm tốn và tự phê, chủ nghĩa thừa nhận các hạn chế nhất định. Do đó, ở phần tiếp theo tôi sẽ phân biệt giữa hai lập trường duy lí, mà tôi gán cho cái nhãn ‘chủ nghĩa duy lí phê phán’ và ‘chủ nghĩa duy lí không phê phán’ hay ‘chủ nghĩa duy lí toàn diện’. (Sự phân biệt này độc lập với sự phân biệt trước giữa chủ nghĩa duy lí

‘chân chính’ và ‘giả’, cho dù một chủ nghĩa duy lí ‘chân chính’ theo nghĩa của tôi sẽ hầu như không khác chủ nghĩa duy lí phê phán).

Chủ nghĩa duy lí không phê phán hay toàn diện có thể được mô tả như thái độ của người nói rằng ‘tôi không sẵn sàng chấp nhận bất cứ cái gì không thể được bảo vệ bằng lí lẽ hay kinh nghiệm’. Cũng có thể phát biểu điều này ở dạng của nguyên lí rằng bất cứ giả thiết nào không thể được trụ đỡ bởi hoặc lí lẽ hoặc kinh nghiệm đều phải bị loại bỏ⁶. Bây giờ có thể dễ thấy rằng nguyên lí này của chủ nghĩa duy lí không phê phán là không nhất quán; vì, đến lượt nó, nó không thể được trụ đỡ bởi lí lẽ hay kinh nghiệm, nó ngụ ý rằng bản thân nó phải bị loại bỏ. (Nó giống như nghịch lí về kẻ nói dối⁷, tức là một câu khẳng định điều lừa dối của chính nó). Chủ nghĩa duy lí toàn diện vì thế không thể đứng vững về mặt logic; và vì một lí lẽ logic thuần túy có thể chứng tỏ điều này, chủ nghĩa duy lí không phê phán có thể bị vũ khí được chọn của chính nó, lí lẽ, đánh bại.

Phê phán này có thể được khái quát hoá. Vì mọi lí lẽ phải được tiến hành từ giả thiết, rõ ràng là không thể đòi hỏi rằng mọi giả thiết phải dựa vào lí lẽ. Đòi hỏi do nhiều triết gia đưa ra rằng chúng ta phải xuất phát với không giả thiết nào và không bao giờ giả sử bất cứ thứ gì về ‘lí trí thích đáng’, và thậm chí đòi hỏi yếu hơn rằng chúng ta phải xuất phát với một tập rất nhỏ của các giả thiết (‘các phạm trù’), ở dạng này cả hai đều không nhất quán. Vì bản thân chúng dựa vào một giả thiết thật sự không lờ rằng có thể xuất phát mà không có, hay với chỉ ít giả thiết, và vẫn nhận được các kết quả đáng giá. (Quả thực, nguyên lí này về tránh mọi giả định trước không phải, như ai đó có thể nghĩ, là một lời khuyên về sự tuyệt mỹ, mà là một dạng của nghịch lí về kẻ nói dối⁸).

Mà tất cả các thứ này là hơi trừu tượng, song nó có thể được phát biểu lại trong quan hệ với vấn đề về chủ nghĩa duy lí theo một cách ít hình thức hơn. Thái độ duy lí được đặc trưng bởi tầm quan trọng nó gán cho lí lẽ và kinh nghiệm. Nhưng cả lí lẽ logic lẫn kinh nghiệm đều không thể thiết lập thái độ duy lí; vì chỉ những người sẵn sàng xem xét lí lẽ hay kinh nghiệm, và vì thế đã chấp nhận thái độ này rồi, mới sẽ bị chúng gây ấn tượng. Tức là, một thái độ duy lí trước tiên phải được chấp nhận nếu bất cứ lí lẽ hay kinh nghiệm nào có hiệu lực, và vì thế nó không thể dựa vào lí lẽ hay kinh nghiệm. (Và cần nhắc này là hoàn toàn độc lập với câu hỏi liệu có tồn tại hay không bất cứ lí lẽ duy lí thuyết phục nào, lí lẽ ủng hộ sự chấp nhận thái độ duy lí chủ nghĩa). Chúng ta phải kết luận từ điều này rằng không lí lẽ duy lí nào sẽ có hiệu lực duy lí lên một người không muốn chấp nhận một thái độ duy lí. Như thế chủ nghĩa duy lí toàn diện là không thể đứng vững được.

Nhưng điều này có nghĩa rằng bất cứ ai chấp nhận một thái độ duy lý anh ta làm thế bởi vì anh ta đã chấp nhận, một cách có ý thức hay không có ý thức, kiến nghị, hay quyết định, hay lòng tin, hay ứng xử nào đó; một sự chấp nhận có thể được gọi là ‘phi duy lý’. Dù sự chấp nhận này là ngập ngừng hoặc dẫn đến một thói quen ổn định, chúng ta có thể mô tả nó như một *niềm tin* phi duy lý vào *lí trí*. Như thế chủ nghĩa duy lý nhất thiết là còn xa mới toàn diện hay độc lập. Điều này thường xuyên bị các nhà duy lý bỏ qua những người như thế tự phôi mình ra chịu đòn trong chính lĩnh vực của họ bởi chính vũ khí ưa thích nhất của họ mỗi khi một nhà phi duy lý chịu khó quay nó chống lại họ. Và thật vậy nó đã không thoát khỏi sự chú ý của một số kẻ thù của chủ nghĩa duy lý rằng ta luôn luôn có thể từ chối chấp nhận các lí lẽ, hoặc tất cả hoặc các lí lẽ thuộc loại nào đó; và rằng một thái độ như vậy có thể được hoàn thành mà không trở nên không nhất quán về mặt logic. Điều này dẫn họ đến thấy rằng nhà duy lý không phê phán, người tin rằng chủ nghĩa duy lý là độc lập và có thể được thiết lập bằng lí lẽ, hẳn phải sai. Chủ nghĩa phi duy lý về mặt logic là ưu việt hơn chủ nghĩa duy lý không phê phán.

Thế thì vì sao không chấp nhận chủ nghĩa phi duy lý? Nhiều người khởi đầu như các nhà duy lý, song bị vỡ mộng bởi sự khám phá rằng một chủ nghĩa duy lý quá toàn diện tự thất bại, quả thực đã hầu như đầu hàng chủ nghĩa phi duy lý. (Đây là cái đã xảy ra với Whitehead⁹, nếu tôi không hoàn toàn lầm). Song hành động hoảng loạn như vậy là hoàn toàn không cần. Cho dù một chủ nghĩa duy lý không phê phán và toàn diện không đứng vững được về mặt logic, và cho dù một chủ nghĩa phi duy lý toàn diện có thể đứng vững về mặt logic, đây không phải là lí do vì sao ta phải chấp nhận cái sau. Vì có các thái độ có thể đứng vững khác, đặc biệt là thái độ của chủ nghĩa duy lý phê phán thừa nhận sự thực rằng thái độ duy lý cơ bản là kết quả từ một đức tin (chỉ ít ngập ngừng) - từ niềm tin vào lí trí. Do đó, sự lựa chọn của chúng ta là để ngỏ. Ta có thể chọn dạng nào đó của chủ nghĩa phi duy lý, thậm chí dạng triệt để hay toàn diện nào đó. Nhưng ta cũng tự do để chọn một dạng phê phán của chủ nghĩa duy lý, dạng thú nhận thẳng thắn xuất xứ của nó ở một quyết định phi duy lý (và, ở mức độ đó, nó thừa nhận ưu thế nhất định của chủ nghĩa phi duy lý).

III

Sự lựa chọn trước chúng ta không đơn giản là một vấn đề trí tuệ, hay một vấn đề sở thích. Nó là một quyết định đạo đức¹⁰ (theo nghĩa của chương 5). Vì câu hỏi liệu chúng ta chấp nhận dạng ít nhiều triệt để của chủ nghĩa phi duy lý, hay liệu chúng ta chấp nhận sự nhân nhượng tối

thiếu đó đối với chủ nghĩa phi duy lí mà tôi đã gọi là ‘chủ nghĩa duy lí phê phán’, sẽ ảnh hưởng sâu sắc đến toàn bộ thái độ của chúng ta đối với những người khác, và đối với các vấn đề về đời sống xã hội. Đã nói đến rồi là chủ nghĩa duy lí quan hệ mật thiết với niềm tin vào sự thống nhất của nhân loại. Chủ nghĩa phi duy lí, không bị bó buộc bởi bất cứ quy tắc nhất quán nào, có thể kết hợp với bất kì loại niềm tin nào, kể cả lòng tin vào tình anh em của con người; nhưng sự thực rằng nó có thể dễ dàng kết hợp với một niềm tin rất khác, và đặc biệt sự thực rằng nó dễ dàng thích hợp với sự ủng hộ một niềm tin lãng mạn vào sự tồn tại của một hội đồng được bầu, vào sự phân chia người thành những người lãnh đạo và những người bị lãnh đạo, thành các chủ nhân tự nhiên và các nô lệ tự nhiên, cho thấy rõ ràng rằng một quyết định đạo đức dính vào sự lựa chọn giữa nó và chủ nghĩa duy lí phê phán.

Như đã thấy trước đây (ở chương 5), và bây giờ lại lần nữa trong phân tích của chúng ta về phiên bản không phê phán của chủ nghĩa duy lí, các lí lẽ không thể *xác định* một quyết định đạo đức cơ bản như vậy. Nhưng điều này không hàm ý rằng sự lựa chọn của chúng ta không thể được bất cứ loại lí lẽ nào *giúp đỡ*. Ngược lại, mỗi khi chúng ta đối mặt với một quyết định đạo đức thuộc loại trừu tượng hơn, hữu ích nhất đi phân tích tỉ mỉ các hậu quả chắc sẽ xảy ra từ các lựa chọn khả dĩ mà chúng ta phải lựa. Vì chỉ khi nào chúng ta có thể hình dung được các hậu quả này một cách cụ thể và thực tiễn, chúng ta mới biết thực sự quyết định của chúng ta là gì; khác đi thì chúng ta quyết định một cách mù quáng. Để minh hoạ điểm này, tôi có thể trích một đoạn từ *Saint [Thánh] Joan* của Shaw. Chủ toạ là Cha tuyên úy; ông đã kiên quyết đòi cái chết của Joan; nhưng khi ông thấy cô bị trói ở cọc [để bị thiêu sống], ông sụp đổ: ‘Tôi không có ý hại ai. Tôi đã không biết nó sẽ giống cái gì .. Tôi không biết tôi đã làm gì .. Giả như tôi biết, tôi đã giằng cô khỏi tay họ. Người ta không biết. Người ta không hiểu rõ: dễ thế để nói khi người ta không biết. Người ta làm mình điên lên với các lời nói .. Nhưng khi nó làm cho người ta thấy rõ; khi thấy việc mình đã làm; khi nó làm đui mù mắt ta, làm nghẹt lỗ mũi ta, xé nát tim ta, thì Trời ơi, hãy dẹp cảnh này đi khuất mắt ta!’ Tất nhiên, đã có các nhân vật khác trong vở kịch của Shaw những người biết chính xác họ đang làm cái gì, thế mà vẫn quyết định làm điều đó; và là những người đã không hối hận sau đấy. Một số người ghét thấy đồng bào họ cháy trên cọc thiêu, và những người khác thì không. Điểm này (bị nhiều người lạc quan thời Victoria bỏ qua) là quan trọng, vì nó cho thấy rằng một phân tích duy lí về các hậu quả của một quyết định không làm cho quyết định là duy lí; các hậu quả không xác định quyết định của

chúng ta; luôn chính chúng ta là người ra quyết định. Nhưng một phân tích về các hậu quả cụ thể, và sự nhận thức rõ chúng trong cái chúng ta gọi là ‘sự tưởng tượng’ của chúng ta, tạo sự khác biệt giữa một quyết định mù quáng và một quyết định được đưa ra với con mắt mở; và vì ta dùng trí tưởng tượng của mình rất ít¹¹, chúng ta quá thường xuyên quyết định một cách mù quáng. Điều này đặc biệt vậy nếu ta bị đầu độc bởi một triết học sấm truyền, một trong các công cụ hùng mạnh nhất về làm điên đầu chính chúng ta bằng các lời nói – dùng cách diễn đạt của Shaw.

Phân tích duy lý và sáng tạo về các hậu quả của một lý thuyết đạo đức có sự tương tự nhất định trong phương pháp khoa học. Vì cả trong khoa học nữa, chúng ta không chấp nhận một lý thuyết trừu tượng bởi vì tự thân nó là thuyết phục; đúng hơn chúng ta quyết định để chấp nhận hay loại bỏ nó sau khi chúng ta đã điều tra nghiên cứu các hậu quả cụ thể và thực tiễn có thể được kiểm nghiệm trực tiếp bằng thí nghiệm. Nhưng có sự khác biệt cơ bản. Trong trường hợp của một lý thuyết khoa học, quyết định của chúng ta phụ thuộc vào các kết quả thí nghiệm. Nếu chúng xác nhận lý thuyết, chúng ta có thể chấp nhận nó cho đến khi tìm ra một lý thuyết tốt hơn. Nếu chúng mâu thuẫn với lý thuyết, ta loại bỏ nó. Nhưng trong trường hợp của một lý thuyết đạo đức, chúng ta chỉ có thể đối chiếu các hậu quả của nó với lương tâm của chúng ta. Và trong khi lời phán quyết của các thí nghiệm không phụ thuộc vào bản thân chúng ta, lời phán quyết của lương tâm chúng ta phụ thuộc và bản thân chúng ta.

Tôi hi vọng tôi đã làm rõ theo nghĩa nào sự phân tích các hậu quả có thể ảnh hưởng đến quyết định của chúng ta mà không xác định nó. Và trong trình bày các hậu quả của hai lựa chọn khả dĩ mà chúng ta phải quyết định, chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa phi duy lý, tôi cảnh báo bạn đọc là tôi sẽ thiên vị. Cho đến đây, khi trình bày hai lựa chọn khả dĩ của quyết định đạo đức trước mặt chúng ta – theo nhiều nghĩa, nó là quyết định cơ bản nhất trong lĩnh vực đạo đức – tôi đã cố gắng không thiên vị, mặc dù tôi không che giấu cảm tình của tôi. Nhưng bây giờ tôi sắp trình bày những cân nhắc về các hậu quả của hai lựa chọn khả dĩ mà chúng tỏ ra với tôi là đích đáng nhất, và chúng đã ảnh hưởng đến tôi trong loại bỏ chủ nghĩa phi duy lý và chấp nhận niềm tin vào lý trí.

Đầu tiên hãy khảo sát các hậu quả của chủ nghĩa phi duy lý. Nhà phi duy lý khẳng định rằng các xúc cảm và ham mê hơn là lý trí là các động lực chính của hành động con người. Đối với câu trả lời của nhà duy lý rằng, tuy điều này có thể như vậy, phải làm cái chúng ta có thể để cứu chữa nó, và phải cố làm cho lý trí đóng vai trò càng lớn càng tốt, nhà phi duy lý sẽ cãi lại (nếu anh ta hạ cố cho việc thảo luận) rằng thái độ này là

phi thực tế một cách vô vọng. Vì nó không xét đến điểm yếu của ‘bản tính con người’, tài năng trí tuệ yếu đuối của hầu hết mọi người và sự phụ thuộc hiển nhiên của họ vào các xúc cảm và ham mê.

Niềm tin chắc chắn của tôi rằng sự nhấn mạnh phi duy lý này đến xúc cảm và ham mê dẫn cuối cùng tới cái tôi chỉ có thể mô tả như tội ác. Một lý do cho ý kiến này là thái độ này, may nhất là thái độ cam chịu đối với bản tính phi duy lý của con người, tồi nhất là thái độ khinh bỉ lý trí con người, phải dẫn tới một sự cầu khẩn đến tính thô bạo và bạo lực như trọng tài cuối cùng trong bất cứ tranh cãi nào. Vì nếu một tranh cãi nổi lên, thì điều này có nghĩa rằng các xúc cảm và ham mê mang tính xây dựng hơn những cái về nguyên lý có thể giúp khắc phục nó, kính trọng, yêu thương, hiến dâng cho một sự nghiệp, v.v. đã tự chứng tỏ rằng không có khả năng giải quyết vấn đề. Nhưng nếu là như vậy, thì cái gì sẽ còn lại đối với nhà phi duy lý trừ sự cầu khẩn đến các xúc cảm và đam mê khác ít xây dựng hơn, đến sợ hãi, căm thù, ghen tị, và cuối cùng, đến bạo lực? Xu hướng này được tăng cường rất nhiều bởi một thái độ khác thậm chí quan trọng hơn mà, theo ý tôi, cũng là vốn có trong chủ nghĩa phi duy lý, cụ thể là, sự nhấn mạnh đến sự không bình đẳng của con người.

Tất nhiên, không thể phủ nhận rằng các cá nhân con người, giống mọi thứ khác trong thế giới chúng ta, ở rất nhiều khía cạnh là rất không đều nhau. Cũng chẳng thể nghi ngờ rằng tính không đều này là hết sức quan trọng và thậm chí ở nhiều khía cạnh là rất đáng ao ước¹². (Nỗi sợ hãi rằng sự phát triển sản xuất hàng loạt và tập thể hoá có thể tác động trở lại con người bằng phá huỷ sự không bằng nhau hay cá tính của họ là một trong các cơn ác mộng¹³ của thời đại chúng ta). Nhưng tất cả điều này đơn giản không liên quan gì đến vấn đề liệu chúng ta phải quyết định đối xử với con người, đặc biệt về các vấn đề chính trị, ngang bằng nhau, hay càng bình đẳng càng tốt, hay không; tức là, như có các quyền ngang nhau, và có các đòi hỏi được đối xử ngang nhau; và nó không liên quan gì đến vấn đề ta nên xây dựng các thể chế chính trị phù hợp với điều đó hay không. ‘Bình đẳng trước pháp luật’ *không phải là một sự thực mà là một yêu sách*¹⁴ *chính trị dựa trên một quyết định đạo đức*; và nó hoàn toàn độc lập với lý thuyết – có lẽ sai – rằng ‘tất cả mọi người sinh ra đều bình đẳng’. Bây giờ tôi không có ý định nói rằng sự chấp nhận thái độ nhân đạo chủ nghĩa này về tính vô tư là một hệ quả trực tiếp của một quyết định ủng hộ chủ nghĩa duy lý. Nhưng một xu hướng tới tính không thiên vị có liên quan mật thiết với chủ nghĩa duy lý, khó có thể bị loại trừ khỏi tín điều duy lý chủ nghĩa. Lần nữa, tôi không có ý nói rằng một nhà phi duy lý không thể chấp nhận một cách nhất quán một thái độ bình đẳng

chủ nghĩa hay vô tư; và cho dù ông ta không thể làm vậy một cách nhất quán, ông ta không nhất thiết phải là nhất quán. Nhưng tôi muốn nhấn mạnh sự thực rằng thái độ phi duy lý khó có thể tránh vướng vào thái độ trái với chủ nghĩa bình đẳng. Sự thực này liên quan đến sự nhấn mạnh của nó đến các xúc cảm và ham mê; vì chúng ta không thể có cùng cảm xúc đối với mọi người. Về mặt xúc cảm, tất cả chúng ta đều chia con người thành những người gần, và những người xa chúng ta. Sự phân chia loài người thành bạn và thù là một sự chia rẽ xúc cảm nhất; và sự chia rẽ này thậm chí được thừa nhận trong điều răn Cơ đốc giáo, ‘Hãy yêu các kẻ thù của ngươi!’ Ngay cả người Cơ đốc tốt nhất người thực sự sống theo lời răn này (không có nhiều, như được chứng tỏ bởi thái độ của một người Cơ đốc tốt trung bình đối với ‘các nhà duy vật’ và ‘những người vô thần’), ngay cả anh ta không thể cảm thấy tình thương yêu ngang nhau cho mọi người. Chúng ta không thể thực sự thương yêu ‘một cách trừu tượng’; chúng ta có thể thương yêu chỉ những người chúng ta biết. Như thế sự cầu khẩn đến các xúc cảm tốt nhất của chúng ta, tình thương yêu và lòng trắc ẩn, chỉ có thể có thiên hướng chia nhân loại thành các loại khác nhau. Và điều này sẽ còn đúng hơn nếu sự cầu khẩn được đưa ra với các cảm xúc và đam mê nhỏ hơn. Phản ứng ‘tự nhiên’ của chúng ta sẽ là đi chia nhân loại thành bạn và thù; thành những người thuộc về bộ lạc chúng ta, cộng đồng xúc cảm của chúng ta, và những người đứng ngoài nó; thành những người tin và những người không tin; thành đồng bào và những người nước ngoài; thành giai cấp của các đồng chí và giai cấp của các kẻ thù; và thành những người lãnh đạo và bị lãnh đạo.

Tôi đã nhắc tới ở trước là các ý tưởng và ý kiến của ta phụ thuộc vào tình hình giai cấp của chúng ta, hay vào các lợi ích dân tộc của chúng ta, phải dẫn đến chủ nghĩa phi duy lý. Bây giờ tôi muốn nhấn mạnh sự thực rằng điều đối lập cũng đúng. Sự từ bỏ thái độ duy lý, từ bỏ sự tôn trọng lý trí và lý lẽ và quan điểm của đồng bạn khác, sự nhấn mạnh đến các tầng ‘sâu hơn’ của bản tính con người, tất cả điều này phải dẫn đến quan điểm rằng tư duy chỉ là sự biểu lộ hơi nồng nặc của cái nằm bên trong các độ sâu phi duy lý này. Tôi tin, nó gần như luôn phải tạo ra một thái độ lưu ý đến con người nhà tư tưởng thay cho đến tư tưởng của ông ta. Nó phải tạo ra niềm tin rằng ‘chúng ta tư duy với huyết thông chúng ta’ hay ‘với di sản dân tộc của chúng ta’, hay ‘với giai cấp chúng ta’. Cách nhìn này có thể được trình bày ở một dạng duy vật hay theo cách rất linh thiêng; ý tưởng rằng ‘chúng ta tư duy với chủng tộc mình’ có lẽ có thể được thay bằng ý tưởng về linh hồn được chọn hay truyền hứng, người ‘tư duy do ân sủng của Chúa’. Trên cơ sở đạo đức, tôi từ chối bị ấn tượng bởi các

khác biệt này; vì sự giống nhau dứt khoát giữa tất cả các quan điểm tri tuệ khiếm nhã này là chúng không đánh giá một tư tưởng trên các giá trị riêng của nó. Bằng từ bỏ lí trí như vậy, chúng chia nhân loại thành bạn và thù; thành ít người chia sẻ lí trí với các thần, và số đông không có (như Plato nói); thành ít người đứng gần và số đông đứng xa; thành những người nói ngôn ngữ không thể phiên dịch được của các xúc cảm và ham mê riêng của chúng ta và những người mà tiếng của họ không phải là tiếng của chúng ta. Một khi chúng ta đã làm điều này, chủ nghĩa bình đẳng chính trị trên thực tiễn trở thành không thể có được.

Mà sự chấp nhận một thái độ phản-bình đẳng trong đời sống chính trị, tức là ở lĩnh vực các vấn đề liên quan đến quyền lực của con người lên con người, là cái tôi phải gọi là tội ác. Vì nó biện minh cho thái độ rằng các loại người khác nhau có các quyền khác nhau; chủ có quyền nô dịch nô lệ; một số người có quyền dùng người khác như công cụ của họ. Cuối cùng, nó sẽ được dùng, như ở Plato¹⁵, để biện minh cho tội giết người.

Tôi không bỏ qua sự thực rằng có các nhà phi duy lí thương yêu nhân loại, và rằng không phải mọi dạng của chủ nghĩa phi duy lí gây ra tội ác. Song tôi cho rằng ai dạy rằng không phải lí trí mà tình thương phải cai trị là người mở đường cho những người cai trị bằng hận thù. (Socrates, tôi tin, đã nhìn thấy cái gì đó như thế này khi ông gọi ý¹⁶ rằng sự không tin hay sự căm thù lí lẽ có quan hệ với sự không tin hay căm thù con người). Những người không thấy mối quan hệ này ngay lập tức, người tin vào một sự cai trị trực tiếp của tình yêu xúc cảm, phải cân nhắc rằng tình yêu như nó vốn là chắc chắn không thúc đẩy tính vô tư. Và nó cũng không thể gạt bỏ xung đột. Rằng tình yêu thương như nó vốn là có thể không có khả năng giải quyết một xung đột có thể được chứng tỏ bằng xem xét một trường hợp trắc nghiệm vô hại, cái có thể được chấp nhận như đại diện của các trắc nghiệm nghiêm túc hơn. Tom thích nhà hát và Dick thích nhảy múa. Tom khẳng khẳng một cách thương yêu về việc đi nhảy còn Dick muốn đi nhà hát vì Tom. Xung đột này không thể được giải quyết bằng tình yêu; đúng hơn, tình yêu càng lớn, xung đột càng mạnh. Chỉ có thể có hai giải pháp; một là dùng xúc cảm, và cuối cùng dùng bạo lực, và giải pháp khác là dùng lí trí, tính vô tư, và thoả hiệp hợp lí. Tất cả điều này không có ý biểu thị rằng tôi không thấy rõ sự khác biệt giữa yêu thương và căm thù, hoặc tôi nghĩ rằng cuộc đời là đáng sống mà không có tình yêu. (Và tôi hoàn toàn sẵn sàng thừa nhận rằng ý tưởng Cơ đốc về tình yêu không có nghĩa theo cách xúc cảm thuần túy). Nhưng tôi khẳng định rằng không xúc cảm nào, ngay cả tình yêu, có thể thay thế sự cai trị của các thể chế được lí trí kiểm soát.

Đây, tất nhiên, không phải là lí lẽ duy nhất chống lại ý tưởng về sự cai trị của tình yêu. Yêu một người có nghĩa là muốn làm cho người ấy hạnh phúc. (Đây, nhân tiện, là định nghĩa tình yêu của Thomas Aquinas). Song trong tất cả các lí tưởng chính trị, lí tưởng về làm cho người dân hạnh phúc có lẽ là nguy hiểm nhất. Nó luôn dẫn đến thử áp đặt thang giá trị ‘cao hơn’ của chúng ta lên những người khác, nhằm làm cho họ nhận ra cái có vẻ với chúng ta là quan trọng nhất cho hạnh phúc của họ; nhằm, có thể nói như vậy, cứu linh hồn họ. Nó dẫn đến Chủ nghĩa Không tưởng và Chủ nghĩa Lãng mạn. Tất cả chúng ta đều cảm thấy chắc chắn là mọi người sẽ hạnh phúc trong cộng đồng tốt đẹp, hoàn mỹ của các ước mơ của chúng ta. Và không nghi ngờ gì, sẽ là thiên đường trên mặt đất nếu chúng ta đều có thể yêu thương lẫn nhau. Song như tôi đã nói ở trước (ở chương 9), mưu toan tạo thiên đường trên trái đất luôn tạo ra địa ngục. Nó dẫn tới bất khoan dung. Nó dẫn tới các cuộc chiến tranh tôn giáo, và tới cứu rỗi linh hồn qua toà dị giáo. Và, tôi tin, nó dựa vào một sự hiểu lầm hoàn toàn về các nghĩa vụ đạo đức của chúng ta. Bồn phận của chúng ta là giúp những người cần chúng ta giúp đỡ; nhưng không thể là nghĩa vụ của chúng ta để làm cho những người khác hạnh phúc, vì điều này không phụ thuộc vào chúng ta, và vì nó sẽ quá thường xuyên chỉ có nghĩa là xâm phạm sự riêng tư của những người mà chúng ta có ý định tử tế như vậy đối với họ. Đòi hỏi chính trị cho các phương pháp từng phần (trái với Không tưởng) tương ứng với quyết định rằng đấu tranh chống đau khổ phải được coi là một nghĩa vụ, còn quyền để lo cho hạnh phúc của người khác phải được coi là một đặc quyền giới hạn cho nhóm bạn thân của họ. Trong trường hợp đó, có lẽ có thể có quyền nào đó để thử áp đặt thang giá trị của chúng ta - sở thích của chúng ta về âm nhạc, chẳng hạn. (Và ta thậm chí có thể cảm thấy bồn phận của mình là mở ra cho họ một thế giới giá trị mà, chúng ta tin, có thể đóng góp rất nhiều cho hạnh phúc của họ). Quyền này của chúng ta, tồn tại chỉ khi nào, và bởi vì, họ có thể thoát khỏi chúng ta; bởi vì tình bạn có thể chấm dứt. Nhưng sử dụng các công cụ chính trị để áp đặt thang giá trị của chúng ta lên những người khác là một vấn đề thực sự khác. Sự đau đớn, đau khổ, bất công, và việc ngăn chặn chúng, đây là các vấn đề muôn thuở của đạo đức chung, là ‘chương trình nghị sự’ của chính sách công (như Bentham có thể đã nói). Các giá trị ‘cao hơn’ ở mức độ rất lớn được coi là ‘không thuộc chương trình nghị sự’, và phải để cho địa hạt của *laissez-faire*. Như thế ta có thể nói: giúp kẻ thù của mi; giúp đỡ những người bị đau khổ, cho dù họ ghét mi; nhưng hãy chỉ yêu các bạn của mi.

Đây là phần duy nhất của vụ chống chủ nghĩa phi duy lí, và của các hậu quả khiến tôi chấp nhận thái độ đối lập, tức là, một chủ nghĩa duy lí phê phán. Thái độ sau với nhấn mạnh của nó đến lí lẽ và kinh nghiệm, với châm ngôn của nó ‘tôi có thể sai và bạn có thể đúng, và bằng một nỗ lực, chúng ta có thể đến gần chân lí hơn’, như đã nhắc đến ở trước, là rất giống với thái độ khoa học. Nó gắn bó với ý tưởng là mọi người đều có khả năng mắc sai lầm, mà bản thân anh ta, hay những người khác, hay với sự giúp đỡ phê phán của những người khác anh ta có thể tìm ra. Nó vì thế đề xuất ý tưởng rằng không ai nên là quan toà của chính mình, và nó đề xuất ý tưởng về tính vô tư. (Điều này quan hệ mật thiết với ý tưởng về ‘tính khách quan khoa học’ như được phân tích ở chương trước). Niềm tin của nó vào lí trí không chỉ là niềm tin vào lí trí của chính chúng ta, mà cũng - thậm chí nhiều hơn - vào lí trí của những người khác. Như thế một nhà duy lí, cho dù anh ta tin là mình ưu việt về trí tuệ hơn những người khác, sẽ từ chối mọi đòi hỏi đến uy quyền¹⁷ vì anh ta ý thức được rằng, nếu trí óc của anh ta là cao hơn trí óc của những người khác (điều khó đối với anh ta để đánh giá), nó là thế chỉ ở chừng mực anh ta có khả năng học từ sự phê phán cũng như từ các sai lầm của riêng mình và của những người khác, và ta có thể học theo nghĩa này chỉ nếu ta coi những người khác và lí lẽ của họ một cách nghiêm túc. Chủ nghĩa duy lí vì thế gắn bó với ý tưởng rằng đồng loại có quyền để cho ý kiến của mình được lắng nghe, và để bảo vệ các lí lẽ của mình. Nó như thế hàm ý sự công nhận đòi hỏi để khoan dung, chí ít¹⁸ của những người mà bản thân họ không là người cố chấp. Ta không giết một người khi ta chấp nhận thái độ lắng nghe các lí lẽ của anh ta trước tiên. (Kant đã đúng khi ông đặt cơ sở cho “Quy tắc Vàng” lên ý tưởng về lí trí. Thực ra, không thể chứng minh tính đúng đắn của bất cứ nguyên lí đạo đức nào, hay thậm chí để tranh cãi ủng hộ nó đúng theo cách mà chúng ta tranh cãi ủng hộ một tuyên bố khoa học. Đạo đức học không phải là một khoa học. Song mặc dù không có ‘cơ sở khoa học duy lí’ của đạo đức học, lại có một cơ sở đạo đức của khoa học, của chủ nghĩa duy lí). Ý tưởng về tính vô tư cũng dẫn đến ý tưởng về trách nhiệm; chúng ta không chỉ phải lắng nghe các lí lẽ, mà có nghĩa vụ đáp lại, trả lời, khi các hành động của chúng ta ảnh hưởng đến những người khác. Cuối cùng, theo cách này, chủ nghĩa duy lí nối liền với sự công nhận tính tất yếu của các thể chế xã hội để bảo vệ quyền tự do phê phán, tự do tư tưởng, và như thế quyền tự do của con người. Và nó thiết lập cái gì đó giống một nghĩa vụ đạo đức đối với sự ủng hộ các thể chế này. Đây là vì sao chủ nghĩa duy lí nối liền mật thiết với yêu sách chính trị cho kĩ thuật xã hội thực tiễn –tất nhiên, là kĩ thuật

xã hội từng phần – theo nghĩa nhân đạo, với yêu sách cho hợp lí hoá xã hội¹⁹, cho lập kế hoạch vì tự do, và cho sự kiểm soát nó bởi lí trí; không bởi ‘khoa học’, không phải bởi uy quyền Platonian, giả-duy lí, mà bởi lí trí Socratic ý thức rõ về các hạn chế của nó, và vì thế tôn trọng người khác và không khao khát ép họ – ngay cả ép hạnh phúc. Chấp nhận chủ nghĩa duy lí hàm ý, hơn nữa, là có một phương tiện truyền thông chung, một ngôn ngữ chung của lí trí; nó xác lập cái gì đó giống một nghĩa vụ đạo đức đối với ngôn ngữ đó, nghĩa vụ giữ các tiêu chuẩn của nó về tính sáng sủa²⁰ và để dùng nó theo cách có thể giữ lại các chức năng của nó như phương tiện của lí lẽ. Tức là, để dùng nó một cách dần dỉ; để dùng nó như một công cụ về truyền thông hợp lí, về thông tin quan trọng, hơn là như một công cụ ‘tự-diễn đạt’, như biệt ngữ lãng mạn đòi bại của hầu hết các nhà giáo dục học của chúng ta. (Là đặc trưng của chứng cuồng lãng mạn hiện đại rằng nó kết hợp một chủ nghĩa tập thể Hegelian về ‘lí trí’ với một chủ nghĩa cá nhân thái quá về ‘xúc cảm’: như thế nhấn mạnh đến ngôn ngữ như một công cụ tự-diễn đạt thay cho công cụ truyền thông. Cả hai thái độ, tất nhiên, là các phần của cuộc nổi loạn chống lí trí). Và nó ngụ ý sự thừa nhận rằng nhân loại là thống nhất bởi sự thực rằng các tiếng mẹ đẻ khác nhau của chúng ta, ở chừng mực chúng là duy lí, có thể được dịch sang nhau. Nó thừa nhận sự thống nhất của lí trí con người.

Có thể thêm vài nhận xét về quan hệ của thái độ duy lí với thái độ sẵn sàng dùng cái thường được gọi là ‘trí tưởng tượng’. Thường được giả thiết là trí tưởng tượng có quan hệ thân thuộc với xúc cảm và vì thế với chủ nghĩa phi duy lí, và rằng chủ nghĩa duy lí hơi có thiên hướng tới chủ nghĩa kinh viện khô khan không có sức tưởng tượng. Tôi không biết liệu một quan điểm như vậy có thể có cơ sở tâm lí học nào không, và tôi khá nghi điều đó. Song mỗi quan tâm của tôi là về thể chế hơn là về tâm lí, và từ quan điểm thể chế (cũng như từ quan điểm phương pháp) có vẻ là chủ nghĩa duy lí phải khuyến khích sử dụng trí tưởng tượng bởi vì nó cần nó, còn chủ nghĩa phi duy lí hẳn có thiên hướng ngăn cản nó. Chính sự thực rằng chủ nghĩa duy lí mang tính phê phán, còn chủ nghĩa phi duy lí hẳn có thiên hướng tới chủ nghĩa giáo điều (nơi không có lí lẽ, chẳng có gì còn lại trừ sự chấp nhận hoàn toàn hoặc từ chối thẳng thừng), dẫn theo hướng này. Sự phê phán luôn đòi hỏi một mức độ nào đó về sức tưởng tượng, còn chủ nghĩa giáo điều cấm đoán nó. Tương tự, nghiên cứu khoa học, xây dựng và sáng chế kĩ thuật là không thể tưởng tượng nổi mà không dùng đáng kể trí tưởng tượng; người ta phải đưa ra cái gì mới ở các lĩnh vực này (trái với lĩnh vực triết học sấm truyền nơi sự lặp lại vô tận các từ gây ấn tượng dường như đạt yêu cầu). Chí ít cũng quan trọng

là vai trò do trí tưởng tượng đóng trong áp dụng thực tiễn của chủ nghĩa bình đẳng và của tính vô tư. Thái độ cơ bản của nhà duy lý, ‘tôi có thể sai và anh có thể đúng’ đòi hỏi một nỗ lực thật sự về trí tưởng tượng, khi đưa vào thực tiễn, và đặc biệt khi dính đến các xung đột con người. Tôi thừa nhận rằng các xúc cảm về tình yêu và lòng trắc ẩn đôi khi có thể dẫn đến một nỗ lực tương tự. Song tôi cho rằng về mặt con người là không thể đối với chúng ta để yêu, hay để chịu đau khổ với, một số lượng lớn người; nó đối với tôi cũng không có vẻ rất đáng mong rằng chúng ta phải thế, vì nó cuối cùng có thể phá hủy hoặc khả năng của chúng ta để giúp hoặc cường độ của chính các xúc cảm này. Nhưng lý trí, được trí tưởng tượng hỗ trợ, làm cho ta có khả năng hiểu rằng những người ở xa, những người chúng ta chưa bao giờ thấy, là giống bản thân chúng ta, và các quan hệ của họ với nhau là giống các quan hệ của chúng ta với những người chúng ta yêu. Một thái độ xúc cảm trực tiếp hướng về cái toàn bộ trừu tượng của nhân loại đối với tôi có vẻ khó có thể. Ta có thể yêu nhân loại chỉ trong các cá nhân cụ thể nào đó. Nhưng bằng dùng tư duy và trí tưởng tượng, ta có thể sẵn sàng giúp tất cả những người cần sự giúp đỡ của chúng ta.

Tất cả các cân nhắc này, tôi tin, cho thấy rằng mối liên kết giữa chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa nhân văn là rất mật thiết, và chắc chắn mật thiết hơn nhiều sự vướng víu tương ứng của chủ nghĩa phi duy lý và thái độ chống-bình đẳng và chống-nhân đạo. Tôi tin là ở chừng mực có thể kết quả này được kinh nghiệm chứng thực. Một thái độ duy lý có vẻ thường được kết hợp với một cách nhìn về cơ bản bình đẳng và nhân đạo; mặt khác, chủ nghĩa phi duy lý trong hầu hết các trường hợp biểu lộ chỉ ít một số xu hướng chống-bình đẳng như được mô tả, cho dù nó thường có thể cũng kết hợp với chủ nghĩa nhân văn. Quan điểm của tôi là mối quan hệ sau hoàn toàn không được đặt nền móng vững.

IV

Tôi đã phân tích các hậu quả của chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa phi duy lý cái khiến tôi quyết định như tôi làm. Tôi muốn lặp lại rằng quyết định này chủ yếu là một quyết định đạo đức. Nó là quyết định để thử coi lý lẽ là nghiêm túc. Đây là sự khác biệt giữa hai quan điểm; vì chủ nghĩa phi duy lý cũng sẽ dùng lý trí, song không có bất cứ cảm nhận nào về bản phận; nó sẽ dùng nó hay loại bỏ nó khi nó thích. Song tôi tin thái độ duy nhất mà tôi có thể coi là đúng về đạo đức là thái độ thừa nhận chúng ta có nó nhờ những người khác đối xử với chúng và với chúng ta như duy lý.

Xem xét theo cách này, sự phản công của tôi lên chủ nghĩa phi duy lý là một tấn công đạo đức. Nhà duy lý trí, người thấy chủ nghĩa duy lý của

chúng ta quá tầm thường cho sở thích của anh ta, và người để ý đợi chờ một trí tuệ bí truyền mới nhất, mà anh ta khám phá ra trong sự cảm phục chủ nghĩa bí truyền trung cổ, tôi e, là người không làm trọn bổn phận với đồng bào mình. Anh ta có thể nghĩ về mình và về sở thích tinh tế của mình cao hơn ‘thời đại khoa học’, hơn ‘thời đại công nghiệp hoá’ của chúng ta, thời đại mang sự phân chia đần độn của nó về lao động và ‘sự cơ giới hoá’ và ‘vật chất hoá’ của nó thậm chí vào lĩnh vực tư tưởng con người²¹. Song anh ta chỉ chứng tỏ là anh ta không có khả năng hiểu rõ giá trị của các lực lượng đạo đức vốn có trong khoa học hiện đại. Thái độ mà tôi tán công có lẽ có thể được minh hoạ bởi đoạn sau lấy từ A. Keller²²; một đoạn đối với tôi có vẻ là một diễn đạt điển hình của sự thù địch lãng mạn này đối với khoa học: ‘Chúng ta dường như đang bước vào một thời đại mới nơi linh hồn con người đang lấy lại các năng lực thần bí và tôn giáo của nó, và, bằng hư cấu ra các thần thoại mới, đang phản đối sự vật chất hoá và cơ giới hoá đời sống. Tâm trí bị đau khổ khi nó phải phục vụ loài người như kĩ thuật viên, như người lái xe; nó tỉnh ngộ lại với tư cách thi sĩ và nhà tiên tri, tuân theo mệnh lệnh và sự lãnh đạo của các mơ ước mà có vẻ hoàn toàn sáng suốt và tin cậy như, nhưng gây cảm hứng và phấn khích hơn, sự sáng suốt trí tuệ và các chương trình khoa học. Huyền thoại về cách mạng là một phản ứng chống lại sự tầm thường không sáng tạo và tính tự mãn kiêu ngạo của xã hội tư sản và của một nền văn hoá nhàm chán cũ kĩ. Nó là cuộc phiêu lưu của những kẻ đã mất hết an toàn và đang lao vào các mơ ước thay cho các sự thực cụ thể’. Trong phân tích đoạn này đầu tiên tôi muốn, nhưng chỉ thoáng qua, lưu ý đến đặc tính lịch sử chủ nghĩa điển hình của nó và đến chủ nghĩa vị lai đạo đức²³ của nó (‘đang bước vào một thời đại mới’, ‘nền văn hoá nhàm chán cũ kĩ’, v.v.). Nhưng thậm chí còn quan trọng hơn việc hiểu rõ kĩ thuật về ảo thuật ngôn từ mà đoạn này dùng, là đi hỏi liệu cái nó nói có đúng không. Có đúng là linh hồn chúng ta phản đối sự vật chất hoá và cơ giới hoá đời sống chúng ta, rằng nó phản đối sự tiến bộ mà chúng ta đã đạt được trong cuộc chiến chống lại sự đau khổ không kể xiết vì đói và dịch hạch đã đặc trưng cho Thời Trung cổ? Có đúng là tâm trí bị đau khổ khi nó phải phục vụ loài người như một kĩ thuật viên, và có hạnh phúc hơn để phục vụ như một nông nô hay một nô lệ? Tôi không có ý coi nhẹ vấn đề rất nghiêm trọng về công việc cơ giới thuần tuý, của việc nặng nhọc cảm thấy vô nghĩa, và là cái huỷ hoại năng lực sáng tạo của các công nhân; nhưng hi vọng thực tiễn duy nhất nằm, không ở việc quay lại chế độ nô lệ và nông nô, mà ở một nỗ lực làm cho máy móc tiếp quản công việc cơ giới nặng nhọc này. Marx đã đúng trong khẳng định rằng năng suất tăng lên là hi

vọng có lí duy nhất về nhân bản hoá lao động, và về cắt ngắn thêm ngày làm việc. (Và lại, tôi không nghĩ rằng tâm trí luôn đau khổ khi nó phải phục vụ loài người như một kĩ thuật viên; tôi nghĩ ‘các kĩ thuật viên’, gồm cả các nhà sáng chế và các nhà khoa học lớn, thường rất khoái nó, và họ cũng phiêu lưu như các nhà thần bí). Và ai tin rằng ‘mệnh lệnh và sự lãnh đạo của các mơ ước’, như được các nhà tiên tri, những người mơ mộng, và các nhà lãnh đạo đương thời mơ tưởng, là thực sự ‘hoàn toàn sáng suốt và tin cậy như sự sáng suốt trí tuệ và các chương trình khoa học’? Song chỉ cần rẽ sang ‘huyền thoại về cách mạng’, v.v., để thấy rõ hơn cái chúng ta đối mặt ở đây. Nó là sự biểu lộ điển hình của chứng cuồng lãng mạn và chủ nghĩa cấp tiến do sự vỡ mộng về bộ lạc và do sự căng thẳng của nền văn minh tạo ra (như tôi đã mô tả ở chương 10). Loại ‘Cơ đốc giáo’ này, kiến nghị tạo ra huyền thoại như cái thay thế cho bốn phần Cơ đốc, là một đạo Cơ đốc bộ lạc. Nó là một đạo Cơ đốc từ chối mang cây thánh giá để làm người. Hãy coi chừng các nhà tiên tri giả này! Cái họ là sau đó, mà không ý thức được về nó, là sự thống nhất đã mất của chủ nghĩa bộ lạc. Và sự quay lại xã hội đóng mà họ chủ trương là sự quay lại cái chuồng, và quay lại thành thú vật²⁴.

Có thể hữu ích để xem các môn đồ của loại chủ nghĩa lãng mạn này chắc sẽ phản ứng lại ra sao với phê phán như vậy. Các lí lẽ sẽ hầu như không được đưa ra; vì là không thể đề thảo luận những sự uyên thâm như vậy với một nhà duy lí, phản ứng có khả năng nhất sẽ là một sự rút lui kiêu căng, kết hợp với khẳng định rằng không có ngôn ngữ chung nào cho những người mà linh hồn của họ vẫn chưa ‘lấy lại được các năng lực thần bí của họ’, và những người mà linh hồn họ có các năng lực như vậy. Mà phản ứng này là tương tự như phản ứng của nhà phân tâm học (được nói đến ở chương trước) người đánh bại các đối thủ của mình không bằng đáp lại các lí lẽ của họ mà bằng chỉ ra rằng các kìm nén của họ ngăn họ chấp nhận phân tâm học. Nó cũng tương tự như phản ứng của nhà phân tích xã hội người chỉ ra rằng các ý thức hệ toàn bộ của các đối thủ của ông ta ngăn họ chấp nhận xã hội học tri thức. Phương pháp này, như tôi thú nhận ở trước, là trò vui đùa hay cho những người thực hành nó. Song ở đây chúng ta có thể thấy rõ hơn là nó phải dẫn đến sự phân chia phi duy lí con người thành những người gần chúng ta và những người xa chúng ta. Sự phân chia này hiện diện ở mọi tôn giáo, nhưng nó tương đối vô hại ở đạo Hồi, đạo Cơ đốc, hay niềm tin duy lí, tất cả chúng đều coi mỗi người là một người cải đạo tiềm năng, và có thể nói cũng thế về phân tâm học, thấy trong mỗi người một đối tượng điều trị (chỉ có điều là trong trường hợp sau phỉ hoán cải biến thành một trở ngại nghiêm trọng).

Nhưng sự phân chia trở nên ít vô hại hơn khi chúng ta theo đuổi xã hội học tri thức. Nhà phân tích xã hội đòi hỏi rằng chỉ các nhà trí thức nhất định mới có thể thoát khỏi ý thức hệ toàn bộ của họ, có thể thoát khỏi ‘tư duy với giai cấp của họ’; như thế anh ta từ bỏ ý tưởng về sự thống nhất duy lí tiềm năng của con người, và giao thể xác và linh hồn mình cho chủ nghĩa phi duy lí. Và tình hình này trở nên tồi hơn nhiều khi ta theo đuổi phiên bản sinh học hoặc tự nhiên chủ nghĩa của lí thuyết này, học thuyết chủng tộc rằng ‘chúng ta tư duy với huyết thống chúng ta’ hoặc chúng ta ‘tư duy với chủng tộc chúng ta’. Nhưng ít nhất cũng nguy hiểm, vì tinh tế hơn, là cùng ý tưởng đó khi nó hiện ra dưới sự đội lốt của một chủ nghĩa thần bí tôn giáo; không dưới chủ nghĩa thần bí của nhà thơ hay nhạc sĩ, mà dưới chủ nghĩa thần bí của nhà duy lí trí Hegel-hoá người thuyết phục bản thân mình và những người theo mình rằng các tư tưởng của họ được phú cho, bởi vì có ân sủng đặc biệt, với ‘các năng lực thần bí và tôn giáo’ mà những người khác không có, và những người như thế đòi hỏi rằng họ ‘tư duy bởi ơn Chúa’. Đòi hỏi này với ám chỉ nhẹ nhàng của nó đến những người không có ân sủng của Chúa, sự tấn công này lên sự thống nhất tinh thần tiềm năng của nhân loại, theo ý tôi, cũng kiêu căng, hồ đồ và phản-Cơ đốc, như nó tin bản thân mình là khiêm tốn, ngoan đạo, và Cơ đốc.

Trái với sự vô trách nhiệm trí tuệ của một chủ nghĩa thần bí trốn tránh vào các giấc mơ và của một triết học sấm truyền trốn vào lối nói huyền thoại, khoa học hiện đại ép buộc kỉ luật về kiểm nghiệm thực tiễn lên trí năng của chúng ta. Các lí thuyết khoa học có thể được kiểm nghiệm bằng các hệ quả thực tiễn của chúng. Nhà khoa học, trong lĩnh vực riêng của mình, chịu trách nhiệm về cái ông ta nói; ta có thể biết ông bằng các thành quả của ông, và như thế phân biệt ông ta với các nhà tiên tri giả²⁵. Một trong số ít người đánh giá đúng khía cạnh này của khoa học là triết gia Cơ đốc J. Macmurray (mà tôi rất không đồng ý với các quan điểm về tiên tri lịch sử của ông, như sẽ thấy ở chương tiếp): ‘Bản thân khoa học’, ông nói²⁶, ‘trong các lĩnh vực nghiên cứu riêng của nó, áp dụng một phương pháp hiệu biết, khôi phục tính toàn vẹn của lí thuyết và thực tiễn’. Đây, tôi tin, vì sao khoa học là một sự xúc phạm như vậy trong con mắt của chủ nghĩa thần bí, lẫn tránh thực tiễn bằng tạo ra các thần thoại để thay thế. ‘Khoa học, trong lĩnh vực riêng của nó’, Macmurray nói ở một chỗ khác, ‘là sản phẩm của Cơ đốc giáo, và sự diễn đạt thoả đáng nhất của nó cho đến nay; .. năng lực của nó cho sự tiến bộ hợp tác, cái không biết biên giới nào về chủng tộc, dân tộc hay giới tính, khả năng tiên đoán của nó, và khả năng kiểm soát của nó, là các biểu lộ đầy đủ

nhất của đạo Cơ đốc mà Châu Âu đã từng thấy'. Tôi hoàn toàn đồng ý với điểm này, vì tôi cũng tin rằng nền văn minh Phương Tây của chúng ta có chủ nghĩa duy lý của nó, niềm tin của nó vào tính thống nhất duy lý của con người và vào xã hội mở, và đặc biệt cách nhìn khoa học của nó, là nhờ lòng tin Socratic và Cơ đốc cổ xưa vào tình anh em của tất cả mọi người, và vào tính trung thực và trách nhiệm trí tuệ. (Một lý lẽ thường xuyên chống lại đạo đức khoa học là nhiều kết quả của nó đã được dùng cho các mục đích xấu, thí dụ, trong chiến tranh. Song lý lẽ này hầu như không đáng xem xét nghiêm túc. Chẳng có gì trên đời này lại không thể bị lạm dụng, và đã không bị lạm dụng. Ngay cả tình yêu có thể trở thành một công cụ giết người; và chủ nghĩa hoà bình có thể trở thành một trong những vũ khí của một cuộc chiến tranh xâm lược. Mặt khác, quá hiển nhiên rằng chính chủ nghĩa phi duy lý và không phải chủ nghĩa duy lý là cái chịu trách nhiệm về mọi sự thù địch dân tộc và xâm lược. Đã có quá nhiều chiến tranh tôn giáo xâm lược, cả trước và sau các cuộc Thập tự chinh, nhưng tôi không biết về bất cứ cuộc chiến tranh nào được tiến hành vì một mục đích 'khoa học', và được các nhà khoa học xúi giục).

Phải quan sát thấy là trong các đoạn đã trích, Macmurray nhấn mạnh rằng cái ông đánh giá cao là khoa học 'trong lĩnh vực nghiên cứu riêng của nó'. Tôi nghĩ sự nhấn mạnh này là đặc biệt có giá trị. Vì ngày nay người ta thường nghe, thường thường trong mối quan hệ với chủ nghĩa thần bí của Eddington và Jeans, rằng khoa học hiện đại, trái với khoa học của thế kỉ mười chín, đã trở nên khiêm tốn hơn, bởi vì bây giờ nó thừa nhận các bí ẩn của thế giới này. Nhưng ý kiến này, tôi tin, là hoàn toàn nhầm đường. Darwin và Faraday, thí dụ, đã tìm kiếm chân lý cũng khiêm tốn như bất cứ ai, và tôi không nghi ngờ rằng họ đã khiêm tốn hơn nhiều so với hai nhà thiên văn lớn đương thời được nói tới. Vì đầu có vĩ đại như họ là 'trong lĩnh vực nghiên cứu riêng của mình', tôi tin, họ không chứng minh sự khiêm tốn của họ bằng mở rộng các hoạt động của mình sang lĩnh vực của chủ nghĩa thần bí triết học²⁷. Nói tổng quát hơn, tuy vậy, có thể quả thực đúng là các nhà khoa học trở nên khiêm tốn hơn, vì sự tiến bộ của khoa học chủ yếu là bằng cách phát hiện ra các sai lầm, và vì, nhìn chung, chúng ta biết càng nhiều, chúng ta càng nhận rõ hơn cái chúng ta không biết. (Tinh thần khoa học là tinh thần của Socrates²⁸).

Mặc dù tôi chủ yếu quan tâm đến khía cạnh đạo đức của xung đột giữa chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa phi duy lý, tôi cảm thấy phải đề cập ngắn gọn đến khía cạnh 'triết học' hơn của vấn đề; song tôi muốn làm rõ là ở đây tôi coi khía cạnh này có tầm quan trọng thứ yếu. Cái tôi nghĩ đến là sự thực rằng nhà duy lý phê phán cũng có thể giành lại ưu thế so với nhà

phi duy lí theo cách khác. Ông ta có thể cho rằng nhà phi duy lí người tự hào về sự kính trọng các bí ẩn sâu sắc của thế giới và sự hiểu biết của họ về chúng (trái với nhà khoa học chỉ cào bề mặt của nó) thực ra không kính trọng cũng chẳng hiểu các bí ẩn, mà tự mãn với sự duy lí hoá rẻ tiền. Vì thần thoại là cái gì nếu không phải là một nỗ lực duy lí hoá cái phi duy lí? Và ai chúng tỏ sự tôn kính lớn hơn đối với bí ẩn, nhà khoa học hiến dâng bản thân mình cho khám phá nó từng bước một, luôn sẵn sàng phục tùng sự thật, và luôn ý thức rằng ngay cả thành quả táo bạo nhất của mình chẳng bao giờ nhiều hơn một bàn đạp cho những người đến sau mình, hay nhà thần bí khỏi phải duy trì bất cứ thứ gì bởi vì ông ta không cần sợ bất cứ kiểm nghiệm nào? Nhưng bất chấp quyền tự do đáng ngờ này, các nhà thần bí lặp lại cùng thứ một cách bất tận. (Nó luôn là huyền thoại về thiên đường bỏ lạc đã mất, sự từ chối cuồng loạn để mang cây thánh giá của nền văn minh²⁹). Tất cả các nhà thần bí, như F. Kafka, nhà thơ thần bí, viết³⁰ trong tuyệt vọng, ‘bắt đầu nói .. rằng cái không thể hiểu nổi là không thể hiểu nổi, và chúng ta đã biết điều đó từ trước’. Và nhà phi duy lí không chỉ thử duy lí hoá cái không thể duy lí hoá, mà ông ta cũng có ý nghĩ hoàn toàn lầm. Vì nó là cá nhân cá biệt, duy nhất và cụ thể, cái không thể tiếp cận được bằng các phương pháp duy lí, và không phải là cái chung [universal] trừu tượng. Khoa học có thể mô tả các loại chung của phong cảnh, thí dụ, hay của con người, nhưng nó không bao giờ vét cạn một phong cảnh riêng biệt độc nhất, hay một người người riêng biệt độc nhất. Cái chung, cái điển hình, không chỉ là lĩnh vực của lí trí, mà nó cũng chủ yếu là sản phẩm của lí trí, ở chừng mực nó là sản phẩm của sự trừu tượng hoá khoa học. Nhưng cá nhân đơn nhất và các hành động và kinh nghiệm đơn nhất và quan hệ với các cá nhân khác của anh ta chẳng bao giờ có thể được duy lí hoá hoàn toàn³¹. Và có vẻ là chính vương quốc phi duy lí này về tính chất cá nhân đơn nhất là cái làm cho các quan hệ con người là quan trọng. Hầu hết người dân sẽ cảm thấy, thí dụ, rằng cái làm cho cuộc đời họ đáng sống sẽ bị phá huỷ phần lớn nếu bản thân họ và đời họ, không đơn nhất theo bất cứ nghĩa nào mà trong tất cả và mỗi khía cạnh là điển hình của một giai cấp, để cho họ lặp lại chính xác tất cả các hành động và kinh nghiệm của tất cả những người khác thuộc giai cấp này. Chính tính đơn nhất của các kinh nghiệm của chúng ta, theo nghĩa này, là cái làm cho đời chúng ta đáng sống, kinh nghiệm đơn nhất về một phong cảnh, về một hoàng hôn, về sự diễn cảm của một khuôn mặt người. Song kể từ thời Plato, là đặc trưng của mọi chủ nghĩa thần bí rằng nó chuyên cảm giác này về tính phi duy lí của cá nhân đơn nhất, và của các quan hệ đơn nhất của chúng ta với các cá nhân,

sang cho một lĩnh vực khác, cụ thể là, sang lĩnh vực của các cái chung trừu tượng, một lĩnh vực đúng là thuộc về phạm vi của khoa học. Rằng cảm giác này mà nhà thần bí cổ chuyên là hầu như không thể nghi ngờ. Mọi người đều biết rằng thuật ngữ của chủ nghĩa thần bí, sự kết hợp thần bí, trực giác thần bí về cái đẹp, tình yêu thần bí, trong mọi thời đại đều được vay mượn từ lĩnh vực của các quan hệ giữa những con người riêng biệt, và đặc biệt từ kinh nghiệm yêu đương tình dục. Cũng không thể nghi ngờ rằng cảm giác này được chủ nghĩa thần bí chuyển sang cho những cái chung trừu tượng, cho các bản chất, cho các Hình thức hay Ý niệm. Nó lại là sự thống nhất đã mất của bộ lạc, mong muốn trở lại chỗ ẩn náu của một tổ ấm gia trưởng và để làm cho các giới hạn của nó là các giới hạn của thế giới chúng ta, cái đứng đằng sau thái độ thần bí này. ‘Cảm giác về thế giới như một cái toàn thể có giới hạn là cảm giác thần bí’, Wittgenstein nói³². Nhưng chủ nghĩa phi duy lý chính thể luận và phổ quát này được để không đúng chỗ. ‘Thế giới’ và cái ‘toàn thể’ và ‘tự nhiên’, tất cả đều là trừu tượng hoá và là các sản phẩm của lý trí chúng ta. (Điều này làm nên sự khác biệt giữa triết gia thần bí và nghệ sĩ người không duy lý hoá, không dùng các trừu tượng, mà là người, trong sự tưởng tượng của mình, sáng tạo ra các cá nhân cụ thể và các kinh nghiệm đơn nhất). Tóm lại, chủ nghĩa thần bí cổ duy lý hoá cái phi duy lý, và đồng thời nó tìm kiếm sự bí ẩn ở nhầm chỗ; và nó làm vậy bởi vì nó mơ tưởng về tập thể³³, và liên hiệp của người được chọn, vì nó không dám đối mặt với các nhiệm vụ khó và thực tiễn mà với chúng người phải đối mặt là những người hiểu rõ rằng mỗi cá nhân là một mục đích tự nó.

Xung đột thể kỷ mười chín giữa khoa học và tôn giáo đối với tôi có vẻ đã bị thay thế³⁴. Vì một chủ nghĩa duy lý ‘không phê phán’ là không nhất quán, vấn đề không thể là sự lựa chọn giữa tri thức và niềm tin, mà chỉ là giữa hai loại niềm tin. Vấn đề mới là: niềm tin nào là đúng và niềm tin nào sai? Cái tôi đã cố chứng tỏ là sự lựa chọn mà chúng ta đối mặt là giữa một niềm tin vào lý trí và vào các cá nhân con người và một niềm tin vào các năng lực thần bí của con người theo đó anh ta hợp nhất với một tập thể; và sự lựa chọn này đồng thời là một sự lựa chọn giữa một thái độ thừa nhận tính thống nhất của nhân loại và một thái độ phân chia người thành bạn và thù, thành chủ và nô lệ.

Đã nói đủ, cho mục đích hiện tại, để giải thích các từ ‘chủ nghĩa duy lý’ và ‘chủ nghĩa phi duy lý’, cũng như các động cơ của tôi trong quyết định ủng hộ chủ nghĩa duy lý, và lý do vì sao tôi thấy thuyết duy lý trí phi duy lý và thần bí, hiện nay rất thời thượng, là căn bệnh trí tuệ tệ hại của thời đại chúng ta. Nó là một căn bệnh không cần coi là quá nghiêm trọng,

và nó không hơn vết xước nhẹ. (Các nhà khoa học, với rất ít ngoại lệ, là đặc biệt không bị nhiễm). Nhưng bất chấp tính hời hợt của nó, nó là một căn bệnh nguy hiểm, bởi vì ảnh hưởng của nó trong lĩnh vực tư duy xã hội và chính trị.

V

Để minh họa mối nguy hiểm này, tôi sẽ phê phán ngắn gọn hai trong các nhà phi duy lý quyền uy có ảnh hưởng nhất của thời đại chúng ta. Người thứ nhất trong số họ là A. N. Whitehead, nổi tiếng về công trình của ông trong toán học, và về sự cộng tác của ông với triết gia duy lý vĩ đại nhất đương thời, Bertrand Russell³⁵. Whitehead cũng tự coi mình là một nhà triết học duy lý; nhưng Hegel cũng đã làm thế, người mà Whitehead mang ơn rất nhiều; thật vậy, ông là một trong ít nhà Tân-Hegelian người biết họ hàm ơn Hegel³⁶ (cũng như Aristotle) nhiều ra sao. Không nghi ngờ gì, ông thừa nhận do Hegel rằng ông có dũng khí, bất chấp sự phản đối mãnh liệt của Kant, để xây dựng các hệ thống siêu hình học không lờ với một sự khinh miệt vương giả đối với lý lẽ.

Hãy xem xét lý lẽ đầu tiên trong vài lý lẽ mà Whitehead đưa ra trong *Process and Reality [Quá trình và Thực tại]* của ông, lý lẽ mà với nó ông bảo vệ phương pháp triết học tư biện của mình (một phương pháp mà ông gọi là ‘chủ nghĩa duy lý’). ‘Đã có sự phản đối triết học tư biện’, ông viết³⁷, ‘rằng nó quá tham vọng. Chủ nghĩa duy lý, phải thú nhận, là phương pháp qua đó sự tiến bộ đạt được trong các giới hạn của các khoa học cá biệt. Tuy vậy, người ta cho rằng thành công hạn chế này không cần phải cổ vũ các nỗ lực để dựng lên các sơ đồ để biểu hiện bản tính chung của các sự vật. Một biện minh được viện dẫn của sự phê phán này là sự không thành công; tư tưởng châu Âu được trình bày như đầy rẫy các vấn đề siêu hình học, đã bị ruồng bỏ và không được hoà giải .. (Song) cùng tiêu chuẩn sẽ gán sự không thành công cho khoa học. Chúng ta không còn giữ lại vật lý học của thế kỉ mười bảy như chúng ta làm với triết học của Descartes thế kỉ ấy .. Thử nghiệm thích hợp không phải là thử thách về tính cuối cùng, mà về sự tiến bộ’. Mà bản thân điều này chắc chắn là một lý lẽ hoàn toàn có lý và thậm chí hợp lý; nhưng nó có vững chắc không? Lý do phản đối hiển nhiên chống lại nó là trong khi vật lý học tiến bộ, còn siêu hình học thì không. Trong vật lý học, có một ‘kiểm nghiệm thích hợp về sự tiến bộ’, cụ thể là sự kiểm nghiệm của thí nghiệm, của thực tiễn. Chúng ta có thể nói vì sao vật lý học hiện đại là tốt hơn vật lý học thế kỉ mười bảy. Vật lý học hiện đại đứng vững với rất nhiều kiểm nghiệm thực tiễn những cái hoàn toàn đánh bại các hệ thống

cũ hơn. Và lí do phản đối hiển nhiên chống lại các hệ thống siêu hình tư biện là sự tiến bộ mà chúng tự nhận có vẻ đúng cũng là tưởng tượng hết như bất cứ thứ gì khác về chúng. Sự phản đối này là rất cổ xưa; nó đã có từ Bacon, Hume, và Kant. Chúng ta đọc, chẳng hạn, trong *Prolegomena* [*Thảo luận sơ bộ*] của Kant³⁸, các nhận xét sau đây về cái được cho là sự tiến bộ của siêu hình học: ‘Không nghi ngờ gì có nhiều người những người, giống như tôi, đã không có khả năng thấy rằng khoa học này đã tiến bộ thậm chí một đốt ngón tay bất chấp rất nhiều thứ đẹp đẽ đã được xuất bản từ lâu về chủ đề này. Phải thừa nhận, chúng ta có thể thấy một nỗ lực để mài sắc một định nghĩa, hay đề cung cấp một chứng minh què quặt với các cái nạng mới, và như thế để vá víu cái chần độn của siêu hình học, hay để cho nó một hoa văn mới; nhưng đây không phải là cái thiên hạ cần. Chúng ta chán ngấy các khẳng định siêu hình. Chúng ta muốn có các tiêu chuẩn rõ ràng theo đó chúng ta có thể phân biệt những điều tưởng tượng biện chứng .. với chân lí’. Whitehead có lẽ biết về sự phản đối cổ điển và hiển nhiên này; và có vẻ cứ như ông nhớ lại nó khi trong câu tiếp sau câu được trích ở trước ông viết: ‘Nhưng sự phản đối chính kể từ thế kỉ thứ mười sáu và nhận được cách trình bày cuối cùng từ Francis Bacon, là sự vô dụng của tư biện triết học’. Vì đó là sự vô dụng thí nghiệm và thực tiễn của triết học mà Bacon phản đối, có vẻ cứ như ở đây Whitehead nhớ đến vấn đề của chúng ta. Nhưng ông không bám sát nó. Ông không trả lời sự trách cứ rằng tính vô dụng thực tiễn này phá huỷ điểm chính của ông rằng triết học tư biện, giống như khoa học, được biện hộ bởi sự tiến bộ nó đạt được. Thay vào đó, ông tự thoả mãn với việc chuyển sang một vấn đề hoàn toàn khác, cụ thể là, vấn đề được mọi người biết rõ ‘rằng không có thực tế thô bạo, độc lập’, và rằng mọi khoa học phải lợi dụng tư duy, vì nó phải khái quát hoá, và diễn giải, các sự kiện. Về sự cân nhắc này ông đặt cơ sở cho sự bảo vệ các hệ thống siêu hình học: ‘Như thế sự hiểu biết sự kiện thô trực tiếp cần đến sự diễn giải siêu hình học của nó ..’. Mà điều này có thể là thế, hay có thể không thế. Nhưng nó chắc chắn là một lí lẽ hoàn toàn khác với lí lẽ ông đã bắt đầu với. ‘Kiểm nghiệm thích đáng là .. sự tiến bộ’, trong khoa học cũng như trong triết học: đây là cái ban đầu chúng ta ta nghe từ Whitehead. Nhưng chẳng thấy có trả lời nào cho sự phản đối hiển nhiên của Kant. Thay vào đó, lí lẽ của Whitehead, một lần theo vấn đề về tính phổ quát và tính tổng quát, lại lạc sang các vấn đề như lí thuyết tập thể chủ nghĩa (Platonic) và đạo đức³⁹: ‘Đạo đức của quan điểm kết hợp không thể tách rời với tính tổng quát của quan điểm. Phản đề giữa lợi ích chung và quyền lợi riêng

có thể bị huỷ bỏ chỉ khi cá nhân như nó vốn là sao cho lợi ích của nó là lợi ích chung ...’.

Mà đây là một ví dụ tiêu biểu của lí lẽ duy lí. Nhưng các lí lẽ duy lí quả thực là hiếm. Whitehead đã học từ Hegel làm sao tránh phê phán của Kant rằng triết học tư biện chỉ cung cấp những chiếc nạng cho các chứng minh què quặt. Phương pháp Hegelian này là khá đơn giản. Chúng ta có thể tránh các chiếc nạng miễn là chúng ta hoàn toàn tránh các chứng minh và lí lẽ. Triết học Hegelian không tranh luận; nó ra lệnh. Phải thừa nhận rằng, trái với Hegel, Whitehead không giả bộ đưa ra chân lí cuối cùng. Ông không phải là một triết gia giáo điều theo nghĩa rằng ông trình bày triết học của mình như một giáo điều không thể bàn cãi; ông thậm chí nhấn mạnh sự không hoàn chỉnh của nó. Nhưng giống tất cả các nhà Tân-Hegelian, ông chấp nhận phương pháp giáo điều về đề ra triết học của mình mà không có lí lẽ. Chúng ta có thể chấp nhận nó hay gạt bỏ nó. Song chúng ta không thể thảo luận nó. (Chúng ta thật sự đối mặt với ‘các sự thực thô’; không phải với các sự thực thô về kinh nghiệm của Bacon, mà với các sự thực thô của cảm hứng siêu hình học của một con người). Để minh hoạ ‘phương pháp về chấp nhận nó hay gạt bỏ nó’ này, tôi sẽ trích đúng một đoạn từ *Process and Reality*; nhưng tôi phải cảnh báo bạn đọc rằng, mặc dù tôi đã cố chọn đoạn này một cách công bằng, chúng không được tạo thành một ý kiến mà không đọc bản thân cuốn sách.

Phần cuối của nó, có tiêu đề ‘Final Interpretations – Những Diễn giải Cuối cùng’, gồm hai chương, ‘The Ideal Opposites – Các Đối lập Lí tưởng’ (nơi, thí dụ, ‘Sự vĩnh cửu [Permanence] và Dòng chảy [Flux]’ xuất hiện, một miếng vá nổi tiếng từ hệ thống của Plato; chúng ta đã đề cập đến nó dưới cái tên ‘Sự thay đổi và Đứng yên’), và chương ‘God and the World – Chúa và Thế giới’. Tôi trích từ chương sau. Đoạn được dẫn nhập bằng hai câu: ‘Tóm tắt cuối cùng chỉ có thể được trình bày dưới dạng một nhóm các phản đề, mà sự mâu thuẫn hiển nhiên của chúng phụ thuộc vào sự sao lãng về các phạm trù khác nhau của tồn tại. Trong mỗi phản đề có một sự dịch chuyển nghĩa, biến đổi sự đối lập thành cái tương phản’. Đây là dẫn nhập. Nó chuẩn bị chúng ta cho một ‘mâu thuẫn hiển nhiên’, và nói cho ta rằng ‘điều này’ phụ thuộc vào sự sao lãng nào đó. Điều này có vẻ ngụ ý là bằng cách tránh sự lao nhăng đó chúng ta có thể tránh mâu thuẫn. Nhưng việc này đạt được ra sao, hay chính xác hơn, tác giả nghĩ đến cái gì, lại không được nói cho chúng ta. Chúng ta phải chỉ chấp nhận nó hay gạt bỏ nó. Bây giờ tôi trích hai phản đề đầu trong các ‘phản đề’ hay ‘các mâu thuẫn hiển nhiên’ được công bố, chúng cũng được phát biểu mà không có một cái bóng nào của lí lẽ: ‘Cũng đúng để

nói rằng Chúa là vĩnh cửu và Thế giới trôi chảy như Thế giới là vĩnh cửu và Chúa trôi chảy. – Cũng đúng để nói rằng Chúa là một và Thế giới là nhiều, như Thế giới là một và Chúa là nhiều⁴⁰. Bây giờ tôi sẽ không đi phê phán các tiếng vọng này của những điều tưởng tượng triết học Hy Lạp; chúng ta có thể quả thực coi chúng là dĩ nhiên rằng một [câu] ‘là đúng’ như [câu] khác. Nhưng chúng ta được hứa một ‘tự-mâu thuẫn hiển nhiên’; và tôi muốn biết ở đây mâu thuẫn xuất hiện ở đâu. Vì đối với tôi ngay cả vẻ của một mâu thuẫn cũng không rõ ràng. Một tự-mâu thuẫn, thí dụ, có thể là câu: ‘Plato hạnh phúc và Plato không hạnh phúc’, và tất cả các câu có cùng ‘dạng logic’ (tức là tất cả các câu nhận được từ câu trên bằng thay một tiên riêng cho ‘Plato’ và một từ chỉ tính chất thay cho ‘hạnh phúc’). Nhưng câu sau rõ ràng không phải là một mâu thuẫn: ‘Cũng đúng để nói rằng hôm nay Plato hạnh phúc như nói rằng hôm nay ông không hạnh phúc’ (vì Plato đã chết, một câu ‘cũng đúng’ như câu khác); và không câu khác nào có cùng dạng hay dạng tương tự có thể được gọi là tự-mâu thuẫn, cho dù nó tình cờ là sai. Đây chỉ tỏ ra vì sao tôi lại bối rối vì khía cạnh logic thuần túy của vấn đề, ‘các tự-mâu thuẫn hiển nhiên’. Và tôi cảm thấy như thế suốt toàn bộ cuốn sách. Tôi hoàn toàn không hiểu tác giả của nó muốn truyền đạt cái gì. Rất có thể, đây là lỗi của tôi và không phải của ông ta. Tôi không thuộc về số những người được chọn, và tôi e rằng nhiều người khác cũng ở cùng địa vị. Đây chính là vì sao tôi cho rằng phương pháp của cuốn sách này là phi duy lý. Nó phân chia nhân loại thành hai phân, một số ít người được chọn, và số đông người bị lạc. Song dầu tôi có lạc đường, tôi chỉ có thể nói rằng, như tôi thấy, chủ nghĩa Tân-Hegel không còn trông giống chiếc chăn đụp cũ kĩ với vài miếng vá mới, được Kant mô tả rất sinh động; mà đúng hơn nó bây giờ trông giống một bọc của vài miếng vá cũ được xé ra khỏi nó.

Tôi đề cho nhà nghiên cứu thận trọng về cuốn sách của Whitehead để quyết định liệu nó đứng vững ‘kiểm nghiệm thoả đáng’ của chính nó, liệu nó có chứng tỏ sự tiến bộ khi so với các hệ thống siêu hình học mà sự trì trệ của chúng bị Kant phản nân hay không; với điều kiện anh ta có thể tìm thấy các tiêu chuẩn theo đó để đánh giá sự tiến bộ như vậy. Và tôi sẽ đề cho cùng nhà nghiên cứu ấy để đánh giá tính thoả đáng của kết luận các nhận xét này với các bình luận khác của Kant về siêu hình học⁴¹: ‘Về siêu hình học nói chung, và các quan điểm tôi đã bày tỏ về giá trị của chúng, tôi thừa nhận rằng những trình bày của tôi đây đó có thể không đủ có điều kiện và thận trọng. Thế nhưng tôi không muốn che giấu sự thực rằng tôi chỉ có thể nhìn với sự ghê tởm và thậm chí với cái gì đó giống sự căm ghét lên tính kiêu căng vênh váo của tất cả các tập sách chứa đầy sự

thông thái này, như đang thời thượng ngày nay. Vì tôi hoàn toàn thỏa mãn rằng con đường sai đã được chọn; rằng các phương pháp được chấp nhận phải làm tăng bất tận những điều nực cười và ngớ ngẩn này; và rằng thậm chí sự tiêu huỷ hoàn toàn những thành tựu kì cục này có lẽ cũng không tai hại như khoa học hư cấu này với sự màu mỡ đáng ghét của nó’.

Thí dụ thứ hai về chủ nghĩa phi duy lí đương đại mà tôi có ý định đề cập ở đây là *A Study of History [Một Nghiên cứu Lịch sử]* của A. J. Toynbee. Tôi muốn làm rõ là tôi coi cuốn sách này là một cuốn sách xuất sắc và lí thú nhất, và tôi đã chọn nó bởi vì tính hơn hẳn của nó so với tất cả các công trình phi duy lí và lịch sử chủ nghĩa đương thời khác mà tôi biết. Tôi không có đủ trình độ để đánh giá các công trạng của Toynbee với tư cách một nhà sử học. Nhưng trái với các nhà triết học lịch sử chủ nghĩa và phi duy lí đương thời khác, ông có nhiều cái để nói những cái rất kích thích và thách thức; tôi chỉ ít thấy ông như vậy, và tôi hàm ơn ông nhiều gợi ý có giá trị. Tôi không buộc tội ông về chủ nghĩa phi duy lí trong lĩnh vực nghiên cứu lịch sử riêng của ông. Vì nơi mà câu hỏi là về so sánh chứng cứ để ủng hộ hay chống lại một diễn giải lịch sử nào đấy, ông không lưỡng lự dùng phương pháp lập luận về cơ bản là duy lí. Tôi nghĩ đến, thí dụ, nghiên cứu so sánh của ông về tính xác thực của các Sách Phúc âm với tư cách các tư liệu lịch sử, với các kết quả phủ định⁴²; mặc dù tôi không có khả năng đánh giá bằng chứng của ông, tính duy lí của phương pháp là không thể nghi ngờ, và điều này càng đáng ngưỡng mộ hơn vì sự đồng cảm chung của Toynbee với tính Cơ đốc chính thống có thể đã làm cho ông khó bảo vệ một quan điểm mà, nói ít nhất, là không chính thống⁴³. Tôi cũng đồng ý với nhiều xu hướng chính trị được trình bày trong công trình của ông, và dứt khoát nhất là sự tấn công của ông lên chủ nghĩa dân tộc hiện đại, và các xu hướng bộ lạc chủ nghĩa và ‘cổ’, tức là các xu hướng phản động về văn hoá, gắn liền với nó.

Lí do vì sao, bất chấp tất cả điều này, tôi lại lựa chọn tác phẩm lịch sử chủ nghĩa đồ sộ của Toynbee ra nhằm buộc tội nó với tính phi duy lí, là chỉ khi chúng ta thấy các ảnh hưởng của thuốc độc này trong một công trình có giá trị như vậy thì chúng ta mới đánh giá đầy đủ tính nguy hiểm của nó.

Cái tôi phải mô tả như chủ nghĩa phi duy lí của Toynbee tự biểu lộ theo những cách khác nhau. Một trong số chúng là ông tạo ra một một phổ biến và nguy hiểm của thời đại chúng ta. Ý tôi muốn nói đến một không coi lí lẽ một cách nghiêm túc, và ở giá trị danh nghĩa của nó, chỉ ít một cách ngấp ngừng, mà nhìn thấy ở chúng không gì ngoài một cách trong đó các động cơ và xu hướng phi duy lí sâu hơn tự bộc lộ. Nó là thái

độ của phân tích xã hội, bị phê phán ở chương trước; và thái độ nhìn ngay đến các động cơ vô thức và các yếu tố quyết định trong môi trường xã hội của nhà tư tưởng, thay cho trước tiên đi khảo sát tính hợp lệ của bản thân lí lẽ.

Thái độ này có thể được biện hộ ở một mức độ nhất định, như tôi đã cố cho thấy ở hai chương trước; và điều này là đặc biệt thế ở trường hợp của một tác giả người không đưa ra bất cứ lí lẽ nào, hay lí lẽ của ông ta hiển nhiên không đáng xem xét kĩ. Nhưng nếu không có nỗ lực nào để coi lí lẽ một cách nghiêm túc, thì tôi tin rằng chúng ta có lí do chính đáng để buộc tội về chủ nghĩa phi duy lí; và thậm chí chúng ta có lí do chính đáng để trả đũa, bằng cách theo cùng thái độ đối với thủ tục ấy. Như thế tôi nghĩ chúng ta có mọi quyền để đưa ra chẩn đoán phân tích-xã hội rằng sự sao nhãng của Toynbee để coi lí lẽ một cách nghiêm túc là tiêu biểu của thuyết duy lí trí thể kỉ hai mươi biểu lộ sự vỡ mộng, thậm chí sự tuyệt vọng của nó với lí trí, và với một giải pháp duy lí của các vấn đề xã hội của chúng ta, bằng sự trốn tránh vào một chủ nghĩa thần bí tôn giáo.⁴⁴

Như một ví dụ về sự từ chối coi các lí lẽ nghiêm túc một cách nghiêm túc, tôi chọn sự đối xử của Toynbee với Marx. Lí do của tôi về sự lựa chọn này như sau. Thứ nhất, nó là một đề tài quen thuộc với bản thân tôi cũng như với bạn đọc của cuốn sách này. Thứ hai, nó là một chủ đề mà tôi đồng ý với Toynbee về hầu hết các khía cạnh thực tiễn của nó. Những đánh giá chủ yếu của ông về ảnh hưởng chính trị và lịch sử của Marx là rất giống các kết quả mà tôi đạt được bằng các phương pháp tế nhị hơn; và quả thực nó là một trong các chủ đề mà sự xử lí nó chứng tỏ trực giác lịch sử sâu sắc của ông. Như thế tôi sẽ khó bị nghi là một người biện hộ cho Marx nếu tôi đi bảo vệ tính duy lí của Marx chống lại Toynbee. Vì đây là điểm mà tôi không đồng ý: Toynbee đối xử với Marx (như ông đối xử với tất cả mọi người) không như một con người duy lí, một người đưa ra các lí lẽ cho cái mình thuyết giảng. Thực vậy, sự đối xử với Marx, và với các lí thuyết của ông, chỉ minh họa cho ấn tượng chung do công trình của Toynbee truyền đạt rằng các lí lẽ là phương thức không quan trọng của lời nói, và rằng lịch sử nhân loại là lịch sử của các xúc cảm, các đam mê, các tôn giáo, các triết lí phi duy lí, và có lẽ của nghệ thuật và thi ca; song nó không có liên quan gì đến lí trí con người hay khoa học của con người. (Những tên như Galileo và Newton, Harvey và Pasteur, không đóng bất cứ vai trò nào trong sáu tập đầu⁴⁵ của sự nghiên cứu lịch sử chủ nghĩa của Toynbee về chu kì đời sống của các nền văn minh).

Về các điểm tương tự giữa các quan điểm chung của Toynbee và của tôi, tôi có thể nhắc nhở bạn đọc về các ám chỉ của tôi, ở chương 1, đến sự

tương tự giữa những người được chọn và giai cấp được chọn; và ở nhiều chỗ khác, tôi đã bình luận một cách phê phán về các học thuyết của Marx về tính tất yếu lịch sử, và đặc biệt về tính không thể tránh khỏi của cách mạng xã hội. Các ý tưởng này được Toynbee kết nối lại bằng sự lỗi lạc thông thường của ông: ‘Cảm hứng .. Do thái rành rành của chủ nghĩa Marx’, ông viết⁴⁶, ‘là tầm nhìn khai huyền về một cuộc cách mạng bạo lực không thể tránh khỏi bởi vì nó là một sắc lệnh của .. bản thân Thượng đế, là cái đã nghịch chuyển vai trò của Giai cấp Vô sản và Thiểu số Thống trị thành một sự hoán vị các vai trò đưa Những người Được Chọn, bằng một cú nhảy, từ vị trí thấp nhất lên vị trí cao nhất trong Vương quốc của Thế giới Đây. Marx đã coi Nữ Thần “Tất yếu Lịch sử” thay cho Yahweh để làm chúa trời tối cao của ông, và giai cấp vô sản quốc tế của Thế giới Phương Tây hiện đại thay cho dân Do Thái; và Vương quốc Cứu thế của ông được hình dung như một Nền Chuyên chính Vô sản. Nhưng các nét nổi bật nhất của sự khai huyền Do Thái truyền thống lòi ra qua cái áo cải trang xác xơ, và nó thực sự là đạo Do Thái trước-giáo sĩ Maccabea rằng ông bầu triết gia của chúng ta đang trình diễn trong y phục Phương Tây hiện đại ..’ Mà chắc chắn chẳng có mấy trong đoạn được diễn đạt tuyệt vời này mà tôi không đồng ý, chừng nào nó có ý định chỉ là một sự tương tự lí thú. Nhưng nếu nó định là một phân tích nghiêm túc về chủ nghĩa Marx (hay một phần của nó), thì tôi phải phản đối; rốt cuộc, Marx đã viết *Tư bản*, đã nghiên cứu chủ nghĩa tư bản *laissez-faire* (vô độ), và đã có các đóng góp nghiêm túc và quan trọng nhất cho khoa học xã hội, cho dù phần lớn chúng đã bị thay thế. Và, quả thực, đoạn của Toynbee định dùng như một phân tích nghiêm túc; ông tin rằng các phép tương tự và các lời bóng gió của ông đóng góp cho một sự đánh giá đúng đắn nghiêm túc về Marx; vì trong một Phụ lục gắn với đoạn này (mà tôi chỉ trích dẫn một phần quan trọng) ông đề cập, dưới nhan đề⁴⁷ ‘Chủ nghĩa Marx, Chủ nghĩa Xã hội, và Đạo Cơ đốc’, cái ông coi chắc là các lời phản đối của một nhà Marxist đối với ‘sự giải thích’ này ‘về Triết học Marxian’. Bản thân Phụ lục này cũng rõ ràng định dùng như một thảo luận nghiêm túc về Chủ nghĩa Marx, như có thể thấy bởi sự thực là đoạn đầu của nó bắt đầu với các từ ‘Những người chủ trương Chủ nghĩa Marx sẽ có lẽ phản đối rằng ..’ và đoạn thứ hai với các từ: ‘Trong một nỗ lực để trả lời cho một sự phản đối Marxian về các đường lối như thế này ..’ Nhưng nếu chúng ta xem xét thảo luận này kĩ lưỡng hơn, thì chúng ta thấy rằng chẳng lí lẽ duy lí nào hay yêu sách nào của chủ nghĩa Marx thậm chí được nhắc đến, chứ nói chi đến được khảo sát. Về các lí thuyết của Marx và về vấn đề liệu chúng có đúng hay sai chúng ta chẳng nghe

thấy một lời nào. Vấn đề thêm được nêu ra trong Phụ lục lại là vấn đề về nguồn gốc lịch sử; vì đối thủ Marxist được Toynbee mừng tượng, như bất cứ nhà Marxist nào theo nghĩa của ông, không phản đối, rằng chính xác nhận của Marx là đã đặt cơ sở cho một ý tưởng cũ, chủ nghĩa xã hội, trên một nền tảng mới, một cơ sở duy lý và khoa học; thay vào đó, ông ta ‘phản đối’ (tôi trích Toynbee) ‘rằng trong một tường thuật khá tóm tắt về Triết học Marxian chúng ta đã trình diễn một phân tích nó thành một yếu tố hợp thành Hegelian và Do Thái và Cơ đốc mà chẳng nói một lời về phần .. đặc trưng nhất của thông điệp của Marx. . . Chủ nghĩa Xã hội, nhà Marxian sẽ nói cho chúng ta, là bản chất của cách sống Marxian; nó là một yếu tố gốc độc đáo trong hệ thống Marxian yếu tố không thể truy nguyên được về một nguồn Hegelian hay Cơ đốc hay Do Thái hay bất cứ nguồn tiền Marxian nào’. Đây là lời phản đối mà Toynbee đặt vào miệng một nhà Marxist, mặc dù bất cứ nhà Marxist nào, cho dù anh ta không đọc gì ngoài *Tuyên ngôn*, hẳn biết rằng bản thân Marx ngay từ 1847 đã phân biệt khoảng bảy hay tám ‘nguồn tiền-Marxian’ của chủ nghĩa xã hội, và giữa chúng cũng có những cái mà ông gán cho cái nhãn chủ nghĩa xã hội ‘Tăng lữ’ hay ‘Cơ đốc’, và rằng ông chẳng bao giờ mơ tưởng là đã phát kiến ra chủ nghĩa xã hội, mà chỉ cho rằng ông đã làm cho nó duy lý; hay như Engels diễn đạt, rằng ông đã phát triển chủ nghĩa xã hội từ một ý tưởng Không tưởng thành một khoa học⁴⁸. Nhưng Toynbee bỏ qua tất cả các điều đó. Ông viết, ‘Trong một nỗ lực để trả lời cho một sự phản đối Marxian về các đường lối như thế này, chúng ta sẽ sẵn sàng thừa nhận tính nhân đạo và tính xây dựng của lí tưởng mà chủ nghĩa xã hội bệnh vực, cũng như tầm quan trọng của vai trò mà lí tưởng này đóng trong “ý thức hệ” Marxian; nhưng chúng ta sẽ thấy mình không thể chấp nhận luận điểm Marxian rằng Chủ nghĩa Xã hội là sự khám phá độc đáo của Marx. Chúng ta, về phần mình, sẽ chỉ ra rằng có một chủ nghĩa xã hội cơ đốc đã được thực hành cũng như được thuyết giảng trước khi từng nghe thấy Chủ nghĩa Xã hội Marxian; và, khi đến lượt chúng ta tấn công, chúng ta sẽ kiên định rằng Chủ nghĩa Xã hội Marxian được dẫn ra từ truyền thống Cơ đốc ..’. Mà tôi chắc chắn chẳng bao giờ phủ nhận sự dẫn xuất này, và khá rõ là mọi nhà Marxist có thể thừa nhận nó mà không hi sinh một chút xíu nào về tín điều của mình; vì tín điều Marxist không phải là Marx đã khám phá ra lí tưởng nhân đạo và xây dựng mà là ông là nhà khoa học đã chỉ ra bằng các công cụ duy lý thuần túy rằng chủ nghĩa xã hội sẽ đến, và nó sẽ đến bằng cách nào.

Tôi hỏi, làm sao có thể giải thích được rằng Toynbee thảo luận chủ nghĩa Marx theo các đường lối chẳng liên quan gì đến các yêu sách duy lý

của nó? Cách giải thích duy nhất tôi có thể thấy là yêu sách Marxist đối với tính duy lý chẳng có ý nghĩa gì với Toynbee. Ông chỉ quan tâm đến vấn đề nó bắt nguồn ra sao với tư cách một tôn giáo. Mà tôi phải là người cuối cùng đi phủ nhận đặc tính tôn giáo của nó. Nhưng phương pháp đề cập đến các triết lý hay các tôn giáo hoàn toàn từ quan điểm về nguồn gốc lịch sử và môi trường của chúng, một thái độ được mô tả ở các chương trước như *thuyết lịch sử* (và cần được phân biệt với chủ nghĩa lịch sử), nói ít nhất, là rất phiền diện; và phương pháp này có thể tạo ra chủ nghĩa phi duy lý nhiều đến thế nào có thể thấy từ sự sao nhãng, nếu không phải là sự khinh bỉ, của Toynbee đối với tầm quan trọng của lĩnh vực đời sống con người mà chúng ta mô tả ở đây như duy lý.

Trong một đánh giá về ảnh hưởng của Marx, Toynbee đi đến kết luận⁴⁹ rằng ‘Phán quyết của Lịch sử có thể hoá ra là một sự đánh thức lại lương tâm xã hội Cơ đốc đã là một thành tựu tích cực vĩ đại nhất của Karl Marx’. Chống lại sự đánh giá này, tôi chắc chắn không có mấy đề nói; có lẽ bạn đọc sẽ nhớ lại rằng tôi cũng đã nhấn mạnh⁵⁰ ảnh hưởng đạo đức của Marx lên đạo Cơ đốc. Tôi không nghĩ rằng, như một đánh giá cuối cùng, Toynbee tính đủ đến ý tưởng đạo đức to lớn rằng người bị bóc lột phải giải phóng chính mình, thay cho chờ đợi các hành động từ thiện từ phía những kẻ bóc lột; nhưng điều này, tất nhiên, chỉ là một sự khác biệt về ý kiến, và tôi không mơ tưởng tranh cãi quyền của Toynbee đối với ý kiến riêng của ông, mà tôi coi là rất công bằng. Nhưng tôi phải lưu ý đến lời nói ‘phán quyết của lịch sử có thể hoá ra là’, với lý thuyết đạo đức ngầm định, và thậm chí chủ nghĩa vị lai đạo đức⁵¹, của nó. Vì tôi cho rằng chúng ta không thể và không được lẫn lộn quyết định các vấn đề như vậy đối với chính chúng ta; và rằng nếu chúng ta không có khả năng đưa ra một phán quyết, thì lịch sử cũng sẽ chẳng có khả năng.

Ngân ấy về đề cập của Toynbee đến Marx. Về vấn đề tổng quát hơn của thuyết lịch sử hay chủ nghĩa tương đối lịch sử của ông, có thể nói rằng ông rất có ý thức về nó, mặc dù ông không trình bày nó như một nguyên lý chung về sự quyết định lịch sử của *mọi* tư duy, mà chỉ như một nguyên lý được hạn chế áp dụng cho tư duy *lịch sử*; vì ông giải thích⁵² rằng ông coi ‘tiên đề rằng mọi tư duy lịch sử là tương đối một cách không thể tránh khỏi đối với hoàn cảnh cá biệt về thời đại và vị trí của nhà tư tưởng .. như điểm xuất phát. Đây là một qui luật về Bản tính Con người mà không có thiên tài nào có thể được miễn trừ’. Sự tương tự của thuyết lịch sử này với xã hội học tri thức là khá hiển nhiên; vì ‘thời đại và vị trí riêng của nhà tư tưởng’ rõ ràng chẳng là gì ngoài sự mô tả về cái có thể được gọi là ‘môi trường lịch sử’ của ông ta, tương tự như ‘môi trường

xã hội' do xã hội học tri thức mô tả. Sự khác biệt, nếu có, là Toynbee giới hạn 'qui luật về Bản tính Con người' của ông ở tư duy lịch sử, điều đối với tôi có vẻ hơi kì lạ và có lẽ là một sự giới hạn không chủ ý; vì hơi không chắc rằng cần phải có một 'qui luật về Bản tính Con người mà không có thiên tài nào có thể được miễn trừ' là đúng không cho tư duy nói chung mà chỉ cho tư duy lịch sử.

Với cái lỗi không thể phủ nhận nhưng khá tầm thường về sự thật chứa trong một thuyết lịch sử hay chủ nghĩa xã hội học như vậy mà tôi đã đề cập ở hai chương trước, tôi không cần lặp lại cái tôi đã nói ở đó. Song về phần phê phán, có thể đáng chỉ ra rằng câu của Toynbee, nếu giải phóng khỏi sự hạn chế của nó đối với tư duy lịch sử, khó có thể được coi là một 'tiên đề' vì nó sẽ là nghịch lí. (Nó là một dạng khác⁵³ của nghịch lí về kẻ nói dối; vì nếu không thiên tài nào được miễn trừ khỏi biểu lộ các một của môi trường xã hội của ông ta, thì bản thân luận điểm này có thể chỉ là sự biểu lộ của một của môi trường xã hội của tác giả của nó, tức là của một tương đối chủ nghĩa của chính thời đại chúng ta). Nhận xét này không chỉ có tầm quan trọng logic hình thức. Vì nó cho biết rằng thuyết lịch sử hay phân tích lịch sử có thể được áp dụng cho bản thân thuyết lịch sử nữa, và đây quả thực là một cách chấp nhận được để xử lí một ý tưởng *sau khi* nó đã được phê phán bằng lí lẽ duy lí. Vì thuyết lịch sử đã được phê phán như vậy, bây giờ tôi có thể liệu đưa ra một chẩn đoán phân tích lịch sử, và nói rằng thuyết lịch sử là một sản phẩm điển hình tuy đã lỗi thời của thời đại chúng ta; hay chính xác hơn, của sự lạc hậu của các khoa học xã hội của thời đại chúng ta. Nó là phản ứng điển hình đối với chủ nghĩa can thiệp và đối với một thời kì duy lí hoá và hợp tác công nghiệp; một thời kì, có lẽ nhiều hơn bất cứ thời kì khác nào trong lịch sử, đòi hỏi sự áp dụng thực tiễn các phương pháp duy lí vào các vấn đề xã hội. Một khoa học xã hội không thể đáp ứng hoàn toàn cho các đòi hỏi này vì thế có thiên hướng tự bảo vệ mình bằng tạo ra các cuộc tấn công tinh vi lên tính khả dụng của khoa học cho các vấn đề như vậy. Tóm tắt lại chẩn đoán phân tích lịch sử của tôi, tôi mạo hiểm gợi ý rằng thuyết lịch sử của Toynbee là một chủ nghĩa phản-duy lí biện hộ, được sinh ra từ nỗi tuyệt vọng về lí trí, và cố trốn tránh vào quá khứ, cũng như vào tiên tri về tương lai⁵⁴. Phải chăng thuyết lịch sử phải được hiểu như một sản phẩm lịch sử.

Chẩn đoán này được nhiều đặc tính của công trình của Toynbee làm vững thêm. Một ví dụ là sự nhấn mạnh của ông đến tính ưu việt của thế giới khác trên hành động sẽ ảnh hưởng đến diễn tiến của thế giới này. Vì thế ông nói, thí dụ, về 'thành công trần tục bi thảm' của Mohammed, nói

rằng cơ hội tự bày ra cho nhà tiên tri hành động trong thế giới này đã là ‘một thách thức mà linh hồn ngài đã thất bại để làm hiện lên. Khi chấp nhận [nó] .. ngài đã từ bỏ vai trò cao thượng của nhà tiên tri có vinh dự cao quý và tự thỏa mãn với vai trò tầm thường của một chính khách thành công tuyệt diệu’. (Nói cách khác, Mohammed không chống nổi một cám dỗ mà Jesus đã cưỡng lại được). Ignatius Loyola, vì vậy, nhận được sự chấp thuận của Toynbee để chuyển từ một người lính thành một vị thánh⁵⁵. Ta có thể hỏi, tuy vậy, liệu vị thánh này cũng đã không trở thành một chính khách thành công hay không? (Nhưng nếu nó là một câu hỏi về giáo phái dòng Tên [Jesuitism mà thánh Loyola là người sáng lập], thì, có vẻ, là hoàn toàn khác: dạng này của nghệ thuật quản lý nhà nước là thích đáng thuộc về thế giới khác). Nhằm tránh những sự hiểu lầm, tôi muốn làm rõ là bản thân tôi đánh giá nhiều vị thánh cao hơn hầu hết, hay gần như tất cả, các chính khách mà tôi biết, vì nói chung tôi không bị ấn tượng bởi thành công chính trị. Tôi trích đoạn này chỉ như một sự làm vững thêm cho chẩn đoán phân tích lịch sử của tôi: rằng thuyết lịch sử này của một nhà tiên tri lịch sử hiện đại là một triết lý trốn tránh.

Chủ nghĩa phản-duy lý của Toynbee còn nổi bật ở nhiều chỗ khác. Thí dụ, trong một tấn công lên quan niệm duy lý về sự khoan dung ông dùng các phạm trù như ‘tính cao thượng’ trái với ‘tính thấp hèn’ thay cho các lý lẽ. Đoạn đề cập đến sự đối lập giữa sự tránh xa bạo lực một cách ‘tiêu cực’, trên cơ sở duy lý, và sự bất bạo động thực sự của thế giới bên kia, ám chỉ rằng hai cái này là các trường hợp cá biệt của ‘các ý nghĩa .. những cái .. đối lại với nhau một cách tích cực’⁵⁶. Đây là đoạn mà tôi nghĩ đến: ‘Ở mức thấp nhất của nó sự thực hành Bất-Bạo lực có thể biểu lộ chẳng gì cao quý hơn và xây dựng hơn một sự võ mộng tro tráo với .. bạo lực .. được thực hành trước đây *ad nauseam* [một cách kinh tởm]... Một thí dụ khét tiếng về sự Bất-Bạo lực thuộc loại không khai trí này là sự khoan dung tôn giáo ở Thế giới Phương Tây từ thế kỉ mười bảy .. cho đến ngày nay’. Khó để cưỡng lại sự cám dỗ để trả đũa bằng cách hỏi – dùng thuật ngữ của chính Toynbee- liệu sự tấn công khai trí này lên sự khoan dung tôn giáo dân chủ Phương Tây có biểu lộ bất cứ cái gì cao quý hơn hay xây dựng hơn một sự võ mộng tro tráo với lý trí; liệu nó không phải là một thí dụ khét tiếng về cái chủ nghĩa phản-duy lý đã là, và đáng tiếc vẫn là, một thời thượng trong Thế giới Phương Tây của chúng ta, và được thực hành *ad nauseam*, đặc biệt từ thời Hegel, cho đến tận ngày nay?

Tất nhiên, phân tích lịch sử của tôi về Toynbee không phải là một phê phán nghiêm túc. Nó chỉ là một cách trả đũa tàn nhẫn, cách hoàn trả lại

thuyết lịch sử bằng đồng tiền riêng của nó. Phê phán cơ bản của tôi là ở các đường hướng rất khác, và tôi chắc chắn sẽ đáng tiếc nếu giả như bằng cách học đòi thuyết lịch sử này tôi trở thành người chịu trách nhiệm về việc làm cho phương pháp rẻ tiền này thời thượng hơn mức nó đã là rồi.

Tôi không muốn bị hiểu lầm. Tôi không cảm thấy sự thù địch nào với chủ nghĩa thần bí tôn giáo (chỉ đối với một thuyết duy lý trí phản-duy lý chiến đấu [militant anti-rationalist intellectualism]) và tôi sẽ là người đầu tiên để đấu tranh với bất cứ mưu toan nào đi đàn áp nó. Không phải tôi là người chủ trương khoan dung tôn giáo. Tôi cho rằng niềm tin vào lý trí, hay chủ nghĩa duy lý, hay chủ nghĩa nhân văn, hay chủ nghĩa nhân đạo, có cùng quyền như bất cứ tín điều nào khác để đóng góp cho sự cải thiện công việc con người, và đặc biệt cho sự kiểm soát tội phạm quốc tế và thiết lập hoà bình. ‘Nhà nhân đạo chủ nghĩa’, Toynbee viết⁵⁷, ‘chủ ý tập trung mọi sự chú ý và nỗ lực của mình vào việc.. đưa công việc con người dưới sự kiểm soát của con người. Thế mà .. sự thống nhất của nhân loại chẳng bao giờ có thể được xác lập trên thực tế trừ trong một khuôn khổ của sự thống nhất của cái toàn bộ siêu nhân mà Nhân loại là một phần ..; và trường phái các nhà nhân đạo chủ nghĩa Phương Tây Hiện đại của chúng ta đã lập dị, cũng như đòi truy, trong lên kế hoạch để đạt Thiên đường bằng cách dựng lên một Tháp Babel khổng lồ trên nền tảng ở mặt đất ..’ Luận điểm của Toynbee, nếu tôi hiểu đúng ông, là không có cơ hội nào cho nhà nhân đạo chủ nghĩa để đưa các công việc quốc tế dưới sự kiểm soát của lý trí con người. Cầu khẩn đến thẩm quyền của Bergson⁵⁸, ông cho rằng chỉ lòng trung thành với cái toàn bộ siêu nhân có thể cứu chúng ta, và rằng không có cách nào cho lý trí con người, không có ‘con đường trên mặt đất’ nào, như ông diễn đạt, theo đó chủ nghĩa dân tộc bộ lạc có thể được thay thế. Mà tôi không bận tâm đến việc đặc trưng niềm tin của nhà nhân đạo chủ nghĩa vào lý trí như ‘thuộc trái đất’, vì tôi tin rằng quả thực một nguyên lý của hoạt động chính trị duy lý là chúng ta không thể tạo ra thiên đường trên trái đất⁵⁹. Nhưng, rốt cuộc, chủ nghĩa nhân đạo là một niềm tin tự chứng tỏ mình trong hành động, và nó đã chứng tỏ mình cũng khá, có lẽ, như bất cứ tín điều nào khác. Và mặc dù tôi nghĩ, cùng với hầu hết các nhà nhân đạo chủ nghĩa, rằng đạo Cơ đốc, bằng thuyết giảng cương vị làm cha của Chúa, có thể có một đóng góp to lớn để xác lập tình anh em của con người, tôi cũng nghĩ rằng những người làm xói mòn lòng tin của con người vào lý trí chắc không đóng góp mấy cho mục đích này.

CHƯƠNG 25: LỊCH SỬ CÓ CHÚT Ý NGHĨA NÀO?

I

Tiến gần tới cuối cuốn sách, tôi lại muốn nhắc nhở bạn đọc rằng các chương này đã không có ý định như bất cứ thứ gì giống một lịch sử đầy đủ về chủ nghĩa lịch sử; chúng chỉ là các ghi chú bên lề rải rác đối với một lịch sử như vậy, và đúng hơn là các ghi chú cá nhân thêm vào. Rằng chúng, vả lại, tạo thành một loại dẫn nhập phê phán vào triết học về xã hội và về chính trị, được gắn mật thiết với đặc tính này của chúng, vì chủ nghĩa lịch sử là một triết học xã hội và chính trị và đạo đức (hay, tôi sẽ nói, trái đạo đức), và nó đã có ảnh hưởng nhất như vậy kể từ lúc khởi đầu của nền văn minh của chúng ta. Vì thế khó có thể bình luận về lịch sử của nó mà không thảo luận các vấn đề cơ bản của xã hội, của chính trị, và của đạo đức. Song một thảo luận như vậy, dù nó có thừa nhận hay không, hẳn luôn chứa một yếu tố cá nhân mạnh mẽ. Điều này không có nghĩa rằng phần lớn trong cuốn sách này chỉ là vấn đề ý kiến thuần túy; trong vài trường hợp nơi tôi giải thích các kiến nghị hay quyết định đạo đức và các vấn đề chính trị của mình, tôi luôn làm rõ đặc tính cá nhân của kiến nghị hay quyết định. Đúng hơn nó có nghĩa là sự lựa chọn các chủ đề được coi như vấn đề lựa chọn cá nhân ở một mức độ lớn hơn nhiều so với, chẳng hạn, một chuyên luận khoa học.

Tuy vậy, trong chừng mực nào đây sự khác biệt này là một vấn đề về mức độ. Ngay cả một khoa học cũng không chỉ là một ‘khô sự thực’. Chỉ ít, nó là một sưu tập, và với tư cách ấy nó phụ thuộc vào các mối quan tâm của nhà sưu tầm, vào một quan điểm. Trong khoa học, quan điểm này thường được xác định bởi một lý thuyết khoa học; tức là, từ vô số các sự thực đa dạng, và từ vô số các khía cạnh đa dạng của các sự thực, chúng ta lựa chọn ra các sự thực và các khía cạnh lý thú bởi vì chúng gắn với lý thuyết khoa học ít nhiều được định trước. Một trường phái của các nhà triết học về phương pháp khoa học¹ đã kết luận từ các cân nhắc như thế này rằng khoa học luôn tranh luận theo vòng tròn, và ‘chúng ta thấy mình săn đuổi cái đuôi của chính mình’, như Eddington diễn đạt, vì từ kinh nghiệm thực sự của mình chúng ta chỉ có thể rút ra cái mà bản thân chúng ta đã đưa vào, ở dạng các lý thuyết của chúng ta. Nhưng đây không phải là một lý lẽ có thể đứng vững. Mặc dù, nói chung,

hoàn toàn đúng là chúng ta chỉ chọn các sự thực có liên quan đến lí thuyết được định trước nào đó, không đúng là chúng ta chỉ chọn các sự thực xác nhận lí thuyết và, có thể nói như vậy, lặp lại nó; phương pháp khoa học đúng hơn là đi kiểm các sự thực có thể bác bỏ lí thuyết. Đây là cái chúng ta gọi là kiểm nghiệm một lí thuyết - để xem liệu chúng ta không thể tìm thấy một lỗi trong nó. Nhưng tuy các sự thực được sưu tập với một con mắt lên lí thuyết, và sẽ xác nhận nó chừng nào lí thuyết đương đầu được với các kiểm nghiệm này, chúng là nhiều hơn một loại lặp lại trống rỗng thuần túy của một lí thuyết được định trước. Chúng xác nhận lí thuyết chỉ nếu chúng là các kết quả của các nỗ lực không thành công để lật đổ các tiên đoán của nó, và vì thế là một chứng cứ đích đáng ủng hộ nó. Như thế, tôi cho rằng, khả năng lật đổ nó, hay tính có thể chứng minh là sai [falsification] của nó, là cái tạo thành khả năng kiểm nghiệm nó, và vì thế là đặc tính khoa học của một lí thuyết; và sự thực rằng tất cả các kiểm nghiệm về một lí thuyết là các sự chứng minh là sai đã được thử của các tiên đoán được suy ra với sự giúp đỡ của nó, cung cấp các manh mối cho phương pháp khoa học². Quan điểm này về phương pháp khoa học được củng cố bởi lịch sử khoa học, bộ môn cho thấy rằng các lí thuyết khoa học thường bị các thí nghiệm lật đổ, và rằng sự lật đổ các lí thuyết, quả thực, là phương tiện của tiến bộ khoa học. Luận điểm cho rằng khoa học là vòng vo là không thể được bảo vệ.

Nhưng một yếu tố của luận điểm này vẫn đúng; cụ thể, là mọi mô tả khoa học về các sự thực là có tính chọn lọc cao, là chúng luôn phụ thuộc vào các lí thuyết. Tình hình có thể được mô tả tốt nhất bằng sự so sánh với một chiếc đèn pha ('lí thuyết đèn pha về khoa học', như tôi thường gọi nó tương phản với 'lí thuyết thùng về tâm trí'³). Cái mà đèn pha làm cho thấy phụ thuộc vào vị trí của nó, vào cách chúng ta hướng nó, và vào cường độ, màu sắc, v.v. của nó; mặc dù, tất nhiên, cũng phụ thuộc rất nhiều vào các thứ mà nó rơi vào. Tương tự, một mô tả khoa học sẽ phụ thuộc, phần lớn, vào quan điểm, các mối quan tâm của chúng ta, những cái thường thường có quan hệ với lí thuyết hay giả thuyết mà chúng ta muốn kiểm nghiệm; mặc dù nó cũng sẽ phụ thuộc vào các sự thực được mô tả. Thực vậy, một lí thuyết hay một giả thuyết có thể được mô tả như sự kết tinh của một quan điểm. Vì nếu ta thử trình bày quan điểm của chúng ta, thì sự trình bày này, thường thường, là cái đôi khi người ta gọi là một giả thuyết công việc; tức là, một giả thiết tạm thời mà chức năng của nó là giúp chúng ta lựa chọn, và sắp xếp, các sự thực. Song chúng ta phải rõ là không thể có bất cứ lí thuyết hay giả thuyết nào mà, theo nghĩa này, không là một giả thuyết công việc, và không vẫn là giả thuyết công

việc. Vì không lí thuyết nào là cuối cùng, và mỗi lí thuyết giúp ta lựa chọn và sắp xếp các sự thực. Tính chất chọn lọc này của mọi mô tả làm cho nó ‘tương đối’ theo nghĩa nào đó; nhưng chỉ theo nghĩa là ta có thể đưa ra không phải mô tả này mà là một mô tả khác, nêu giả như quan điểm của ta là khác. Nó cũng có thể ảnh hưởng đến *lòng tin* của ta vào sự đúng đắn của mô tả; song nó không ảnh hưởng đến vấn đề về tính đúng đắn hay sai lầm của mô tả; chân lí không ‘tương đối’ theo nghĩa này⁴.

Lí do vì sao mọi mô tả đều có tính chọn lọc, nói đại thể, là tính phong phú và đa dạng vô tận của các khía cạnh khả dĩ của các sự thực của thế giới chúng ta. Để mô tả sự phong phú vô tận này, chúng ta chỉ có một số hữu hạn các chuỗi từ để tùy ý sử dụng. Như thế chúng ta có thể mô tả dài như chúng ta thích: mô tả của chúng ta sẽ luôn luôn là không đầy đủ, một sự chọn lọc thuần túy, và một sự chọn lọc nhỏ, của các sự thực tự bày ra cho mô tả. Điều này cho thấy rằng không chỉ là không thể để tránh một quan điểm chọn lọc, mà cũng hoàn toàn không đáng mong muốn để thử làm vậy; vì nếu chúng ta có thể làm vậy, chúng ta sẽ không nhận được một mô tả ‘khách quan’ hơn, mà chỉ được một đồng đơn thuần các mệnh đề hoàn toàn không có quan hệ. Nhưng, tất nhiên, một quan điểm là không thể tránh khỏi; và mưu toan ấu trĩ đi tránh nó chỉ có thể dẫn tới tự-lừa gạt, và tới sự áp dụng không phê phán của một quan điểm không có ý thức⁵. Tất cả điều này là đúng, dứt khoát nhất, trong trường hợp của *mô tả lịch sử*, với ‘vô số chủ đề’ của nó, như Schopenhauer⁶ gọi. Như thế trong lịch sử không kém trong khoa học, ta không thể tránh một quan điểm; và lòng tin rằng chúng ta có thể phải dẫn tới tự-lừa gạt và tới thiếu thận trọng phê phán. Điều này, tất nhiên, không có nghĩa rằng chúng ta được phép chứng minh là sai bất cứ thứ gì, hay để coi nhẹ vấn đề về chân lí. Bất cứ mô tả lịch sử cá biệt nào về các sự thực sẽ đơn giản là đúng hay sai, dầu có thể khó đến đâu để quyết định về tính đúng hay sai của nó.

Cho đến đây, vị thế của lịch sử là tương tự như vị thế của các khoa học tự nhiên, thí dụ, của vật lí học. Song nếu ta so sánh vai trò do một ‘quan điểm’ đóng trong lịch sử với vai trò do một ‘quan điểm’ đóng trong vật lí học, thì ta thấy một sự khác biệt to lớn. Trong vật lí học, như ta đã thấy, ‘quan điểm’ thường được biểu diễn bằng một lí thuyết vật lí có thể được kiểm nghiệm bằng tìm kiếm các sự thực mới. Trong lịch sử, vấn đề không hoàn toàn đơn giản như thế.

II

Đầu tiên hãy xem xét kĩ lưỡng hơn một chút vai trò của các lí thuyết trong một khoa học tự nhiên như vật lí học. Ở đây, các lí thuyết có nhiều

nhệm vụ liên kết với nhau. Chúng giúp thống nhất khoa học, và chúng giúp giải thích cũng như tiên đoán các sự kiện. Về giải thích và tiên đoán, có lẽ tôi có thể trích từ một trong các tác phẩm của chính tôi⁷: ‘Để cho một *giải thích nhân quả* của một sự kiện nào đó có nghĩa là suy diễn ra một mệnh đề (sẽ được gọi là một *dự đoán*) mô tả sự kiện đó, dùng *các qui luật phổ quát* cùng với các câu đơn nhất hay cụ thể nào đó mà ta có thể gọi là *các điều kiện ban đầu* như các tiền đề của suy diễn. Thí dụ, có thể nói rằng chúng ta đã cho một giải thích nhân quả về sự đứt của một sợi dây nào đó nếu ta thấy rằng sợi dây này chỉ có khả năng chịu một pound, và một vật nặng hai pound đã được đặt lên nó. Nếu phân tích giải thích nhân quả này, thì chúng ta thấy rằng nó dính đến hai yếu tố. (1) Ta giả sử các giả thuyết nào đó về tính chất của các qui luật phổ quát của tự nhiên; trong trường hợp này, có lẽ là: “Mỗi khi một sợi dây nào đó chịu một sức căng vượt quá một sức căng cực đại nào đó đặc trưng cho sợi dây cá biệt đó, thì nó sẽ đứt”. (2) Chúng ta giả sử các mệnh đề cụ thể (các điều kiện ban đầu) gắn với sự kiện cá biệt được nói đến; trong trường hợp này, ta có thể có hai mệnh đề: “Đối với sợi dây này, sức căng đặc trưng cực đại tại đó nó nhất thiết đứt là bằng với trọng lượng một pound” và “Trọng lượng đặt lên sợi dây này là hai pound”. Như thế ta có hai loại mệnh đề khác nhau, cùng nhau chúng mang lại một giải thích nhân quả đầy đủ, đó là: (1) *các mệnh đề phổ quát về đặc tính của các qui luật tự nhiên*, và (2) *các mệnh đề cụ thể gắn với trường hợp đặc biệt được nói đến, các điều kiện ban đầu*. Bây giờ từ các qui luật phổ quát (1), với sự giúp đỡ của các điều kiện ban đầu (2) ta có thể suy diễn ra mệnh đề cụ thể sau (3): “Sợi dây này sẽ đứt”. Kết luận (3) này cũng có thể được gọi là một *dự đoán* cụ thể. – Các điều kiện ban đầu (hay chính xác hơn, tình hình được chúng mô tả) thường được gọi là *nguyên nhân* của sự kiện được nói đến, và dự đoán (hay đúng hơn, sự kiện do dự đoán mô tả) là kết quả: thí dụ, ta nói rằng đặt một vật nặng hai pound lên một sợi dây chỉ có khả năng chịu một pound là nguyên nhân của sự đứt của sợi dây’.

Từ phân tích này về giải thích nhân quả, chúng ta có thể thấy nhiều thứ. Một là chúng ta không bao giờ có thể nói về nguyên nhân và kết quả một cách tuyệt đối, mà rằng một sự kiện là một nguyên nhân của một sự kiện khác, kết quả của nó, tương đối với qui luật phổ quát nào đó. Tuy vậy, các qui luật phổ quát này rất thường là hết sức tầm thường (như trong trường hợp của chúng ta) mà thường thường chúng ta coi là dĩ nhiên, thay cho sử dụng chúng một cách có ý thức. Điểm thứ hai là, việc dùng một lí thuyết cho mục đích *tiên đoán* sự kiện cụ thể nào đó lại đúng là một khía cạnh khác của việc sử dụng nó cho mục đích *giải thích* một

sự kiện như vậy. Và vì chúng ta kiểm nghiệm một lí thuyết bằng cách so sánh các sự kiện được tiên đoán với các sự kiện thực sự được quan sát, phân tích của ta cũng cho thấy các lí thuyết có thể *được kiểm nghiệm* ra sao. Liệu chúng ta dùng một lí thuyết cho mục đích giải thích, hay tiên đoán, hay kiểm nghiệm, phụ thuộc vào mối quan tâm của chúng ta, và vào mệnh đề nào chúng ta coi là cho trước hay được giả sử.

Như thế trong trường hợp của cái gọi là các *khoa học* lí thuyết hay *khái quát* (như vật lí học, sinh học, xã hội học, v.v.) ta chủ yếu quan tâm đến các qui luật phổ quát hay các giả thuyết. Ta muốn biết liệu chúng có đúng không, và vì ta chẳng bao giờ có thể chắc chắn về sự đúng đắn của chúng, chúng ta chấp nhận phương pháp loại trừ các lí thuyết sai. Mối quan tâm của chúng ta đến các sự kiện cụ thể, thí dụ các thí nghiệm được mô tả bởi các điều kiện ban đầu và các dự đoán, là hơi hạn chế; ta quan tâm tới chúng chủ yếu như các phương tiện cho các mục đích nào đó, các phương tiện mà ta có thể kiểm nghiệm các qui luật phổ quát, các qui luật được coi như thú vị tự thân, và như thống nhất hoá tri thức của chúng ta.

Trong trường hợp khoa học ứng dụng, mối quan tâm của chúng ta là khác. Kỹ sư dùng vật lí học để xây dựng một chiếc cầu chủ yếu quan tâm đến dự đoán: liệu một chiếc cầu thuộc một loại nào đó được mô tả (bởi các điều kiện ban đầu) có chịu được hay không một trọng tải nhất định. Với anh ta, các qui luật phổ quát là các phương tiện cho một mục đích và được coi là dĩ nhiên.

Do đó các khoa học khái quát thuần túy và ứng dụng quan tâm tương ứng đến kiểm nghiệm các giả thuyết phổ quát, và đến tiên đoán các sự kiện cụ thể. Song có một mối quan tâm nữa, mối quan tâm đến giải thích một sự kiện cụ thể hay cá biệt. Nếu muốn giải thích một sự kiện như vậy, thí dụ, một tai nạn giao thông nào đó, thì chúng ta thường ngầm thừa nhận một loạt các qui luật phổ quát khá tầm thường (như một cái xương sẽ gãy dưới một sức căng nhất định, hay bất cứ xe ô tô nào va chạm theo cách nào đó với bất cứ cơ thể nào sẽ tạo ra một sức căng đủ để làm gãy một cái xương, v.v.), và quan tâm, chủ yếu, đến các điều kiện ban đầu hay đến nguyên nhân mà, cùng với các qui luật phổ quát tầm thường này, sẽ giải thích sự kiện được nói đến. Sau đó chúng ta thường giả sử các điều kiện ban đầu nào đó theo giả thuyết, và cố tìm ra bằng chứng thêm nào đó nhằm tìm ra liệu các điều kiện ban đầu được giả sử theo giả thuyết có đúng hay không; tức là chúng ta kiểm nghiệm các giả thuyết này bằng cách suy diễn từ chúng (với sự giúp đỡ của các qui luật phổ quát khác nào đó và thường cũng tầm thường ngang thế) ra các tiên đoán mới có thể được đối chiếu với các sự thực có thể quan sát được.

Rất hiếm khi chúng ta thấy mình phải lo lắng về các qui luật phổ quát dính líu đến một giải thích như vậy. Nó xảy ra chỉ khi ta quan sát một loại sự kiện mới hay lạ nào đó, như một phản ứng hoá học bất ngờ. Nếu một sự kiện như vậy gây ra việc xây dựng và kiểm nghiệm các giả thuyết mới, thì nó là lí thú chủ yếu từ quan điểm của khoa học khái quát nào đó. Song thường lệ, nếu quan tâm đến các sự kiện cụ thể và sự giải thích chúng, chúng ta coi tất cả các qui luật phổ quát mà ta cần là dĩ nhiên.

Mà các khoa học có mối quan tâm này đến các sự kiện cụ thể và đến sự giải thích chúng có thể được gọi là *các khoa học lịch sử* để phân biệt với các khoa học khái quát.

Cách nhìn này về lịch sử làm rõ vì sao có nhiều đến vậy các nhà nghiên cứu lịch sử và phương pháp của nó lại cứ nhất định rằng chính sự kiện cá biệt là cái họ quan tâm, và không phải bất cứ cái được gọi là qui luật lịch sử phổ quát nào. Vì từ quan điểm của chúng ta, không thể có qui luật lịch sử nào. Khái quát hoá đơn giản thuộc về một phạm vi quan tâm khác, được phân biệt rạch ròi khỏi mối quan tâm đến các sự kiện cụ thể và sự giải thích nhân quả của chúng mà việc này là việc của lịch sử. Những người quan tâm đến qui luật phải quay sang các khoa học khái quát (thí dụ, xã hội học). Cách nhìn của chúng ta cũng làm rõ vì sao lịch sử lại rất hay được mô tả như ‘các sự kiện của quá khứ như chúng thực sự đã xảy ra’. Mô tả này làm nổi bật khá tốt mối quan tâm đặc thù của nhà nghiên cứu lịch sử, trái với một nhà nghiên cứu khoa học khái quát, cho dù chúng ta sẽ phải nêu ra các phản đối nhất định chống lại nó. Và cách nhìn của chúng ta giải thích vì sao, trong sử học, chúng ta lại đối mặt với các vấn đề về ‘chủ đề vô tận’ của nó nhiều hơn nhiều so với các khoa học khái quát. Vì các lí thuyết hay các qui luật phổ quát của khoa học khái quát đưa vào sự thống nhất cũng như một ‘quan điểm’; đối với mỗi khoa học khái quát chúng tạo ra các vấn đề của nó, và các trung tâm của sự chú ý cũng như của nghiên cứu, của kết cấu logic, và của sự trình bày của nó. Nhưng trong lịch sử học chúng ta không có các lí thuyết thống nhất như vậy; hay, đúng hơn, hàng loạt các qui luật phổ quát tầm thường chúng ta dùng được coi là dĩ nhiên; chúng hầu như là không đáng quan tâm, và hoàn toàn không có khả năng mang lại trật tự cho chủ đề. Nếu chúng ta, thí dụ, giải thích sự phân chia Ba Lan lần thứ nhất năm 1772 bằng chỉ ra rằng nó có lẽ không thể kháng cự sức mạnh kết hợp của Nga, Phổ, và Áo, thì chúng ta ngầm sử dụng qui luật phổ quát tầm thường nào đó như: ‘Nếu hai quân đội được trang bị và chỉ huy gần ngang nhau, một có tính hơn hẳn về quân số, thì quân đội kia chẳng bao giờ thắng’. (Dù ở đây chúng ta nói ‘chẳng bao giờ’ hay ‘hầu như không

bao giờ' không tạo ra mấy khác biệt cho mục đích của chúng ta như nó tạo ra cho Thuyền trưởng của H. M. S. *Pinafore* [tên một vở ca kịch]). Một qui luật như vậy có thể được mô tả như một qui luật của xã hội học về sức mạnh quân sự; nhưng nó quá tầm thường để gây ra một vấn đề nghiêm túc cho các nhà nghiên cứu xã hội học, hay đề gợi sự chú ý của họ. Hay nếu, thí dụ, ta giải thích quyết định làm liều của Cæsar bằng tham vọng và nghị lực của ông, thì chúng ta sử dụng các khái quát hoá tâm lí học rất tầm thường nào đó như những cái hầu như không bao giờ gợi sự chú ý của một nhà tâm lí học. (Thật ra, hầu hết giải thích lịch sử ngầm sử dụng, không phải các qui luật xã hội học và tâm lí học tầm thường, mà sử dụng cái đã được gọi, ở chương 14, là *logic tình thế*; tức là, ngoài các điều kiện ban đầu mô tả các lợi ích, mục đích cá nhân, và các nhân tố tình huống khác, như thông tin sẵn có cho cá nhân liên quan, nó ngầm giả sử qui luật chung tầm thường rằng các cá nhân lành mạnh thường thường hành động ít nhiều duy lí, như một loại gần đúng bậc một).

III

Vì thế chúng ta thấy rằng các qui luật phổ quát được dùng trong giải thích lịch sử không cung cấp nguyên tắc chọn lọc và thống nhất hoá nào, không cung cấp 'quan điểm' nào cho sử học. Trong một ý nghĩa rất hạn chế một quan điểm như vậy có thể được cung cấp bằng sự giới hạn lịch sử ở lịch sử của cái gì đó; các thí dụ là lịch sử về chính trị sức mạnh, hay về các quan hệ kinh tế, hay về công nghệ, hay về toán học. Song thường thường, chúng ta cần thêm các nguyên lí chọn lọc, các quan điểm những cái đồng thời là các trung tâm chú ý. Một số trong các nguyên lí này được cung cấp bởi các ý tưởng định trước những ý tưởng theo cách nào đó giống với các qui luật phổ quát, như ý tưởng rằng cái quan trọng cho lịch sử là tính cách của các 'Vĩ Nhân', hay 'đặc tính dân tộc', hay các tư tưởng đạo đức, hay các điều kiện kinh tế, v.v. Bây giờ quan trọng để thấy rằng nhiều 'lí thuyết lịch sử' (chúng có lẽ được mô tả tốt hơn như các 'tựa-lí thuyết') là hết sức khác với các lí thuyết khoa học về đặc tính của chúng. Vì trong sử học (kể cả các khoa học lịch sử tự nhiên như địa chất học lịch sử) các sự kiện để ta tuỳ ý sử dụng thường bị giới hạn một cách nghiêm khắc và không thể được lặp lại hay được thực hiện theo ý chúng ta. Và chúng đã được thu lượm phù hợp với một quan điểm định trước; cái gọi là 'các nguồn' lịch sử chỉ ghi chép các sự kiện tỏ ra đủ lí thú để ghi chép, cho nên các nguồn thường chỉ bao gồm các sự kiện khớp với lí thuyết định trước. Và nếu không sẵn có các sự kiện thêm, thường không thể kiểm tra lí thuyết này hay bất cứ lí thuyết tiếp sau khác nào. Các lí

thuyết lịch sử không thể kiểm tra được như vậy khi đó đúng có thể bị lên án là vòng vo theo nghĩa mà sự buộc tội này đã được đưa ra một cách bất công chống lại các lý thuyết khoa học. Tôi sẽ gọi các lý thuyết lịch sử như vậy là ‘*các diễn giải chung*’ để tương phản với các lý thuyết khoa học.

Các diễn giải là quan trọng vì chúng trình bày một quan điểm. Nhưng chúng ta đã thấy rằng một quan điểm là luôn luôn không thể tránh khỏi, và rằng, trong sử học, rất hiếm khi có thể nhận được một lý thuyết có thể được kiểm nghiệm và vì thế có đặc tính khoa học. Như thế chúng ta không được nghĩ là một diễn giải chung có thể được xác nhận bởi sự phù hợp của nó thậm chí với tất cả các tư liệu của chúng ta; vì ta phải nhớ lại tính vòng vo của nó, cũng như sự thực rằng sẽ luôn có một số diễn giải khác (và có lẽ không tương thích) phù hợp với cùng các tư liệu đó, và rằng chúng ta hiếm khi có thể nhận được dữ liệu mới có thể dùng như các thí nghiệm quyết định trong vật lý học⁸. Các nhà sử học thường không thấy bất cứ diễn giải nào khác khớp với các sự kiện khéo bằng diễn giải của riêng họ; song nếu chúng ta cân nhắc rằng ngay cả trong lĩnh vực vật lý học, với kho sự kiện lớn hơn và tin cậy hơn của nó, hết lần này đến lần khác cần đến các thí nghiệm quyết định mới bởi vì các thí nghiệm cũ tất cả đều phù hợp với cả hai lý thuyết cạnh tranh nhau và không tương thích với nhau (hãy xét thí nghiệm thiên thực cần cho quyết định giữa các lý thuyết hấp dẫn của Newton và của Einstein), thì chúng ta sẽ từ bỏ niềm tin ấu trĩ rằng bất cứ tập xác định nào của các tư liệu lịch sử có thể từng được diễn giải theo chỉ một cách mà thôi.

Nhưng, tất nhiên, điều này không có nghĩa rằng mọi diễn giải đều có giá trị ngang nhau. Thứ nhất, luôn có các diễn giải không thực sự phù hợp với các tư liệu được chấp nhận; thứ hai, có một số diễn giải cần đến một số giả thuyết phụ ít nhiều có vẻ hợp lý nếu chúng muốn thoát khỏi việc các tư liệu chứng minh chúng là sai; tiếp đến, có một số diễn giải không có khả năng liên kết một số sự kiện mà diễn giải khác lại có thể liên kết, và ở chừng mực đó có thể ‘giải thích’. Do đó có thể có mức tiền bộ đáng kể ngay cả trong lĩnh vực diễn giải lịch sử. Hơn nữa, có thể có mọi loại chằng trng gian giữa các ‘quan điểm’ ít nhiều phổ quát và các giả thuyết lịch sử cụ thể hay cá biệt được nhắc tới ở trên, những cái đóng vai trò của các điều kiện ban đầu hơn là các qui luật phổ quát trong giải thích các sự kiện lịch sử. Khá thường xuyên, những cái này có thể được kiểm nghiệm khá kỹ và vì thế có thể so sánh được với các lý thuyết khoa học. Nhưng một số giả thuyết cụ thể này gần giống các tựa-lý thuyết phổ quát mà tôi đã gọi là các diễn giải, và do đó có thể được phân loại với những cái này, như ‘các diễn giải cụ thể’. Vì bằng chứng ủng hộ một

diễn giải cụ thể như vậy khá thường xuyên cũng có tính vòng vo hết như bằng chứng ủng hộ ‘quan điểm’ phổ quát nào đó. Thí dụ, người có thẩm quyền duy nhất của chúng ta có thể cho chúng ta đúng thông tin về các sự kiện nào đó khớp với diễn giải cụ thể của chính ông ta. Hầu hết các diễn giải về các sự kiện này mà chúng ta có thể thử khi đó sẽ là vòng vo theo nghĩa rằng chúng phải khớp với diễn giải được dùng trong sự chọn lọc ban đầu của các sự kiện. Tuy vậy, nếu chúng ta có thể cho tài liệu như vậy một diễn giải lệch hoàn toàn với diễn giải được người có thẩm quyền của chúng ta chấp nhận (và, thí dụ, chắc chắn đúng là như thế trong diễn giải của chúng ta về công trình của Plato), thì đặc tính của diễn giải của chúng ta có lẽ có thể có vẻ giống một chút với đặc tính của một giả thuyết khoa học. Nhưng cơ bản, cần phải nhớ sự thực rằng sẽ là một lí lẽ rất đáng ngờ để ủng hộ một diễn giải nào đó rằng nó có thể được áp dụng dễ dàng, và nó giải thích tất cả những cái chúng ta biết; vì chỉ khi nào có thể kiểm được các phản thí dụ chúng ta mới có thể kiểm tra một lí thuyết. (Điểm này gần như luôn luôn bị bỏ qua bởi những người hâm mộ các ‘triết học tiết lộ’ khác nhau, đặc biệt bởi các nhà phân tích tâm lí xã hội, và phân tích lịch sử; họ thường bị cám dỗ bởi sự dễ dàng mà các lí thuyết của họ có thể được áp dụng ở mọi nơi).

Tôi đã nói ở trước rằng các diễn giải có thể không tương thích với nhau; nhưng chừng nào chúng ta coi chúng chỉ như những sự kết tinh của các quan điểm, thì chúng không phải thế. Thí dụ, diễn giải rằng con người tiến bộ không ngừng (đến xã hội mở hay mục đích nào đó) là không tương thích với diễn giải rằng con người không ngừng thụt lùi hay thoái hoá. Nhưng ‘quan điểm’ của một người nhìn vào lịch sử loài người như một lịch sử về tiến bộ không nhất thiết không tương thích với quan điểm của người nhìn vào nó như một lịch sử về thoái hoá; tức là, chúng ta có thể viết một lịch sử về sự tiến bộ của loài người đến tự do (bao gồm, thí dụ, câu chuyện về chiến đấu chống lại chế độ nô lệ) và một lịch sử khác về sự thoái hoá và đàn áp của con người (bao gồm có lẽ các thứ như sự tác động của chủng tộc da trắng lên các chủng tộc da màu); và hai lịch sử này không nhất thiết mâu thuẫn; đúng hơn, chúng có thể bổ sung cho nhau, như hai quang cảnh của cùng một phong cảnh được nhìn từ hai điểm khác nhau. Cân nhắc này có tầm quan trọng đáng kể. Vì mỗi thế hệ có những lo lắng và các vấn đề riêng của mình, và vì thế có những mối quan tâm và các quan điểm riêng của mình, suy ra rằng mỗi thế hệ có quyền xem xét và tái-diễn giải lịch sử theo cách riêng của mình, bổ sung cho diễn giải của các thế hệ trước. Rốt cuộc, chúng ta nghiên cứu lịch sử bởi vì chúng ta quan tâm tới nó⁹, và có lẽ bởi vì chúng ta muốn học cái gì

đó về các vấn đề riêng của chúng ta. Nhưng lịch sử không thể phụng sự cái nào trong hai mục đích này nếu, dưới ảnh hưởng của một ý tưởng không thể áp dụng được về tính khách quan, chúng ta do dự trình bày các vấn đề lịch sử từ quan điểm của chúng ta. Và chúng ta không nên nghĩ rằng quan điểm của chúng ta, nếu được áp dụng một cách có ý thức và phê phán cho vấn đề, sẽ là thấp kém hơn quan điểm của một tác giả người tin ấu trĩ rằng ông ta không diễn giải, và rằng ông ta đã đạt một mức khách quan cho phép ông ta trình bày ‘các sự kiện của quá khứ như chúng đã thực sự xảy ra’. (Đây là vì sao tôi tin rằng ngay cả các bình luận phải thú nhận mang tính cá nhân như vậy như có thể thấy trong cuốn sách này là được biện hộ, vì chúng phù hợp với phương pháp lịch sử). Điều chính là phải có ý thức về quan điểm của người ta, và có tính phê phán, tức là, để tránh, càng nhiều càng tốt, định kiến vô tình và vì thế không phê phán trong trình bày các sự kiện. Trong mỗi khía cạnh khác, diễn giải phải tự nói cho mình; và giá trị của nó sẽ là tính màu mỡ của nó, khả năng của nó để làm sáng tỏ các sự kiện lịch sử, cũng như mối quan tâm thời sự của nó, khả năng của nó để làm sáng tỏ các vấn đề ngày nay.

Tóm lại, không thể có lịch sử nào về ‘quá khứ như nó thực sự đã xảy ra’; chỉ có thể có các diễn giải lịch sử, và chẳng diễn giải nào trong số chúng là cuối cùng; và mỗi thế hệ có quyền đề dựng lên diễn giải của riêng mình. Nhưng nó không chỉ có quyền dựng lên các diễn giải của riêng nó, nó cũng có một nghĩa vụ để làm vậy; vì quả thực có một nhu cầu cấp bách để được trả lời. Chúng ta muốn biết các rắc rối của mình liên hệ thế nào với quá khứ, và chúng ta muốn thấy đường lối theo đó chúng ta có thể tiến tới giải pháp của cái chúng ta cảm nhận, và cái chúng ta lựa chọn, là các nhiệm vụ chính của chúng ta. Chính nhu cầu này mà, nếu không được giải đáp một cách duy lý và công bằng, sẽ tạo ra các diễn giải lịch sử chủ nghĩa. Dưới áp lực của nó nhà lịch sử chủ nghĩa thay cho một câu hỏi duy lý: ‘Chúng ta chọn cái gì như các vấn đề khẩn cấp nhất của mình, chúng nảy sinh thế nào, và theo các con đường nào chúng ta có thể tiến hành giải quyết chúng?’ bằng câu hỏi phi duy lý và hình như thực sự: ‘Chúng ta đang đi đường nào? Về bản chất, vai trò nào lịch sử đã dành cho chúng ta?’

Nhưng liệu tôi có được biện minh để từ chối nhà lịch sử chủ nghĩa quyền đi diễn giải lịch sử theo cách riêng của ông ta? Chẳng phải tôi vừa tuyên bố rằng bất cứ ai cũng có quyền như vậy? Trả lời của tôi cho câu hỏi này là các diễn giải lịch sử chủ nghĩa là thuộc một loại cá biệt. Những diễn giải cần, và được biện hộ, và cái này hay cái khác trong số chúng

nhất định được chấp nhận, như tôi đã nói, có thể được so sánh với một cái đèn pha. Chúng ta để cho nó chiếu vào quá khứ, và chúng ta hi vọng rọi sáng hiện tại bằng sự phản xạ của nó. Trái với cách này, diễn giải lịch sử chủ nghĩa có thể được so sánh với một cái đèn pha mà chúng ta hướng vào chính chúng ta. Nó làm cho khó nếu không phải không thể để nhìn thấy bất cứ thứ gì của môi trường quanh ta, và nó làm tê liệt các hành động của chúng ta. Để hiểu ẩn dụ này, nhà lịch sử chủ nghĩa không nhận ra rằng chính chúng ta là người chọn lọc và sắp đặt các sự kiện lịch sử, mà ông ta tin rằng ‘bản thân lịch sử’, hay ‘lịch sử loài người’, bằng các qui luật vốn có của nó, quyết định bản thân chúng ta, các vấn đề của chúng ta, tương lai của chúng ta, và thậm chí quan điểm của chúng ta. Thay cho việc nhận ra rằng diễn giải lịch sử phải trả lời một nhu cầu nảy sinh từ các vấn đề và quyết định thực tiễn đối mặt với chúng ta, nhà lịch sử chủ nghĩa tin rằng trong mong muốn diễn giải lịch sử của chúng ta, tự biểu lộ trực giác sâu sắc rằng bằng suy ngẫm lịch sử chúng ta có thể khám phá ra bí mật, bản chất của vận mệnh con người. Chủ nghĩa lịch sử đi ra tìm Con Đường mà nhân loại phải đi theo; nó đi ra để khám phá ra Manh Mối của Lịch sử (như J. Macmurray gọi), hay Ý nghĩa của Lịch sử.

IV

Nhưng có một manh mối như vậy? *Có một ý nghĩa trong lịch sử?*

Ở đây tôi không muốn đi vào vấn đề về ý nghĩa của ‘ý nghĩa’; tôi coi là dĩ nhiên rằng hầu hết mọi người biết với sự sáng tỏ đủ họ hiểu cái gì khi họ nói về ‘ý nghĩa của lịch sử’ hay về ‘ý nghĩa hay mục đích của cuộc sống’¹⁰. Và theo nghĩa này, theo nghĩa trong đó câu hỏi về ý nghĩa của lịch sử được đặt ra, tôi trả lời: *Lịch sử không có ý nghĩa nào.*

Để đưa ra các lí do cho ý kiến này, đầu tiên tôi phải nói cái gì đó về ‘lịch sử’ mà người dân nghĩ đến khi họ hỏi liệu nó có ý nghĩa hay không. Cho đến đây, bản thân tôi đã nói về ‘lịch sử’ cứ như nó không cần bất cứ giải thích nào. Điều đó không còn có thể nữa; vì tôi muốn làm rõ là ‘*lịch sử theo nghĩa trong đó hầu hết người dân nói về nó đơn giản không tồn tại*’; và đây chỉ ít là một lí do vì sao tôi nói là nó không có ý nghĩa nào.

Hầu hết người dân đi đến dùng từ ‘lịch sử’ như thế nào? (Tôi có ý nói ‘lịch sử’ theo nghĩa trong đó chúng ta nói về một cuốn sách rằng nó viết về lịch sử Châu Âu – không theo nghĩa theo đó chúng ta nói rằng nó là một lịch sử của Châu Âu). Họ học về nó trong trường học và ở Đại học. Họ đọc các sách về nó. Họ thấy cái được đề cập trong các sách dưới cái tên ‘lịch sử thế giới’ hay ‘lịch sử loài người’, và họ quen nhìn nó như một

chuỗi các sự kiện ít nhiều xác định. Và các sự kiện này, họ tin, tạo thành lịch sử loài người.

Song chúng ta đã thấy rằng lĩnh vực của các sự kiện là vô cùng phong phú, và phải có sự chọn lọc. Phù hợp với các mối quan tâm của chúng ta, chẳng hạn, ta có thể viết lịch sử về nghệ thuật; hay về ngôn ngữ; hay về các thói quen ăn uống; hay về bệnh sốt typhus [*Rickettsia*] (xem *Rats, Lice, and History* [*Chuột, Chấy, và Lịch sử*] của Zinsser). Chắc chắn, chẳng cái nào trong số này là lịch sử của nhân loại (tất cả chúng cùng nhau cũng không). Cái mà người ta nghĩ đến khi họ nói về lịch sử nhân loại, đúng hơn, là lịch sử của các đế chế Ai Cập, Babylonia, Ba Tư, Macedonia, và La Mã, và v.v., cho đến tận thời đại của chính chúng ta. Nói cách khác: Họ nói về *lịch sử nhân loại*, nhưng cái họ muốn nói, và cái họ đã học trong trường học, là *lịch sử về quyền lực chính trị*.

Không có lịch sử nhân loại, chỉ có một số vô tận các lịch sử về mọi loại khía cạnh của cuộc sống con người. Và một trong các số này là lịch sử về quyền lực chính trị. Cái này được đề cao thành lịch sử thế giới. Nhưng, tôi cho rằng, đây là một sự xúc phạm chống lại mọi quan niệm tử tế về nhân loại. Nó hầu như không tốt hơn để coi lịch sử về tham ô hay về ăn cướp hay về đầu độc như lịch sử nhân loại. Vì *lịch sử về chính trị quyền lực chẳng là gì ngoài lịch sử về tội ác quốc tế và giết người hàng loạt* (đúng là có cả một số nỗ lực để ngăn chặn chúng). Lịch sử này được dạy trong các trường học, và một số trong những kẻ tội phạm lớn nhất được ca tụng như các anh hùng.

Nhưng thật sự không có cái với tư cách là một lịch sử phổ quát theo nghĩa của một lịch sử nhân loại cụ thể? Không thể có. Đây phải là câu trả lời của mọi nhà nhân đạo, tôi tin, và đặc biệt của mọi người Cơ đốc. Một lịch sử cụ thể của nhân loại, nếu giả như có, sẽ phải là lịch sử của tất cả mọi người. Nó phải là lịch sử của mọi hi vọng, vật lộn, và đau khổ của con người. Vì không có một người nào quan trọng hơn bất cứ người khác nào. Rõ ràng, lịch sử cụ thể này không thể được viết. Chúng ta phải đưa ra các trừu tượng hoá, phải bỏ qua, phải chọn lọc. Song với việc này chúng ta đi đến nhiều lịch sử; và trong số chúng, đến lịch sử về tội ác quốc tế và giết người hàng loạt được quảng cáo như lịch sử loài người.

Nhưng vì sao chỉ lịch sử quyền lực được chọn, và không phải, thí dụ, lịch sử tôn giáo, hay thi ca? Có nhiều lí do. Một là quyền lực ảnh hưởng đến mọi chúng ta, và thi ca chỉ đến ít người. Lí do khác là con người có thiên hướng sùng bái quyền lực. Nhưng không thể nghi ngờ rằng tôn sùng quyền lực là một trong các loại tội nhất của các sự sùng bái thần tượng của con người, một di tích của thời đại nhà giam, của tình trạng nô

lệ của con người. Sự tôn sùng quyền lực được sinh ra từ sợ hãi, một xúc cảm bị coi khinh một cách chính đáng. Lí do thứ ba vì sao chính trị quyền lực lại được biến thành lỗi của ‘lịch sử’ là những người nắm quyền muốn được sùng bái và có thể thực thi các ý muốn của họ. Nhiều nhà sử học viết dưới sự giám sát của các hoàng đế, các tướng và các nhà độc tài.

Tôi biết rằng các quan điểm này sẽ vấp phải sự phản đối mạnh mẽ nhất từ nhiều phía, kể cả một số nhà biện hộ cho đạo Cơ đốc; vì mặc dù hầu như chẳng có gì trong Tân Ước đề ủng hộ học thuyết này, thường được coi là một phần của giáo điều Cơ đốc rằng Chúa tự tiết lộ Mình trong lịch sử; rằng lịch sử có ý nghĩa; và ý nghĩa của nó là chủ định của Chúa. Chủ nghĩa lịch sử như thế được cho là một yếu tố thiết yếu của tôn giáo. Nhưng tôi không thừa nhận điều này. Tôi cho rằng quan điểm này là sự sùng bái thần tượng và mê tín thuần túy, không chỉ từ quan điểm của một nhà duy lí hay nhân đạo mà từ bản thân quan điểm Cơ đốc.

Cái gì ở đằng sau chủ nghĩa lịch sử hữu thần này? Với Hegel, nó nhìn vào lịch sử - lịch sử chính trị - như một sân khấu, hay đúng hơn, như một loại kịch Shakespearian dài; và khán giả quan niệm hoặc ‘các nhân vật lịch sử vĩ đại’, hoặc nhân loại một cách trừu tượng, như các nhân vật chính trong vở kịch. Rồi họ hỏi, ‘Ai đã viết vở kịch này?’ Và họ nghĩ họ cho một giải đáp ngoan đạo khi họ trả lời, ‘Chúa viết’. Nhưng họ đã lầm. Câu trả lời của họ là lời báng bổ thuần túy, vì vở kịch được viết không phải bởi Chúa (và họ biết điều đó), mà bởi các giáo sư lịch sử dưới sự giám sát của các vị tướng và những kẻ độc tài.

Tôi không phủ nhận là cũng có thể chính đáng để diễn giải lịch sử từ một quan điểm Cơ đốc như diễn giải nó từ bất cứ quan điểm khác nào; và chắc chắn phải nhấn mạnh, thí dụ, rằng chúng ta có biết bao nhiêu mục tiêu, mục đích, chủ nghĩa nhân đạo, quyền tự do, bình đẳng của Phương Tây, là nhờ ảnh hưởng của đạo Cơ đốc. Nhưng đồng thời, chỉ thái độ duy lí cũng như chỉ thái độ Cơ đốc thậm chí đối với lịch sử về quyền tự do là, bản thân chúng ta chịu trách nhiệm về nó, theo cùng ý nghĩa trong đó ta có trách nhiệm về cái chúng ta biến cuộc sống của mình, và chỉ lương tâm chúng ta có thể phán xử chúng ta chứ không phải thành công thế gian của chúng ta. Lí thuyết rằng Chúa tiết lộ Bản thân mình và phán xử của Ngài trong lịch sử là không thể phân biệt được với lí thuyết rằng thành công thế gian là quan toà và sự biện hộ cuối cùng của các hành động của chúng ta; nó dẫn đến cùng kết luận như học thuyết rằng lịch sử sẽ phán xử, tức là, lẽ phải thuộc về kẻ mạnh tương lai; nó là cũng vậy như cái chúng ta đã gọi là ‘chủ nghĩa vị lai đạo đức’¹¹. Cho rằng Chúa tiết lộ Bản thân mình trong cái thường được gọi là ‘lịch sử’, trong lịch sử

về tội ác quốc tế và về giết người hàng loạt, quả thực là sự báng bổ; vì cái thực sự xảy ra trong lĩnh vực cuộc sống con người hầu như chưa từng được chuyển độc ác và đồng thời trẻ con này đựng tới. Cuộc sống của người bị quên, của cá nhân vô danh; các nỗi thất vọng và niềm vui của anh ta, sự đau khổ và cái chết của anh ta, đây là nội dung thật của kinh nghiệm con người hàng thế kỉ. Nếu lịch sử có thể nói điều đó, thì tôi chắc chắn không nói rằng nó là sự báng bổ để thấy ngón tay của Chúa ở đó. Song một lịch sử như vậy không và không thể tồn tại; và tất cả các lịch sử tồn tại, lịch sử của chúng ta về người Vĩ đại và Hùng mạnh, may nhất là một hài kịch nông cạn; nó là nhạc kịch hài do các thế lực đằng sau thực tại biểu diễn (có thể so sánh được với nhạc kịch hài của Homer về các thế lực Olympian ở đằng sau những vật lộn của con người). Chính một trong các bản năng tồi tệ nhất của chúng ta, sự sùng bái tôn thờ quyền lực, thành công, đã dẫn chúng ta đi tin là thật. Và trong ‘lịch sử’ thậm chí không phải nhân tạo, mà do con người làm giả ra này, một số người Cơ đốc dám thấy bàn tay của Chúa! Họ dám hiểu và biết cái Ngài muốn khi họ đổ cho Ngài các diễn giải lịch sử nhỏ nhen của họ! ‘Ngược lại’, K. Barth nhà thần học nói, trong cuốn *Credo [Tín niệm]* của ông, ‘chúng ta phải bắt đầu với sự thú nhận .. là tất cả cái chúng ta nghĩ mình biết khi chúng ta nói “Chúa” không đạt tới hay lĩnh hội được Ngài .., mà luôn là một trong các thần tượng tự nghĩ ra hay tự tạo của chúng ta, bất luận đó là “linh hồn” hay “tự nhiên”, “số mệnh” hay “ý niệm” ..’¹² (Phù hợp với thái độ này Barth mô tả đặc điểm ‘học thuyết Tin lành-Mới về sự thiên khai của Chúa trong lịch sử’ như ‘không thể chấp nhận được’ và như một sự xâm phạm vào ‘chức vị tối thượng của Chúa Christ’). Song, từ quan điểm Cơ đốc, không chỉ là tính kiêu ngạo dưới các mưu toan như vậy; nó, cụ thể hơn, là một thái độ chống-Cơ đốc. Vì đạo Cơ đốc dạy, nếu có thể nói như vậy, rằng thành công thế tục là không quyết định. Christ ‘đã đau khổ dưới ách Pontius Pilate’. Tôi lại trích Barth: ‘Pontius Pilate đi vào Tín Niệm thế nào? Có thể cho ngay câu trả lời đơn giản: nó là vấn đề ngày tháng’. Như thế người thành công, kẻ đại diện quyền lực lịch sử của thời đó, đóng vai trò kĩ thuật thuần túy ở đây cho biết các sự kiện này xảy ra khi nào. Và các sự kiện này là gì? Chúng chẳng liên quan gì với thành công quyền lực-chính trị, với ‘lịch sử’. Chúng thậm chí không là câu chuyện về một cuộc cách mạng dân tộc chủ nghĩa bất-bạo động không thành công (*theo kiểu [à la] Gandhi*) của nhân dân Do Thái chống lại những kẻ xâm chiếm La Mã. Các sự kiện chẳng là gì ngoài sự đau khổ của một con người. Barth nhấn mạnh rằng từ ‘đau khổ’ ám chỉ toàn bộ cuộc đời Christ và không chỉ đến cái chết của Ngài; ông nói¹³:

‘Jesus đau khổ. Bởi thế Ngài không chinh phục. Ngài không chiến thắng. Ngài không có thành công .. Ngài chẳng giành được gì trừ .. sự đóng đinh trên thánh giá. Có thể nói cũng vậy về quan hệ của Ngài với nhân dân và các môn đồ của Ngài’. Ý định của tôi khi trích dẫn Barth là để chứng tỏ rằng không chỉ từ quan điểm ‘duy lý’ hay ‘nhân đạo’ của tôi mà sự sùng bái thành công lịch sử tỏ ra không tương hợp với tinh thần đạo Cơ đốc. Cái có ý nghĩa với đạo Cơ đốc không phải là các chiến công lịch sử của những kẻ xâm chiếm La Mã mà (dùng lối nói của Kierkegaard¹⁴) ‘là cái vài ngư dân đã cống hiến cho thế giới’. Thế mà mọi diễn giải hữu thần về lịch sử cổ thấy sự biểu lộ ý chí của Chúa trong lịch sử như nó được ghi chép, tức là trong lịch sử về quyền lực, và trong thành công lịch sử.

Đối với sự tấn công này lên ‘học thuyết về sự thiên khai của Chúa trong lịch sử’, có lẽ được trả lời rằng nó là thành công, thành công của Ngài sau cái chết của Ngài, theo đó cuộc sống không thành công của Christ trên trái đất cuối cùng đã được thiên khai cho nhân loại như thắng lợi tinh thần vĩ đại nhất; rằng nó đã thành công, các thành quả của giáo huấn của Ngài chứng minh và biện hộ cho nó, và theo đó lời tiên tri ‘Kẻ cuối cùng sẽ là kẻ đầu tiên và kẻ đầu tiên là kẻ cuối cùng’ đã được xác minh. Nói cách khác, chính thành công của Giáo hội Cơ đốc là cái qua đó ý chí của Chúa hiển lộ. Song đây là cách biện hộ nguy hiểm nhất. Ngụ ý của nó rằng thành công thế tục của Giáo hội là một lí lẽ ủng hộ đạo Cơ đốc rõ ràng tiết lộ sự thiếu niềm tin. Những người Cơ đốc ban đầu đã không hề có niềm cổ vũ thế tục thuộc loại này. (Họ tin rằng lương tâm phải phán xử quyền lực¹⁵, chứ không phải ngược lại). Những ai cho rằng lịch sử về thành công của giáo huấn Cơ đốc tiết lộ ý chí của Chúa phải hỏi chính mình liệu thành công này có thật là một thành công của tinh thần Cơ đốc hay không; và liệu tinh thần này đã không chiến thắng ở thời kì khi Giáo hội bị ngược đãi, hơn là ở thời kì khi Giáo hội chiến thắng. Giáo hội nào đã kết hợp chặt chẽ tinh thần này thuần khiết hơn, Giáo hội của những người tử vì đạo, hay Giáo hội chiến thắng của Toà dị giáo?

Dường như có nhiều người thừa nhận điều này lắm, khẳng khái như họ thừa nhận rằng thông điệp của đạo Cơ đốc là cho những kẻ nhu mì, nhưng vẫn tin rằng thông điệp này là của chủ nghĩa lịch sử. Một đại diện lỗi lạc của quan điểm này là J. Macmurray, trong *The Clue to History [Manh mối Lịch sử]*, ông thấy bản chất của giáo huấn Cơ đốc trong tiên tri lịch sử, và ông coi nhà sáng lập của nó là người khám phá ra một qui luật biện chứng về ‘bản tính con người’. Macmurray cho rằng¹⁶, theo qui luật này, lịch sử chính trị phải sinh ra một cách không thể tránh khỏi ‘cộng đồng xã hội chủ nghĩa thế giới. Qui luật cơ bản về bản tính con

người không thể bị vi phạm ..Những kẻ ngoan ngoãn sẽ kế thừa thế giới'. Song chủ nghĩa lịch sử này, với sự thay thế điều chắc chắn cho hi vọng của nó, phải dẫn tới một chủ nghĩa vị lai đạo đức. 'Qui luật *không thể* bị vi phạm'. Như thế chúng ta có thể chắc chắn, dựa vào các căn cứ tâm lí, rằng bất luận chúng ta làm gì sẽ dẫn đến cùng kết quả; rằng ngay cả chủ nghĩa phát xít, cuối cùng, phải dẫn đến cộng đồng đó; vì thế kết quả cuối cùng không phụ thuộc vào quyết định đạo đức của chúng ta, và rằng không cần phải lo về các trách nhiệm của chúng ta. Nếu chúng ta được bảo rằng chúng ta có thể *chắc chắn*, dựa vào căn cứ khoa học, rằng 'kẻ cuối cùng sẽ là kẻ đầu tiên và kẻ đầu tiên là kẻ cuối cùng', điều này có khác gì ngoài sự thay thế lời tiên tri lịch sử cho lương tâm? Chẳng phải lí thuyết này tới gần một cách nguy hiểm lời khuyên răn (chắc chắn ngược lại các ý định của tác giả của nó): 'Hãy khôn ngoan, và suy nghĩ về cái nhà sáng lập của đạo Cơ đốc nói với mi, bởi vì ngài là một nhà tâm lí vĩ đại về bản tính con người và một nhà tiên tri lớn của lịch sử. Hãy mau hùa theo những người ngoan ngoãn; vì theo các qui luật không lay chuyển được về bản tính con người, đây là cách chắc chắn nhất để vượt lên đỉnh!' Một manh mối như vậy về lịch sử bao hàm ý sùng bái thành công; nó ngụ ý rằng những người ngoan ngoãn sẽ được biện hộ vì họ sẽ ở phía thắng. Nó biến chủ nghĩa Marx, và đặc biệt cái tôi đã mô tả như lí thuyết đạo đức lịch sử chủ nghĩa của Marx, thành ngôn ngữ của một tâm lí học về bản tính con người, và về tiên tri tôn giáo. Nó là một diễn giải mà, bằng ngụ ý, thấy thành tựu vĩ đại nhất của đạo Cơ đốc trong sự thực rằng nhà sáng lập ra nó đã là một nhà tiên bói của Hegel - phải thú nhận, một tiên bói cao siêu.

Sự nhấn mạnh của tôi rằng không được sùng bái thành công, rằng nó không thể là quan toà của chúng ta, và rằng chúng ta không được để nó làm loá mắt, và đặc biệt, các nỗ lực của tôi để chứng tỏ rằng trong thái độ này tôi tán thành với cái tôi tin là giáo huấn đích thực của đạo Cơ đốc không nên bị hiểu lầm. Chúng không có ý định để ủng hộ thái độ về 'thế giới khác' mà tôi đã phê phán ở chương trước¹⁷. Không biết đạo Cơ đốc có là thế giới-khác không, tôi không biết, nhưng nó chắc chắn dạy rằng cách duy nhất để chứng minh niềm tin của mình là đưa ra sự giúp đỡ thực tiễn (và trần thế) cho những người cần nó. Và chắc chắn là có thể kết hợp một thái độ cực kì dè dặt và thậm chí khinh miệt thành công thế tục theo nghĩa quyền lực, danh tiếng, và giàu sang, với cố gắng để làm điều tốt nhất của mình trên đời này, và để thúc đẩy các mục đích mà ta đã quyết định chấp nhận với ý định rõ ràng làm chúng thành công; không phải vì thành công hay vì sự biện hộ của ta bởi lịch sử, mà vì chính chúng.

Một sự ủng hộ mạnh mẽ các quan điểm này, và đặc biệt tính không tương thích của chủ nghĩa lịch sử và đạo Cơ đốc, có thể thấy trong phê phán Hegel của Kierkegaard. Mặc dù Kierkegaard chưa bao giờ hoàn toàn tự thoát khỏi truyền thống Hegelian trong đó ông được giáo dục¹⁸, khó có ai nhận ra rõ ràng hơn chủ nghĩa lịch sử Hegelian có nghĩa là gì. ‘Đã có’, Kierkegaard viết¹⁹, ‘các nhà triết học những người, trước Hegel, đã thử giải thích .. lịch sử. Và thiên giới chỉ có thể tùm tùm cười khi nhìn thấy các cố gắng này. Nhưng thiên giới đã không chê cười công khai, vì trong các cố gắng ấy có sự chân thành chân thật của con người. Nhưng Hegel ! - Ở đây tôi cần ngôn ngữ của Homer. Các thần đã ồ lên cười xiết bao! Một giáo sư còn con dễ sợ người đơn giản nhìn thấu sự tất yếu của mọi thứ và mọi thứ hiện hữu, và người bây giờ đang chơi toàn bộ câu chuyện trên chiếc đàn thùng của mình: hãy nghe, hỡi các chư thần núi Olympus !’ Và Kierkegaard tiếp tục, nhắc đến sự tấn công²⁰ của nhà vô thần Schopenhauer lên nhà biện hộ Cơ đốc Hegel: ‘Đọc Schopenhauer cho tôi nhiều niềm vui hơn tôi có thể bày tỏ. Cái ông nói là hoàn toàn đúng; và lúc đó - thật đáng đời cho những người Đức- ông ta thô lỗ như chỉ người Đức mới có thể’. Nhưng sự diễn đạt của chính Kierkegaard cũng gần thẳng thừng như của Schopenhauer; vì Kierkegaard tiếp tục nói rằng chủ nghĩa Hegel, mà ông gọi là ‘tinh thần thối rửa lồi lạc này’, là ‘đáng ghê tởm nhất trong mọi dạng của tính mơ hồ’; và ông nói về ‘tính hoa mỹ meo mồm’ của nó, về ‘tính khêu gợi trí tuệ’ của nó, và về ‘sự trắng lệt đòi bại khét tiếng’ của nó.

Và, quả thực, sự giáo dục trí óc cũng như đạo đức của chúng ta là đồi bại. Nó bị đồi bại bởi sự thần phục sự tài giỏi, thần phục cách thức các thứ được nói, cái chiếm mất chỗ của một sự đánh giá phê phán về những cái được nói (và các thứ được làm). Nó bị đồi bại bởi ý tưởng lãng mạn về sự lộng lẫy của sân khấu Lịch sử trên đó chúng ta là các diễn viên. Chúng ta được giáo dục để chạy theo thị hiếu của công chúng.

Toàn bộ vấn đề về giáo dục con người tới một đánh giá lành mạnh về tầm quan trọng của chính anh ta so với tầm quan trọng của các cá nhân khác là hoàn toàn mù mẫm bởi các đạo đức này về danh tiếng và số phận, bởi một đạo đức duy trì mãi mãi một hệ thống giáo dục vẫn dựa vào các kinh điển với cái nhìn lãng mạn của chúng về lịch sử quyền lực và nền đạo đức bộ lạc lãng mạn của chúng những thứ truy nguyên về tận đến Heraclitus; một hệ thống mà cơ sở cuối cùng của nó là sự sùng bái quyền lực. Thay cho một sự kết hợp tinh tảo của chủ nghĩa cá nhân và chủ nghĩa vị tha (lại dùng các nhãn này²¹) - tức là, thay cho lập trường như ‘Cái thực sự có ý nghĩa là các cá nhân con người, nhưng tôi không coi điều này

như có nghĩa rằng tôi là người rất quan trọng’ – một sự kết hợp lãng mạn của chủ nghĩa vị kỷ và chủ nghĩa tập thể lại được coi là dĩ nhiên. Tức là, tầm quan trọng của cái tôi, của cuộc sống xúc cảm của nó và ‘sự tự biểu hiện’ của nó, được thổi phồng một cách lãng mạn; và với nó, sự căng thẳng giữa ‘cá tính’ và nhóm, tập thể. Điều này chiếm chỗ của các cá nhân khác, con người khác, nhưng không có chỗ cho các quan hệ cá nhân phải chăng. ‘Thông trị hay phục tùng’, bằng ngụ ý, là châm ngôn của thái độ này; hoặc là một Vĩ Nhân, một Anh hùng đánh vật với số phận và có được danh tiếng (hi sinh càng lớn, danh tiếng càng cao’, Heraclitus nói), hoặc thuộc về ‘quần chúng’ và tự phục tùng ban lãnh đạo và hi sinh bản thân mình cho sự nghiệp cao cả hơn của tập thể. Có một yếu tố loạn thần kinh, cuồng loạn trong trạng thái căng thẳng bị thổi phồng này, và tôi không nghi ngờ rằng chứng cuồng loạn này, phản ứng này đối với căng thẳng của nền văn minh, là bí mật của sự quyến rũ xúc cảm mạnh mẽ của đạo đức về sùng bái anh hùng, của đạo đức về thống trị và phục tùng²².

Ở dưới đây của tất cả điều này có một khó khăn thật sự. Trong khi khá rõ (như chúng ta đã thấy ở các chương 9 và 24) rằng nhà chính trị phải hạn chế mình để đấu tranh chống cái xấu, thay cho chiến đấu vì các giá trị ‘tích cực’ hay ‘cao hơn’, như hạnh phúc, v.v., nhà giáo, về nguyên lý, ở một địa vị khác. Mặc dù ông ta không được *áp đặt* thang giá trị ‘cao hơn’ của mình lên các học trò, chắc chắn ông ta nên thử *khơi dậy* sự quan tâm của họ đến các giá trị này. Ông ta phải chăm lo cho tâm hồn học trò của mình. (Khi Socrates bảo các bạn ông chăm lo tâm hồn họ, *ông* đã chăm lo cho họ). Như thế chắc chắn có cái gì đó giống một yếu tố lãng mạn hay thẩm mỹ trong giáo dục, cái không được tham dự vào hoạt động chính trị. Nhưng tuy điều này đúng về nguyên lý, nó hầu như không thể áp dụng cho hệ thống giáo dục của chúng ta. Vì nó giả định trước một quan hệ tình bạn giữa thầy giáo và học trò, một quan hệ mà, như được nhấn mạnh ở chương 24, mỗi bên phải được tự do chấm dứt. (Socrates chọn bầu bạn của mình và họ chọn ông). Chính số học trò là cái làm cho điều này là không thể trong các trường học của chúng ta. Do đó, các mưu toan áp đặt các giá trị cao hơn không chỉ trở thành không thành công, mà phải nhấn mạnh rằng chúng dẫn đến *tai hại* - đến cái gì đó cụ thể và công khai hơn nhiều so với các lý tưởng được hướng tới. Và nguyên lý rằng những người được giao phó cho chúng ta phải, trước bất cứ thứ gì khác, không bị làm hại, phải được thừa nhận là đúng cũng cơ bản cho giáo dục hệt như cho y học. ‘Đừng làm hại’ (và, vì thế, ‘cho người trẻ cái họ cần khẩn cấp nhất, để trở nên độc lập với chúng ta, để có khả năng lựa chọn cho chính họ’) là một mục tiêu rất đáng coi trọng cho hệ thống giáo dục

của chúng ta, và sự thực hiện mục tiêu ấy còn hơi xa, dù cho nó nghe có vẻ khiêm tốn. Thay vào đó, các mục tiêu ‘cao cả hơn’ là một thời thượng, các mục tiêu là điển hình lãng mạn và quả thực vô ý nghĩa, như ‘sự phát triển đầy đủ của nhân cách’.

Chính dưới ảnh hưởng của các ý tưởng lãng mạn như vậy mà chủ nghĩa cá nhân vẫn bị đồng nhất với chủ nghĩa ích kỉ, như nó bị Plato đồng nhất, và chủ nghĩa vị tha với chủ nghĩa tập thể (tức là với sự thay thế chủ nghĩa ích kỉ nhóm cho chủ nghĩa ích kỉ cá nhân). Nhưng điều này cản đường ngay cả đối với một sự trình bày rõ ràng của vấn đề chính, vấn đề làm sao có được một sự đánh giá đúng mực về tầm quan trọng của mình trong mối quan hệ với các cá nhân khác. Vì được cảm thấy, và đúng như thế, rằng chúng ta phải nhắm tới cái gì vượt quá bản thân chúng ta, cái gì đó mà chúng ta có thể hiến dâng bản thân mình, và vì nó chúng ta có thể hi sinh, lại được kết luận rằng cái này phải là tập thể, với ‘sứ mạng lịch sử’ của nó. Như thế chúng ta được bảo hãy hi sinh, và, đồng thời, được đảm bảo rằng chúng ta sẽ có một sự mặc cả tuyệt vời bằng cách làm vậy. Chúng ta sẽ hi sinh, người ta nói, nhưng vì thế chúng ta sẽ nhận được vinh quang và danh tiếng. Chúng ta sẽ trở thành ‘các diễn viên dẫn đầu’, các nhân vật chính trên Sân khấu Lịch sử; thay cho một rủi ro nhỏ chúng ta sẽ được các phần thưởng lớn. Đây là đạo đức đáng ngờ của một thời kì trong đó chỉ một nhóm thiểu số được tính đến, và trong đó chẳng ai chăm lo cho những người dân thường. Nó là đạo đức của những người, do là các quý tộc chính trị hay trí tuệ, có cơ hội làm quen với các sách giáo khoa lịch sử. Nó có lẽ không thể là đạo đức của những người ủng hộ công lí và chủ nghĩa bình đẳng; vì danh tiếng lịch sử không thể là công bằng, và chỉ rất ít người có thể đạt được nó. Vô số người những người cũng đúng xứng đáng thế, hay xứng đáng hơn, sẽ luôn luôn bị bỏ quên.

Có lẽ phải thừa nhận rằng đạo đức học Heraclitean, học thuyết rằng phần thưởng cao quý hơn là cái chỉ có hậu thế mới có thể trao tặng, có thể theo cách nào đó có lẽ ưu việt hơn một học thuyết đạo đức dạy chúng ta đi tìm phần thưởng ngay bây giờ. Nhưng đó không phải là cái chúng ta cần. Chúng ta cần một đạo đức học coi thường thành công và phần thưởng. Và một đạo đức học như vậy không cần phải sáng chế ra. Nó không phải mới. Nó đã được đạo Cơ đốc chủ trương, chỉ ít trong các giai đoạn đầu của nó. Nó, lại lần nữa, được sự hợp tác công nghiệp cũng như khoa học của thời đại của chính chúng ta chủ trương. Đạo đức lịch sử chủ nghĩa lãng mạn về danh tiếng, may thay, dường như giảm sút. Người Lính Vô danh chứng tỏ điều đó. Chúng ta đang bắt đầu nhận ra rằng sự hi

sinh có thể có nghĩa nhiều đúng như, hay thậm chí nhiều hơn, khi hi sinh ỉn danh. Giáo dục đạo đức của chúng ta phải đi theo cách người trước đã làm. Chúng ta phải được dạy để làm công việc của mình; để hi sinh vì công việc này, và không phải vì lời khen hay để tránh khiển trách. (Sự thực là tất cả chúng ta đều cần sự khích lệ, hi vọng, lời khen, và thậm chí khiển trách nào đó, lại là vấn đề hoàn toàn khác). Chúng ta phải tìm thấy sự biện minh của mình trong công việc, trong cái bản thân chúng ta làm, chứ không phải trong một ‘ý nghĩa lịch sử’ hư cấu.

Lịch sử không có ý nghĩa nào, tôi dám chắc vậy. Nhưng luận điểm này không ngụ ý rằng tất cả những cái chúng ta có thể làm về nó là kinh hãi nhìn lịch sử chính trị quyền lực, hay rằng chúng ta phải đứng nhìn nó như một chuyện lỗi bịch tàn ác. Chúng ta có thể diễn giải nó, với con mắt hướng vào các vấn đề chính trị quyền lực mà chúng ta chọn lời giải của chúng để thử trong thời đại chúng ta. Chúng ta có thể diễn giải lịch sử quyền lực chính trị từ quan điểm của cuộc đấu tranh của chúng ta vì xã hội mở, vì một nguyên tắc của lý trí, vì công lý, tự do, bình đẳng, và vì kiểm soát tội phạm quốc tế. Mặc dù lịch sử không có các mục đích, chúng ta có thể áp đặt các mục đích này của chúng ta lên nó; và *dẫu cho lịch sử không có ý nghĩa nào, chúng ta có thể cho nó một ý nghĩa*.

Ta lại gặp ở đây vấn đề về tự nhiên và quy ước²³. Cả tự nhiên lẫn lịch sử không thể bảo chúng ta cái chúng ta nên làm. Các sự thực, bất luận là các sự kiện về tự nhiên hay lịch sử, không thể đưa ra quyết định cho chúng ta, chúng không thể xác định các mục đích mà chúng ta sẽ chọn. Chính chúng ta là người đưa ý định và ý nghĩa vào tự nhiên và lịch sử. Con người là không ngang nhau; nhưng chúng ta có thể quyết định để đấu tranh vì các quyền bình đẳng. Các thể chế của con người như nhà nước là không duy lý, nhưng chúng ta có thể quyết định để chiến đấu làm cho chúng duy lý hơn. Bản thân chúng ta và ngôn ngữ thông thường của chúng ta, nhìn tổng quát, mang tính xúc cảm hơn là duy lý; nhưng chúng ta có thể thử để trở nên duy lý hơn một chút, và chúng ta có thể rèn luyện mình để dùng ngôn ngữ của chúng ta như một công cụ không phải của tự-biểu lộ (như các nhà giáo dục lãng mạn của chúng ta nói) mà của truyền thông duy lý²⁴. Bản thân lịch sử - tôi muốn nói đến lịch sử chính trị, tất nhiên, không phải lịch sử không tồn tại về sự phát triển của nhân loại - không có mục đích nào cũng chẳng có ý nghĩa nào, song chúng ta có thể quyết định cho nó cả hai. Ta có thể biến nó thành cuộc chiến đấu của chúng ta vì xã hội mở và chống lại các kẻ thù của nó (những kẻ, khi ở nơi kín đáo, luôn luôn cam đoan các tình cảm nhân đạo của họ, phù hợp với lời khuyên của Pareto); và chúng ta có thể diễn giải nó một cách

phù hợp. Cuối cùng, chúng ta có thể nói cũng vậy về ‘ý nghĩa của cuộc sống’. Tuỳ thuộc vào chúng ta để quyết định ý định của chúng ta trong cuộc sống là gì, để xác định các mục đích của chúng ta²⁵.

Chủ nghĩa nhị nguyên này về các sự thực và các quyết định²⁶, tôi tin, là cơ bản. Các sự thực, các sự kiện như chúng vốn là, không có ý nghĩa nào; chúng có thể có ý nghĩa chỉ thông qua quyết định của chúng ta. Chủ nghĩa lịch sử chỉ là một trong nhiều cố gắng để vượt qua chủ nghĩa nhị nguyên này; nó được sinh ra từ sợ hãi, vì nó tránh việc nhận thức rõ là chúng ta chịu trách nhiệm cuối cùng ngay cả về các tiêu chuẩn chúng ta lựa chọn. Song một cố gắng như vậy đối với tôi dường như chính xác đại diện cho cái thường được mô tả là mê tín. Vì nó cho rằng chúng ta có thể thu hoạch ở nơi mình đã không gieo hạt; nó cố thuyết phục chúng ta rằng nếu ta đơn thuần đi đúng bước lịch sử thì mọi thứ sẽ và phải diễn ra tốt đẹp, và rằng không cần đến quyết định cơ bản nào từ phía chúng ta; nó cố chuyển trách nhiệm của chúng ta cho lịch sử, và vì thế cho trò cờ bạc của các thế lực ma quỷ vượt quá bản thân chúng ta; nó thử đặt cơ sở cho các hành động của chúng ta trên các ý định được che giấu của các thế lực này, những cái có thể được tiết lộ cho chúng ta chỉ trong các cảm hứng và trực giác thần bí; và như thế nó đặt các hành động của chúng ta và bản thân chúng ta ở mức đạo đức của một người, được các lá số tử vi và các giấc mơ truyền cảm hứng, chọn số may của mình trong một trò xổ số²⁷.

Giống trò cờ bạc, chủ nghĩa lịch sử được sinh ra từ sự thất vọng của chúng ta về tính hợp lý và trách nhiệm của các hành động của chúng ta. Nó là một hi vọng mất phẩm cách và một niềm tin mất giá trị, một mưu toan đi thay hi vọng và niềm tin phát sinh từ nhiệt tình đạo đức và khinh miệt thành công của chúng ta bằng một sự chắc chắn nảy sinh từ một khoa học-giả mạo; một khoa học-giả mạo về các tính tú, hay về ‘bản tính con người’, hay về vận mệnh lịch sử.

Chủ nghĩa lịch sử, tôi quả quyết, không chỉ không thể đứng vững về mặt lý trí, nó cũng mâu thuẫn với bất cứ tôn giáo nào chủ trương tầm quan trọng của lương tâm. Vì một tôn giáo như vậy phải đồng ý với thái độ duy lý đối với lịch sử ở sự nhấn mạnh của nó đến trách nhiệm tối cao của chúng ta về các hành động của mình, và về các hậu quả của chúng lên tiến trình lịch sử. Đúng, chúng ta cần hi vọng; để hành động, để sống mà không có hi vọng là vượt quá sức chúng ta. Song chúng ta *không* cần nhiều hơn, và không được cho chúng ta nhiều hơn. Chúng ta không cần sự chắc chắn. Đặc biệt, tôn giáo không được là cái thay thế cho các ước mơ và ao ước; nó không được giống như cầm một vé xổ số, cũng chẳng

như nắm giữ một đơn bảo hiểm trong một công ti bảo hiểm. Yếu tố lịch sử chủ nghĩa trong tôn giáo là một yếu tố sùng bái thần tượng, mê tín.

Sự nhấn mạnh này đến chủ nghĩa nhị nguyên về các sự thực và các quyết định cũng xác định thái độ của chúng ta đối với các ý tưởng như ‘tiền bộ’. Nếu ta nghĩ rằng lịch sử tiến tới, hoặc chúng ta nhất thiết tiến bộ, thì chúng ta phạm cùng sai lầm như những người tin rằng lịch sử có một ý nghĩa cái có thể được khám phá ra trong nó và không cần gán cho nó. Vì để tiến tới là di chuyển đến một loại mục đích nào đó, đến một mục đích tồn tại cho chúng ta với tư cách là những con người. ‘Lịch sử’ không thể làm việc đó; chỉ có chúng ta, các cá nhân con người, có thể làm điều đó; chúng ta có thể làm việc đó bằng bảo vệ và củng cố các thể chế dân chủ mà dựa vào chúng tự do, và với nó sự tiến bộ, phụ thuộc vào. Chúng ta sẽ làm việc đó tốt hơn nhiều khi chúng ta trở nên có ý thức đầy đủ hơn về sự thực rằng sự tiến bộ tùy thuộc vào chúng ta, vào sự sáng sủa của quan niệm của chúng ta về các mục đích của mình, và vào chủ nghĩa hiện thực²⁸ về sự lựa chọn chúng.

Thay cho làm ra vẻ là các nhà tiên tri chúng ta phải trở thành những người tạo ra số phận của mình. Chúng ta phải học để làm các thứ tốt ở mức chúng ta có thể, và để tìm ra các sai lầm của mình. Và khi chúng ta đã vứt bỏ ý tưởng rằng lịch sử quyền lực sẽ là quan toà của chúng ta, khi chúng ta từ bỏ sự lo lắng liệu lịch sử có biện hộ cho chúng ta hay không, thì một ngày nào đó có lẽ chúng ta có thể thành công kiểm soát quyền lực. Bằng cách này, đến lượt mình, chúng ta thậm chí có thể biện minh lịch sử. Rất cần một sự biện minh.

CHÚ THÍCH

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 11

¹ Rằng phê phán Plato của Aristotle là rất thường xuyên, và ở nhiều chỗ quan trọng, không xứng đáng, đã được nhiều nhà nghiên cứu lịch sử triết học thừa nhận. Nó là một trong vài điểm mà ngay cả những người hâm mộ Aristotle cũng thấy khó đề bảo vệ ông, vì họ thường cũng là người hâm mộ Plato. Zeller, để trích chỉ một thí dụ, (so *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, bản dịch tiếng Anh của Costelloe và Muirhead, 1897, II, 261, n.2), bình luận về sự phân phối đất trong Nhà nước Tốt nhất của Aristotle: ‘Có một kế hoạch tương tự ở *Laws* của Plato, 745c seq.; tuy vậy, ở *Politics* 1265b24, Aristotle coi dàn xếp của Plato là rất đáng chê trách chỉ vì một khác biệt vật’. G. Grote, *Aristotle* (Ch. XIV, cuối đoạn thứ hai) đưa ra một nhận xét tương tự. Căn cứ vào nhiều phê phán Plato gợi ý rõ là sự ghen tị tính độc đáo của Plato là một phần động cơ của ông, sự đảm bảo long trọng được ca ngợi nhiều của Aristotle (*Nicomachean Ethics*, I, 6, 1) rằng nhiệm vụ thiêng liêng ưu tiên cho chân lí buộc ông hi sinh cái thậm chí quý giá nhất với ông, ấy là, tình yêu của ông với Plato, với tôi nghe có vẻ hơi giả nhân giả nghĩa.

² So T. Gomperz, *Greek Thinkers* (tôi trích từ lần xuất bản tiếng Đức, III, 298, tức là Book 7, Ch. 31, § 6). Xem đặc biệt *Politics* của Aristotle, 1313a. –

G. C. Field (trong *Plato and His Contemporaries*, 114 f.) bảo vệ Plato và Aristotle chống lại ‘sự chỉ trích .. rằng, với khả năng, và, ở trường hợp sau, thực tế về điều này’ (tức là sự xâm lấn của Macedon) ‘trước con mắt họ, họ chẳng .. nói gì về các diễn tiến mới này’. Song sự bảo vệ của Field (có lẽ hướng chống Gomperz) là không thành công, bất chấp các bình luận đanh thép của ông về những người đưa ra một chỉ trích như vậy. (Field nói: ‘phê phán này để lộ .. một sự thiếu hiểu biết lạ kì’). Tất nhiên, đúng, như Field cho ‘rằng một bá quyền giống như quyền bá chủ mà Macedon hành sử .. không phải là việc mới’; nhưng Macedon trong con mắt Plato chỉ ít là nửa-dã man và vì thế là một kẻ thù tự nhiên. Field cũng đúng khi nói rằng ‘sự phá huỷ nền độc lập bởi Macedon đã không phải là sự phá huỷ hoàn toàn; nhưng có phải Plato hay Aristotle đã thấy trước là nó không trở thành hoàn toàn? Tôi tin một sự bảo vệ như của Field có lẽ không thể thành công, đơn giản vì nó sẽ phải chứng minh quá nhiều; cụ thể là, tầm quan trọng của mối đe dọa Macedon có thể đã rõ đối với bất cứ nhà quan sát nào khi đó; song điều này, tất nhiên, bị thí dụ của Demosthenes bác bỏ. Câu hỏi là: vì sao Plato, giống Isocrates đã quan tâm một ít đến chủ nghĩa dân tộc liên-Hi Lạp có [pan-Hellenic] (so các ct. 48-50 ở ch. 8, *Rep.*, 470, và *Eight Letter*, 353e, mà Field cho là ‘chắc chắn là thực’) và người đã e sợ một mối đe dọa ‘Phoenician và Oscan’ đối với Syracuse, vì sao ông lại phớt lờ mối đe dọa Macedon đối với Athens? Một câu trả lời có vẻ phù hợp cho câu hỏi tương ứng về Aristotle là: vì ông thuộc về phái ủng hộ Macedon. Một câu trả lời ở trường hợp của Plato do Zeller (*op. cit.*, II, 41) gợi ý khi ông bảo vệ quyền của Aristotle đi ủng hộ Macedon: ‘Plato đã hài lòng về đặc tính quá quắt của lập trường chính trị hiện hành đến mức ông chủ trương các thay đổi cực kì sâu rộng’. (‘Môn đồ của Plato’, Zeller tiếp tục, ám chỉ đến Aristotle, ‘ít có thể tránh khỏi cùng sự kết án, vì ông đã có cái nhìn sâu và sắc sảo hơn vào con người và sự vật ..’ Nói cách khác, câu trả lời có thể là sự căm ghét của Plato đối với nền dân chủ Athen đã vượt quá chủ nghĩa dân tộc liên-Hi Lạp của ông nhiều đến mức, giống Isocrates, ông đã hân hoan mong đợi sự xâm lấn của Macedon.

³ Trích dẫn này và ba trích dẫn tiếp là từ *Politics* của Aristotle, 1254b-1255a; 1254a; 1255a; 1260a. – Xem cả: 1252a, f. (I, 2, 2-5); 1253b, ff. (I, 4, 386, và đặc biệt I, 5); 1313b (V, 11, 11). Ngoài ra: *Metaphysics*, 1075a, nơi người tự do và các nô lệ cũng đối lập nhau ‘bởi bản tính’. Song ta cũng thấy đoạn: ‘Một số nô lệ có tâm hồn của người tự do, và nô lệ khác có thể xác của họ’ (*Politics*, 1254b). So với *Timaeus* của Plato, 51e, được trích ở ct. 50 (2) ở ch. 8. - Về một sự làm nhẹ bớt tầm thường, và một ‘đánh giá có

cần nhắc' điển hình về *Laws* của Plato, xem *Politics*, 1260b: 'Những người' (đây là cách Aristotelean hơi điển hình để ám chỉ đến Plato) 'sai là những người thậm chí cấm chúng ta chuyện trò với các nô lệ và bảo chỉ nên dùng cách nói ra lệnh; vì các nô lệ phải bị quở mắng' (Plato đã nói, ở *Laws*, 777e, rằng họ không nên bị rầy la) 'ngay cả nhiều hơn trẻ em'. Zeller, trong danh mục dài của mình về các đức hạnh cá nhân của Aristotle (*op. cit.*, I, 44), nhắc đến 'tính cao thượng về các nguyên tắc' của ông và 'lòng nhân từ' của ông 'đối với các nô lệ'. Tôi không thể cưỡng lại việc nhớ đến nguyên tắc có lẽ ít cao quý hơn song chắc chắn nhân từ hơn đã được Alcidas và Lycophron đưa ra trước đó nhiều, ấy là, không nên có nô lệ nào cả. W. D. Ross (*Aristotle*, 2nd ed., 1930, pp. 241 ff.) bảo vệ thái độ của Aristotle đối với sự nô lệ bằng cách nói: 'Ở nơi với ta ông có vẻ là phản động, ông đã có thể có vẻ là cách mạng đối với họ', tức là với những người cùng thời ông. Để bảo vệ quan điểm này, Ross nhắc đến học thuyết của Aristotle về người Hy Lạp không nên nô dịch người Hy Lạp. Song thuyết này khó có thể là rất cách mạng vì Plato đã chủ trương nó, có lẽ nửa thế kỉ trước Aristotle. Và quan điểm của Aristotle quả thực là phản động, tốt nhất có thể thấy từ sự thực là ông đã hết lần này đến lần khác thấy cần bảo vệ chúng chống học thuyết rằng không người nào là nô lệ do bản tính, và hơn nữa từ lời chứng của chính ông về các xu hướng chống-sự nô lệ của nền dân chủ Athen.

Một trình bày này tuyệt vời về *Politics* của Aristotle có thể thấy ở phần đầu của Chương XIV cuốn *Aristotle* của G. Grote, mà tôi sẽ trích vài câu: 'Sơ đồ .. do Aristotle kiến nghị về chính phủ, ở hai cuốn cuối của *Politics*, như tiêu biểu cho các ý tưởng riêng của ông về cái gì đó giống như sự tuyệt mỹ, rõ ràng dựa vào *Republic* của Plato: người mà ông khác ở chi tiết quan trọng về không thừa nhận cả sở hữu chung về tài sản và sở hữu chung về vợ con. Cả hai triết gia này thừa nhận một giai cấp tách biệt của dân cư, được giải thoát khỏi mọi công việc riêng cực nhọc và việc kiếm tiền, và tạo thành các công dân duy nhất của cộng đồng. Giai cấp nhỏ này thực tế là *đô thị* - là *cộng đồng*: dân cư còn lại không phải là một phần của cộng đồng, họ chỉ là các phần phụ đối với nó - quả thực không thể thiếu được, nhưng vẫn chỉ là phụ, theo cùng cách như các nô lệ hay gia súc'. Grote nhận ra Nhà nước Tốt nhất của Aristotle, nơi nó khác với *Republic*, đã phân là bản sao của *Laws*. Sự phụ thuộc của Aristotle vào Plato là nổi bật ngay cả ở nơi ông bày tỏ sự ngầm đồng ý của mình về chiến thắng của dân chủ; so đặc biệt, *Politics*, III, 15; 11-13; 1286b (một đoạn tương tự là IV, 13; 10; 1297b). Đoạn kết thúc bằng nói về nền dân chủ: 'Không dạng khác nào của chính phủ tỏ ra còn khả dĩ nữa'; song kết quả này đạt được bởi một lí lẽ theo rất sát câu chuyện của Plato về sự suy sụp của nhà nước ở các Cuốn VIII-IX của *Republic*; và điều này bất chấp sự thực là Aristotle phê phán câu chuyện của Plato một cách nghiêm khắc (thí dụ trong V, 12; 1316a, f.).

⁴ Cách Aristotle sử dụng từ 'banausic-tầm thường' theo nghĩa của 'nghề nghiệp' hay 'kiếm tiền' được chứng tỏ rõ ràng ở *Politics*, VIII, 6, 3 ff. (1340b) và đặc biệt 15 f. Mỗi người có nghề, thí dụ một người thổi sáo, và tất nhiên mỗi thợ thủ công hay người lao động, là 'tầm thường', tức là, không phải là người tự do, không phải là một công dân, cho dù anh ta không phải là một nô lệ thật; địa vị của một người 'tầm thường' là địa vị của 'nô lệ một phần hay hạn chế' (*Politics*, I, 14; 13; 1260a/b). Từ '*banausos*' xuất phát, tôi hiểu, từ một từ tiền-Hellenic cho 'người cứu hoả'. Dùng như một thuộc ngữ nó có nghĩa là nguồn gốc hay đẳng cấp của một người 'làm anh ta mất tư cách can đảm trong lĩnh vực'. (So Greenidge, do Adam trích ở bản in *Republic* của ông, ct. cho 495e30). Nó có thể được dịch là 'đẳng cấp thấp', 'hèn hạ', 'đê hèn', hay ở các ngữ cảnh nào đó là 'kẻ mới phát'. Plato đã dùng từ này theo cùng nghĩa như Aristotle. Ở *Laws* (741e và 743d), từ '*banausia*' được dùng để mô tả tình trạng sa đọa của một người kiếm tiền bằng các

phương tiện khác với sự chiếm hữu thừa kế ruộng đất. Xem cả *Republic*, 495e và 590c. Song nếu nhớ lại truyền thuyết rằng Socrates là một thợ xây; và tiểu sử của Xenophon (*Mem.* II, 7); và việc Antisthenes ca ngợi công việc nặng nhọc; và thái độ của các Cynic; thì có vẻ không chắc là Socrates đồng ý với định kiến quý tộc rằng kiếm tiền phải là hèn hạ. (*Oxford English Dictionary* đề nghị diễn tả ‘banausic’ như ‘máý móc thuần túy, phù hợp với một thợ máy’, và trích Grote, *Eth. Fragm.*, vi, 227 = *Aristotle*, 2nd ed., 1880, p. 545; song diễn tả này là quá hẹp, và đoạn của Grote không biện hộ cho diễn giải này, điều có thể lúc đầu dựa vào một sự hiểu lầm của Plutarch. Lí thú là trong vở *Midsummer Night's Dream* của Shakespeare từ ‘máý móc thuần túy’ đã được dùng chính xác theo nghĩa về những người ‘tâm thường’; và việc sử dụng này có thể gắn kết với một đoạn về Archimedes trong bản dịch của North của cuốn *Life of Marcellus*).

Trong *Mind*, vol. 47, có một thảo luận lí thú giữa A. E. Taylor và F. M. Cornford, ở đó Taylor (pp. 197 ff.) bảo vệ quan điểm của mình rằng Plato, khi nói về ‘thần’ ở một đoạn nào đó của *Timaeus*, có thể đã nghĩ đến một ‘nông dân làm ruộng’ người ‘phục vụ’ bằng ‘lao động thể xác’; một quan điểm bị Cornford (pp. 329 ff.) phê phán, tôi nghĩ rất thuyết phục. Thái độ của Plato với mọi công việc ‘tâm thường’, và đặc biệt việc chân tay, có liên quan đến vấn đề này; và khi (p. 198, ct.) Taylor dùng lí lẽ rằng Plato so sánh các thần của ông ‘với những người chăn cừu hay chó-chăn cừu phụ trách một đàn cừu’ (*Laws*, 901e, 907a), thì ta có thể chỉ ra rằng các hoạt động của *dân du cư* và *dân đi săn* được Plato coi khá nhất quán là cao quý thậm chí siêu phàm; nhưng ‘nông dân làm ruộng’ ru rú ở nhà là tâm thường và sa đoạ. So ct. 32 ở ch. 4, và văn bản.

⁵ Hai đoạn tiếp theo là từ *Politics* (1337b, 4 và 5).

⁶ Bản in 1939 của Từ điển bỏ túi *Pocket Oxford Dictionary* vẫn nói: ‘tự do .. (về giáo dục) thích hợp cho một người quý phái, về văn học chung hơn là loại kĩ thuật’. Điều này cho thấy rất rõ sức mạnh dai dẳng của ảnh hưởng của Aristotle.

Tôi thừa nhận là có vấn đề nghiêm trọng về giáo dục nghề nghiệp, về *tính hẹp hòi*. Song tôi không tin một sự giáo dục ‘văn học’ là thuốc cứu chữa; vì nó có thể tạo ra loại kì dị riêng về tính hẹp hòi, tính hờm mình kì lạ. Và ngày nay không ai được coi là có giáo dục nếu không quan tâm đến khoa học. Sự biện hộ thông thường, rằng một sự quan tâm đến điện học hay địa tầng học không cần thiết làm sáng tỏ hơn sự quan tâm đến công việc con người, chỉ để lộ một sự thiếu hiểu biết hoàn toàn về công việc con người. Vì khoa học không chỉ là một sưu tập các sự kiện về điện, v.v.; nó là một trong các hoạt động tinh thần quan trọng nhất của thời đại chúng ta. Bất cứ ai không cố đạt một sự hiểu biết về hoạt động này tự cắt mình khỏi sự phát triển đáng chú ý nhất trong lịch sử về công việc con người. Cái gọi là các Khoa Văn của chúng ta, dựa vào lí thuyết rằng bằng các phương tiện giáo dục văn học và lịch sử chúng đưa sinh viên vào đời sống tinh thần con người, vì thế đã trở nên lỗi thời ở dạng hiện tại của chúng. Không thể có lịch sử về con người nào loại trừ một lịch sử về sự vật lộn và các thành tựu trí tuệ của con người; và không thể có lịch sử tư tưởng nào loại trừ lịch sử các tư tưởng khoa học. Song giáo dục văn học thậm chí có một khía cạnh hệ trọng hơn. Không chỉ nó thất bại giáo dục sinh viên, người thường trở thành thầy giáo, một sự hiểu biết về hoạt động tinh thần lớn nhất của chính thời đại mình, mà nó cũng thường thất bại giáo dục anh ta sự trung thực trí tuệ. Chỉ nếu sinh viên trải nghiệm việc dễ sai lầm đến thế nào, và khó ra sao để có được thậm chí sự tiến bộ nhỏ trong lĩnh vực tri thức, chỉ khi đó anh ta có được một cảm nhận về các tiêu chuẩn trung thực trí tuệ, sự tôn trọng chân lí, và sự coi thường quyền uy và tính tự phụ. Song ngày nay chẳng gì cần thiết hơn sự truyền bá các đức hạnh trí tuệ khiêm tốn này. ‘Năng lực trí tuệ’, T. H. Huxley viết trong *A Liberal Education*, ‘cái

quan trọng nhất trong đời sống .. của bạn sẽ là năng lực về nhìn thấy sự vật như chúng là mà không để ý đến uy quyền... Nhưng ở trường học và học viện, bạn sẽ không biết nguồn nào của chân lí ngoài uy quyền'. Tôi thừa nhận là, đáng tiếc, điều này cũng đúng với nhiều của về khoa học, mà một số giáo viên vẫn coi cứ như là một 'đồng kiến thức', như câu nói cổ xưa. Song ý tưởng này, tôi hi vọng, một ngày nào đó sẽ mất đi; vì khoa học có thể được dạy như một phần hấp dẫn của lịch sử con người – như một sự tăng lên nhanh chóng của các giả thuyết táo bạo, được thí nghiệm và *phê phán* kiểm soát. Được dạy theo cách này, như một phần của lịch sử về 'triết học tự nhiên', và lịch sử về các vấn đề và tư tưởng, nó có thể trở thành cơ sở của một nền giáo dục Đại học tự do, một nền giáo dục mà mục tiêu, nơi nó không thể tạo ra các chuyên gia, sẽ tạo ra *chỉ ít những người có thể phân biệt giữa một lang băm và một chuyên gia*. Mục tiêu khiêm tốn và tự do này sẽ vượt xa bất cứ thứ gì mà các khoa Văn của chúng ta hiện nay đạt được.

⁷ *Politics*, VIII, 3, 2 (1337b): 'Tôi phải lặp đi lặp lại, rằng nguyên lí hoạt động trước tiên là nhân hạ'. Trước đó, ở VII, 15, 1 f. (1334a), ta đọc: 'Vì mục đích của các cá nhân và nhà nước là như nhau .. chúng đều phải chứa các đức hạnh nhân rồi... Vì, "Không có sự nhân hạ cho các nô lệ"', tục ngữ nói đúng'. So cả dẫn chiếu ở ct. 9 ở mục này, và *Metaphysics*, 1072b23.

Về 'sự ca tụng và tôn trọng các giai cấp nhân hạ' của Aristotle, so thí dụ đoạn sau từ *Politics*, IV, (VII), 8, 4-5 (1293b/1294a): 'Dòng dõi và giáo dục thường thường đi cùng với của cải... Người giàu đã có các lợi thế đó rồi mà sự mong muốn nó là sự căm dỗ đến tội ác, và vì thế họ được gọi là những người cao quý và hào hoa. Mà có vẻ là không thể rằng một nhà nước được cai trị tồi nếu các công dân giỏi nhất cai trị...' Aristotle, tuy vậy, không chỉ ca ngợi người giàu, mà, gống Plato, cả người phân biệt chủng tộc (so *op. cit.*, III, 13, 2-3, 1283a): 'Người bẩm sinh cao thượng là các công dân theo một nghĩa đúng hơn của từ so với người bẩm sinh hèn hạ... Những người có tố tiên tốt hơn chắc là những người tốt hơn, vì tính cao thượng là tính trời của dòng giống'.

⁸ So Gomperz, *Greek Thinkers*. (German ed., vol. III, 263, i.e., book 6, ch. 27, § 7).

⁹ So *Nicomachean Ethics*, X, 7, 6. Cụm từ Aristotlian, '*cuộc sống tốt đẹp*', có vẻ đã chụp lấy sự tương tự của nhiều người hăm mộ hiện đại những người liên tưởng cụm từ này với cái gì đó giống một '*cuộc sống tốt*' theo nghĩa Cơ đốc - một cuộc sống hiến dâng cho sự giúp đỡ, phụng sự, và truy tìm 'các giá trị cao hơn'. Nhưng diễn giải này là kết quả của một sự lí tưởng hoá sai lầm về các ý định của Aristotle; Aristotle chỉ lo lắng riêng cho '*cuộc sống tốt đẹp*' của các nhà quý phái phong kiến, và '*cuộc sống tốt đẹp*' này ông đã không hình dung như cuộc sống của các hành động tốt, mà như một *cuộc sống nhân hạ tao nhã*, sống với bạn bè thân hữu những người có vị thế tốt ngang vậy.

¹⁰ Tôi không nghĩ rằng thậm chí từ 'sự thông tục hoá' là quá mạnh, vì với bản thân Aristotle 'chuyên nghiệp' có nghĩa là 'thông tục', và vì ông chắc chắn đã biến triết học Platonic thành một nghề. Và lại, ông đã làm mờ nó, như ngay Zeller thừa nhận giữa lời ca ngợi của mình (*op. cit.*, I, 46): 'Ông không thể gây cảm hứng cho chúng ta .. chút nào theo cùng cách như Plato. Tác phẩm của ông vô vị hơn, chuyên nghiệp hơn .. của Plato'.

¹¹ Trong *Timaeus* (42a f., 90e f., và đặc biệt 91d f.; xem ct. 6 (7) ở ch. 3) Plato trình bày một lí thuyết chung về *nguồn gốc của các loài qua thoái hoá*, từ các Thần và người đầu tiên trở xuống. Đàn ông đầu tiên thoái hoá thành đàn bà, rồi thành các động vật cao hơn và thấp hơn và thành thực vật. Như Gomperz nói (*Greek Thinkers*, cuốn 5, ch. 19, § 3; German ed., vol. II, 482), nó là 'một lí thuyết về sa sút theo nghĩa đen hay một lí thuyết về thoái hoá, trái với lí thuyết hiện đại về tiến hoá mà, vì nó giả sử một chuỗi đi lên, có thể được gọi là một lí thuyết đi lên'. Trình bày bí ẩn và có lẽ nửa-châm biếm của

Plato về thuyết đi xuống này bằng sự tha hoá, sử dụng lí thuyết Orphic và Pythagorean về sự luân hồi của linh hồn. Tất cả điều này (và sự thực quan trọng là các thuyết tiến hoá đưa ra các dạng thấp hơn trước các dạng cao hơn đã là một thời thượng ít nhất từ thời Empedocles) phải nhớ khi ta nghe từ Aristotle rằng Speusippus, cùng với các nhà Pythagorean nào đó, đã tin vào thuyết tiến hoá theo đó kẻ giỏi và siêu phàm nhất, đứng hàng đầu, đã đến sau cùng theo thứ tự thời gian phát triển. Aristotle nói (*Met.*, 1072b30) về ‘những người, cùng với các Pythagorean và Speusippus, cho rằng cái đẹp và cái thiện tối cao không hiện hữu lúc ban đầu’. Từ đoạn này có lẽ ta có thể kết luận rằng các nhà Pythagorean nào đó đã dùng huyền thoại luân hồi (có lẽ do ảnh hưởng của Xenophanes) như phương tiện của một ‘lí thuyết đi lên’. Phỏng đoán này được Aristotle ủng hộ, ông nói (*Met.*, 1091a34): ‘Các nhà thần thoại học có vẻ đồng ý với một số nhà tư tưởng thời nay’ (một ám chỉ, tôi tin, đến Speusippus) ‘.. những người nói rằng cái thiện cũng như cái đẹp xuất hiện trong tự nhiên chỉ sau khi tự nhiên đã có tiến bộ nào đó’. Cũng có vẻ cứ như Speusippus đã dạy rằng thế giới trong tiến trình phát triển của nó sẽ trở thành cái *Một* Parmenidian – cái toàn bộ được tổ chức và hoàn toàn hài hoà. (So *Met.*, 1092a14, nơi một nhà tư tưởng cho rằng cái hoàn hảo hơn luôn đến từ cái không hoàn hảo, được trích như nói rằng ‘bản thân cái Một vẫn chưa tồn tại’; so cả *Met.*, 1091a11). Bản thân Aristotle bày tỏ một cách nhất quán, ở các chỗ được trích, sự phản đối của ông đối với các ‘thuyết đi lên’ này. Lí lẽ của ông rằng chính một người hoàn chỉnh tạo ra con người, và rằng cái hạt chưa đầy đủ là không có trước con người. Căn cứ vào thái độ này, Zeller khó có thể đúng khi gán cho Aristotle cái trên thực tế là lí thuyết Speusippian. (So Zeller, *Aristotle*, etc., vol. II, 28 f. Một diễn giải tương tự được H. F. Osborn, *From the Greeks to Darwin*, 1908, pp. 48-56, đề xuất). Có thể ta phải chấp nhận diễn giải của Gomperz, theo đó Aristotle dạy về *tính bất diệt và bất biến của loài người và ít nhất của các động vật bậc cao hơn*. Như thế các trật tự hình thái học của ông phải được diễn giải không theo thứ tự thời gian cũng không theo phả hệ. (So *Greek Thinkers*, cuốn 6, ch. 11, § 10, và đặc biệt ch. 13, § 6 f., và các ct. ở các trang này). Nhưng, tất nhiên, vẫn còn khả năng là Aristotle đã không nhất quán về điểm này, như ông đã thể ở nhiều điểm khác, và các lí lẽ của ông chống lại Speusippus là do ông muốn khẳng định sự độc lập của mình. Xem cả ct. 6 (7) ở ch. 3, và các ct. 2 và 4 ở ch. 4.

¹² Động lực Đầu tiên của Aristotle, tức là, Thượng đế, là có trước trong thời gian (tuy ngài là vĩnh cửu) và có thuộc tính thiện. Về chứng cứ liên quan đến sự đồng nhất mục đích hình thức và cuối cùng được nhắc tới ở đoạn văn này, xem ct. 15 ở ch. này.

¹³ Về mục đích luận sinh học của Plato xem *Timaeus*, 73a-76e. Gomperz bình luận đúng (*Greek Thinkers*, cuốn 5, ch. 19, § 7; bản tiếng Đức, vol. II, 495 f.) rằng mục đích luận của Plato chỉ có thể hiểu được nếu ta nhớ lại rằng ‘các động vật là những người bị thoái hoá, và rằng sự cấu tạo của chúng vì thế biểu lộ các mục đích mà ban đầu chỉ là các mục đích của con người’.

¹⁴ Về phiên bản Plato của lí thuyết về *các vị trí tự nhiên*, xem *Timaeus*, 60b-63a, và đặc biệt 63b f. Aristotle chấp nhận lí thuyết với các thay đổi nhỏ và giống Plato giải thích tính ‘nhẹ’ và ‘nặng’ của thân thể bằng hướng ‘lên’ và ‘xuống’ của chuyển động tự nhiên đến các vị trí tự nhiên; so thí dụ *Physics*, 192b13; cả *Metaphysics*, 1065b10.

¹⁵ Aristotle không luôn luôn hoàn toàn rõ ràng và nhất quán trong các tuyên bố của ông về vấn đề này. Vì thế ông viết ở *Metaphysics* (1044a35): ‘Mục đích hình thức (của con người) là gì? Bản chất của anh ta. Mục tiêu cuối cùng? Mục đích của anh ta. Nhưng có lẽ hai thứ này là như nhau’. Ở các phần khác của cùng tác phẩm ông có vẻ chắc chắn hơn về sự đồng nhất giữa *Hình thức* và *mục đích* của sự thay đổi hay chuyển động. Vì

thể chúng ta đọc (1069b/1070a): ‘Mọi thứ thay đổi .. là được biến đổi bởi cái gì đó thành cái gì đó. Cái làm cho nó biến đổi là động cơ trực tiếp; .. cái mà nó biến thành, là Hình thức’. Và muộn hơn (1070a, 9/10): ‘Có ba loại thực chất: thứ nhất, vật chất ..; thứ hai, bản tính mà nó chuyển động tới; và thứ ba, thực chất đặc biệt bao gồm hai thứ này’. Mà vì cái được gọi là ‘bản tính’ thường được Aristotle gọi là ‘Hình thức’, và vì ở đây nó được mô tả như một mục đích của chuyển động, ta có: *Hình thức = mục đích*.

¹⁶ Về học thuyết rằng chuyển động là sự thực hiện hay hiện thực hoá của các khả năng, xem thí dụ *Metaphysics*, Cuốn IX; hay 1065b17, nơi từ ‘có thể xây được’ được dùng để mô tả một khả năng xác định của một ngôi nhà triển vọng: ‘Khi cái ‘có thể xây được’ .. thực sự tồn tại, thì nó đang được xây dựng; và đây là quá trình xây dựng’. So cả *Physics* của Aristotle, 201b4 f.; xem thêm Gomperz, *op. cit.*, cuốn 6, ch. 11, § 5.

¹⁷ So *Metaphysics*, 1049b5. Xem thêm Cuốn V, ch. IV, và đặc biệt 1015a12 f., Cuốn VII, ch. IV, đặc biệt 1029b15.

¹⁸ Về định nghĩa của linh hồn như Entelechy Đầu tiên, xem tài liệu tham khảo do Zeller đưa ra, *op. cit.*, vol. II, p. 3, n. 1. Về ý nghĩa của Entelechy như mục đích hình thức, xem *op. cit.*, vol. I, 379, n.2. Aristotle sử dụng từ này hoàn toàn không chính xác. (xem cả *Met.*, 1035b15). So cả ct. 19 ở ch. 5, và văn bản.

¹⁹ Về trích dẫn này và trích dẫn tiếp xem Zeller, *op. cit.*, I, 46.

²⁰ So *Politics*, II, 8, 21 (1269a), với các tham khảo của nó đến các Huyền thoại khác nhau của Plato về Người sinh ra từ Đất (*Rep.*, 414c; *Pol.*, 271a; *Tim.*, 22c; *Laws*, 677a).

²¹ So Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, do J. Sibree dịch, London 1914, Introduction, 23; xem cả *Hegel-Selections* của Loewenberg (The Modern Student's Library), 366. – Toàn bộ Dẫn nhập [Introduction], đặc biệt trang này và các trang tiếp, cho thấy rõ sự phụ thuộc của Hegel vào Aristotle. Rằng Hegel biết việc đó được chứng tỏ bởi cách ông ám chỉ đến Aristotle ở p. 59 (lần in của Loewenberg, 412).

²² Hegel, *op. cit.*, 23 (lần in của Loewenberg, 365).

²³ So Caird, *Hegel* (Blackwood 1911), 26 f.

²⁴ Các trích dẫn tiếp là từ chỗ được nhắc tới ở các ct. 21 và 22.

²⁵ Về các nhận xét tiếp theo, xem *Hegel's Philosophical Propaedeutics*, 2nd Year, *Phenomenology of the Spirit*. Transl. by W. T. Harris (lần in của Loewenberg, 68 ff.). Tôi trích một chút khỏi bản dịch này. Các nhận xét của tôi ám chỉ đến các đoạn lí thú sau: § 23: ‘Sự thôi thúc của sự tự giác’ (‘tự giác’ trong tiếng Đức cũng có nghĩa tự khẳng định; so cuối ch. 16) ‘cốt ở điều này: để nhận ra “bản tính thật” .. của nó .. Nó vì thế là .. tích cực .. trong khẳng định mình theo bề ngoài ..’ § 24: ‘Sự tự giác trong văn hoá, hay chuyển động của nó, có ba giai đoạn: ... (2) trong chừng mực nó liên quan đến cái tôi [ngã] khác ...: quan hệ giữa chủ và nô lệ (sự thống trị và sự quy phục)’. Hegel không nói đến bất cứ ‘quan hệ với cái tôi’ khác nào. – Chúng ta đọc thêm nữa: ‘(3) *Quan hệ của Chủ và Nô lệ*... § 32: Để tự khẳng định là người tự do và để nhận được sự công nhận là như thế, sự tự giác phải tự biểu lộ với cái tôi khác... § 33: .. Với đòi hỏi có đi có lại về sự công nhận tạo ra .. quan hệ chủ và nô lệ giữa họ .. § 34: Vì .. mỗi người phải cố gắng để khẳng định và chứng minh mình .. người thích cuộc sống hơn tự do bước vào hoàn cảnh nô lệ, do đó chúng ta là anh ta không có năng lực’ (‘bản tính’ có lẽ là diễn đạt của Aristotle hay Plato) ‘.. vì tính độc lập của anh ta ... § 35: .. Người phục vụ không có cái tôi và có cái tôi khác thay cho cái tôi của riêng mình... Ngược lại, chủ coi người hầu là hạ đẳng, và coi ý chí cá nhân của mình là được bảo tồn và cao thượng .. § 36: Ý chí riêng của người hầu .. bị xoá bỏ trong nỗi sợ chủ của anh ta ..’ v.v. Khó để không nhận ra một yếu tố cuồng loạn trong lí thuyết này về các quan hệ con người và sự

quy giản chúng thành địa vị chủ và nô lệ. Tôi hầu như không nghi ngờ là phương pháp của Hegel về chôn các tư tưởng của ông dưới các đồng từ, mà ta phải dọn đi nhằm hiểu được nghĩa của ông (như một so sánh giữa các trích dẫn khác nhau của tôi và bản gốc có thể cho thấy) là một trong các triệu chứng về sự cuồng loạn của ông; nó là một loại trốn tránh, một cách xa lánh ánh sáng ban ngày. Tôi không nghi ngờ rằng phương pháp này của ông có thể là một đối tượng tuyệt vời cho phân tâm học như các mơ ước rõ đại của ông về thống trị và quy phục. (Phải nói đến là phép biện chứng của Hegel – xem chương tiếp – đưa ông, ở cuối mục § 36 được trích ở đây, vượt quá quan hệ chủ-nô lệ ‘đến ý chí phổ quát, sự quá độ đến tự do tích cực’. Như sẽ thấy ở ch. 12 (đặc biệt các mục II và IV), các từ này chính là lỗi nói trại cho nhà nước toàn trị. Vì thế, địa vị chủ và nô lệ ‘được biến thành các cấu thành’ của chủ nghĩa toàn trị một cách rất thích hợp).

Với nhận xét của Hegel được trích ở đây (so § 35) rằng nô lệ là người thích cuộc sống hơn tự do, so nhận xét của Plato (*Republic*, 387a) rằng người tự do là những người sợ cảnh nô lệ hơn cái chết. Theo một nghĩa nào đó, điều này khá đúng; những người không sẵn sàng chiến đấu vì tự do của họ sẽ mất nó. Song lí thuyết mà cả Plato và Hegel ngụ ý, và rất được các tác giả muộn hơn ưa thích, rằng những người chịu thua một sức mạnh cao hơn, hay những người không chết đúng hơn chịu thua một kẻ cướp có vũ trang, do bản tính, là ‘các nô lệ bẩm sinh’, không xứng đáng được sống tốt hơn. Lí thuyết này, tôi quả quyết, chỉ có các kẻ thù hung dữ nhất của nền văn minh mới có thể theo đuổi.

²⁶ Về một phê phán quan điểm của Wittgenstein rằng, trong khi khoa học khảo sát các vấn đề có thực, còn công việc của triết học là làm rõ ý nghĩa, xem các ct. 46 và đặc biệt 51 và 52 ở ch. này. (So thêm, H. Gomperz, *The Meanings of Meaning*, trong *Philosophy of Science*, vol. 8, 1941, đặc biệt p. 183).

Về toàn bộ vấn đề mà sự lạc đề này (xuống đến ct. 54 ở ch. này) dành cho, tức là vấn đề của *bản chất luận phương pháp đối lại thuyết duy danh phương pháp*, so các ct. 27-30 ở ch. 3, và văn bản; xem thêm đặc biệt ct. 38 ở ch. này.

²⁷ Về sự phân biệt của Plato, hay đúng hơn của Parmenides, giữa tri thức và ý kiến (một sự phân biệt tiếp tục được các tác gia hiện đại hơn, thí dụ, Locke và Hobbes ưa chuộng), xem các ct. 22 và 26 ở ch. 3, và văn bản; thêm, các ct. 19 ở ch. 5, và 25-27 ở ch. 8. Về sự phân biệt tương ứng của Aristotle, so thí dụ *Metaphysics* 1039b31 và *Anal. Post.*, I, 33 (88b30 ff.); II, 19 (100b5).

Về sự phân biệt của Aristotle giữa tri thức *chứng minh* và *trực giác*, xem ch. cuối của *Anal. Post.* (II, 19, đặc biệt 100b 5-17; xem cả 72b 18-24, 75b31, 84a31, 90a6-91a11). Về mối quan hệ giữa tri thức chứng minh và ‘các mục đích’ của một sự vật ‘khác với bản tính cơ bản của nó’ và do đó cần đến một từ trung gian, xem *op. cit.* II, 8 (đặc biệt 93a25, 93b26). Về mối quan hệ tương tự giữa trực giác trí tuệ và ‘hình thức không thể chia được’ mà nó thấu hiểu – bản chất không thể chia được và bản tính riêng đồng nhất với mục đích của nó – xem *op. cit.*, 72b24, 77a4, 85a1, 88b35. Xem cả *op. cit.* 90a31: ‘Đề biết bản tính của một sự vật là biết lí do vì sao nó tồn tại’ (tức là mục đích của nó); và 93b21: ‘Có các bản tính cơ bản là các tiền đề trực tiếp, tức là cơ bản’.

Về sự thừa nhận của Aristotle rằng chúng ta phải dừng lại ở đâu đó trong sự hồi quy (thoái lui) của các chứng minh, và chấp nhận *các nguyên lí* nào đó mà không có chứng minh, xem thí dụ *Metaphysics*, 1006a7: ‘Là không thể để chứng minh mọi thứ, vì khi đó sẽ nảy sinh một hồi quy vô tận ..’ Xem cả *Anal. Post.*, II, 3 (90b, 18-27).

Tôi có thể nói là phân tích của tôi về lí thuyết của Aristotle về định nghĩa hợp phần lớn với của Grote, song một phần không hợp với của Ross. Sự khác biệt rất lớn giữa các diễn giải của hai tác gia này có thể được biểu thị đúng bằng hai trích dẫn, đều lấy từ các

chương dành cho phân tích *Anal. Post.*, Cuốn II của Aristotle. ‘Ở cuốn thứ hai, Aristotle quay sang coi chứng minh như công cụ nhờ đó đi tới *định nghĩa*’. (Ross, *Aristotle*, 2nd ed., p. 49). Điều này có thể đối sánh với: ‘Định nghĩa không bao giờ có thể được chứng minh, vì nó chỉ tuyên bố bản chất của chủ thể ..; còn Chứng minh giả sử bản chất là đã biết ..’ (Grote, *Aristotle*, 2nd ed., 241; xem cả 240/241. So cả cuối của ct. 29 dưới đây).

²⁸ So *Metaphysics* của Aristotle, 1031b7 và 1031b20. Xem cả 996b20: ‘Chúng ta có tri thức về một sự vật nếu chúng ta biết bản chất của nó’.

²⁹ ‘Một định nghĩa là một tuyên bố mô tả bản chất của một sự vật (Aristotle, *Topics*, I, 5, 101b36; VII, 3, 153a, 153a15, etc. Xem cả *Met.*, 1042a17) – ‘Định nghĩa .. tiết lộ bản tính cơ bản’. (*Anal. Post.*, II, 3., 91a1). – ‘Định nghĩa là .. một tuyên bố về bản tính của sự vật’ (93b28). – ‘Chỉ các sự vật có bản chất mà công thức của chúng là các định nghĩa’. (*Met.*, 1030a5 f.) – ‘Bản chất, mà công thức của nó là một định nghĩa, cũng được gọi là thực chất của một sự vật’. (*Met.*, 1017b21) – ‘Rõ ràng, khi đó, định nghĩa là một công thức của bản chất ..’ (*Met.*, 1031a13).

Về các nguyên lý, tức các điểm xuất phát hay các tiền đề của các chứng minh, phải phân biệt hai loại. (1) Các nguyên lý logic (so *Met.*, 996b25 ff.) và (2) các tiền đề mà từ đó chứng minh được tiến hành và đến lượt không thể được chứng minh nếu muốn tránh một hồi quy vô tận (so ct. 27 ở ch. này). Những cái sau là các định nghĩa: ‘Các tiền đề cơ bản của các chứng minh là các định nghĩa’ (*Anal. Post.*, II, 3., 90b23; so 89a17, 90a35; 90b23). Xem cả Ross, *Aristotle*, p. 45/46, bình luận về *Anal. Post.*, I, 4., 20-74a4: ‘Ta được bảo, các tiền đề của khoa học’, Ross viết (p. 46), ‘*per se [thực chất]* hoặc theo nghĩa (a) hay nghĩa (b).’ Ở trang trước ta nghe thấy: một tiền đề tất yếu *per se* (hay tất yếu cơ bản) theo nghĩa (a) và (b) *nếu nó dựa vào một định nghĩa*.

³⁰ ‘Nếu nó có một cái tên, thì sẽ có một công thức về ý nghĩa của nó’, Aristotle nói (*Met.*, 1030a14; xem cả 1030b24); và ông giải thích rằng không phải mọi công thức về ý nghĩa của một cái tên là một định nghĩa; nhưng nếu tên là mọi loài [species] của một giống [genus], thì công thức sẽ là một định nghĩa.

Quan trọng để lưu ý rằng trong cách sử dụng của tôi (tôi theo cách sử dụng hiện đại của từ) ‘định nghĩa’ luôn nói đến toàn bộ câu định nghĩa, trong khi Aristotle (và các người theo ông về vấn đề này, thí dụ Hobbes) đôi khi dùng từ như một từ đồng nghĩa cho ‘các từ định nghĩa’.

Các định nghĩa không phải là của các cái riêng, mà chỉ là của các cái chung (so *Met.*, 1036a28) và chỉ của các bản chất, tức là của cái gì đó là loài của một giống (tức là một *dấu hiệu phân biệt đặc trưng cuối cùng [last differential]*; so *Met.*, 1038a19) và một dạng không thể chia được, xem cả *Anal. Post.*, II, 13., 97b6 f.

³¹ Rằng luận bản của Aristotle là không rất sáng sủa có thể thấy từ cuối của ct. 27 ở ch. này, và từ một so sánh nữa về hai diễn giải này. Sự tối nghĩa lớn nhất là ở luận bản của Aristotle về cách trong đó, bằng quá trình quy nạp, chúng ta tiến đến các định nghĩa là các nguyên lý; so đặc biệt *Anal. Post.*, II, 19, pp. 100a f.

³² Về học thuyết của Plato, xem các ct. 25-27 ở ch. 8, và văn bản.

Grote viết (*Aristotle*, 2nd ed., 260): ‘Aristotle đã thừa kế từ Plato học thuyết về một Lí trí hay Trí tuệ không thể sai, hoàn toàn được miễn trừ khỏi sai lầm’. Grote tiếp tục nhấn mạnh là, trái với Plato, Aristotle không coi khinh kinh nghiệm, mà đúng hơn gán cho Lí trí của ông (tức là trực giác trí tuệ) ‘một vị trí như trạm cuối và tương quan với quá trình Quy nạp’ (*loc. cit.*, xem cả *op. cit.*, p. 577). Điều này là vậy; nhưng kinh nghiệm quan sát hình như chỉ có chức năng bồi bổ và phát triển trực giác trí tuệ của chúng ta cho

nhiệm vụ của nó, trực giác về bản chất chung; và, quả thực, không ai đã từng giải thích các định nghĩa, *vượt quá sai lầm*, có thể đạt được bằng quy nạp ra sao.

³³ Quan điểm của Aristotle rất cuộc cũng như của Plato ở chừng mực cả hai, cuối cùng, không có sự kêu gọi khá dĩ đến lí lẽ. Tất cả cái có thể làm là khẳng định *một cách giáo điều* về một định nghĩa nào đó rằng nó là một mô tả đúng về bản chất của nó; và nếu được hỏi vì sao mô tả này chứ không phải mô tả khác là một mô tả đúng, tất cả vẫn là một sự viện dẫn đến ‘trực giác về bản chất’.

Aristotle nói về quy nạp chỉ ít theo hai nghĩa – một nghĩa heuristic [tự phát hiện] hơn về phương pháp dẫn đến ‘trực cảm nguyên lí chung’ (so *An. Pri.*, 67a22f., 27b25-33, *Anal. Post.*, 71a7, 81a38-b5, 100b4 f.) và một nghĩa kinh nghiệm hơn (so *An. Pri.*, 68b15-37, 69a16, *Anal. Post.*, 78a35, 81b5 ff., *Topics*, 105a13, 156a4, 157a34).

Một trường hợp mâu thuẫn hiển nhiên, tuy vậy, có thể được giải quyết, là 77a4, nơi ta biết rằng một định nghĩa không là chung cũng chẳng là riêng. Tôi gợi ý rằng giải pháp không phải là một định nghĩa ‘không hoàn toàn là một phán xét chút nào’ (như G. R. G. Mure gợi ý trong bản dịch Oxford), mà rằng nó không *đơn giản* là chung mà là ‘xứng với-commensurate’, tức là chung và *cần thiết*. (So 73b26, 96b4, 97b25).

Về ‘lí lẽ’ của *Anal. Post.* được nói đến ở văn bản, xem 100b6 ff. Về sự hoà hợp thần bí của sự hiểu biết và cái được biết trong *De Anima*, xem đặc biệt 425b30 f., 430a20, 431a1; đoạn quyết định cho mục đích của chúng ta là 430b27 f.: ‘Sự lĩnh hội trực giác về định nghĩa .. của bản chất là không bao giờ sai .. hệt như .. việc thấy một đối tượng nhìn không bao giờ có thể sai’. Về đoạn thần học của *Metaphysics*, xem đặc biệt 1072b20 (‘tiếp xúc’) và 1075a2. Xem cả các ct. 59 (2) ở ch. 10, 36 ở ch. 12, và các ct. 3, 4, 6, 29-32, và 58 ở ch. 24.

Về ‘toàn bộ khối sự thực’ nói tới ở đoạn văn tiếp, xem cuối *Anal. Post.*(100b15 f.).

Đáng đề ý là các quan điểm của Hobbes (một nhà duy danh song *không* duy danh phương pháp) giống thế nào với bản chất luận phương pháp của Aristotle. Hobbes cũng tin rằng các định nghĩa là các tiền đề cơ bản của mọi tri thức (trái với ý kiến).

³⁴ Tôi đã trình bày quan điểm này về phương pháp khoa học ở *Logic of Scientific Discovery*; xem thí dụ pp. 278 ff. và pp. 315 ff., về một bản dịch đầy đủ hơn từ *Erkenntnis*, vol. 5 (1934) nơi tôi nói: ‘Ta phải làm quen với việc diễn giải các khoa học như các hệ thống các giả thuyết (thay cho “khối tri thức”), tức là các dự đoán không thể được xác minh, nhưng ta dùng chúng chừng nào chúng được củng cố, và về nó ta không có quyền nói rằng chúng là “đúng” hay “ít nhiều chắc chắn” hay thậm chí “có khả năng”’.

³⁵ Trích dẫn là từ chú thích của tôi trong *Erkenntnis*, vol. 3 (1933), bây giờ được dịch lại ở *Logic of Scientific Discovery*, pp. 312 ff.; nó là một biến thể và khái quát hoá của một khẳng định về hình học do Einstein đưa ra ở *Geometry and Experience*.

³⁶ Tất nhiên, không thể đánh giá liệu các lí thuyết, lí lẽ, và lập luận, hay quan sát và thí nghiệm, có tầm quan trọng lớn hơn cho khoa học; vì khoa học luôn là *lí thuyết được kiểm nghiệm bởi quan sát và thí nghiệm*. Nhưng chắc chắn là tất cả ‘các nhà thực chứng’ người thử chứng tỏ rằng khoa học là ‘tổng các quan sát của chúng ta’, hoặc rằng nó mang tính quan sát hơn lí thuyết, là hoàn toàn sai lầm. Vai trò của lí thuyết và lí lẽ trong khoa học hầu như không được đánh giá quá cao. - Về quan hệ giữa chứng minh và lí lẽ logic nói chung, xem ct. 47 ở ch. này.

³⁷ So thí dụ *Met.*, 1030a, 6 và 14 (xem ct. 30 ở ch. này).

³⁸ Tôi muốn nhấn mạnh là ở đây tôi nói về *thuyết duy danh đối lại bản chất luận* theo cách phương pháp luận thuần túy. Tôi không bàn đến bất cứ lập trường nào đến vấn đề

siêu hình về các cái chung, tức là đến vấn đề siêu hình của thuyết duy danh đối lại bản chất luận (một từ tôi gọi ý dùng thay cho từ ‘thuyết duy thực’ truyền thống); và tôi chắc chắn không chủ trương một thuyết duy danh siêu hình, mặc dù tôi chủ trương một thuyết duy danh phương pháp. (Xem cả các ct. 27 và 30 ở ch. 3).

Sự đối lập giữa *các định nghĩa duy danh* và *bản chất luận* được đưa ra trong văn bản là một nỗ lực để tái lập sự phân biệt giữa các định nghĩa ‘bằng lời’ và ‘thực tế’. *Sự nhấn mạnh chính của tôi, tuy vậy, là về vấn đề liệu định nghĩa được đọc từ phải sang trái hay từ trái sang phải; hoặc, nói cách khác, liệu nó thay một chuyện dài bằng một chuyện ngắn, hay thay một chuyện ngắn bằng một chuyện dài.*

³⁹ Luận điểm của tôi rằng trong khoa học *chỉ* các định nghĩa duy danh xuất hiện (ở đây chỉ nói về các định nghĩa tường minh và không về các định nghĩa ẩn và đệ quy) cần được bảo vệ một chút. Nó chắc chắn không ngụ ý là các từ không được dùng một cách ít nhiều ‘trực giác’ trong khoa học; điều này là rõ nếu ta xét rằng mọi chuỗi định nghĩa phải bắt đầu bằng các từ *không xác định*, mà ý nghĩa của chúng có thể được minh họa song không được định nghĩa. Hơn nữa, có vẻ rõ là trong khoa học, đặc biệt toán học, ta thường dùng một từ, thí dụ ‘chiều’ hay ‘chân lí’, một cách trực giác, chỉ tiếp tục định nghĩa nó muộn hơn. Nhưng đây là một mô tả khá thô về tình hình. Một mô tả chính xác hơn có thể là thế này. Một số từ bất định được dùng một cách trực giác đôi khi có thể được thay bằng các từ được định nghĩa mà có thể thấy rằng chúng thực hiện các ý định mà các từ không xác định đã được dùng; tức là, đối với mỗi câu trong đó các từ không xác định xuất hiện (thí dụ có ý định như giải tích) có một câu tương ứng trong đó các từ mới được định nghĩa xuất hiện (cái suy ra từ định nghĩa).

Ta chắc chắn có thể nói rằng K. Menger đã định nghĩa ‘chiều’ một cách đệ quy hay Tarski đã định nghĩa ‘Chân lí’; nhưng cách này dễ biểu lộ vấn đề có thể dẫn đến hiểu lầm. Cái đã xảy ra là Menger đã cho một định nghĩa thuần duy danh của các lớp tập hợp điểm mà ông gán cho cái nhãn ‘n-chiều’, bởi vì đã là có thể để thay thế khái niệm trực giác toán học ‘n-chiều’ bằng một khái niệm mới trong tất cả các ngữ cảnh quan trọng; và cũng có thể nói vậy về khái niệm ‘Chân lí’ của Tarski. Tarski cho một định nghĩa duy danh (hay đúng hơn một phương pháp về dự thảo các định nghĩa duy danh) mà ông gán cho cái nhãn ‘Chân lí’, vì một hệ thống các câu có thể được suy ra từ định nghĩa tương ứng với các câu này (giống như qui luật về trung gian bị loại) đã được nhiều nhà logic và triết gia sử dụng liên quan đến cái họ gọi là ‘Chân lí’.

⁴⁰ Có thể chẳng, ngôn ngữ của chúng ta sẽ chính xác giả như ta tránh các định nghĩa và rất chịu khó luôn dùng các từ định nghĩa thay cho các từ được định nghĩa. Vì có một nguồn không chính xác trong các phương pháp hiện hành về định nghĩa: Carnap đã phát triển (năm 1934) cái có vẻ là phương pháp đầu tiên về tránh mâu thuẫn trong một ngôn ngữ sử dụng các định nghĩa. So *Logical Syntax of Language*, 1937, § 22, p. 67. (Xem cả Hilbert-Bernays, *Grundlagen d. Math.*, 1939, II, p. 295, n. 1). Carnap đã chứng tỏ là trong hầu hết trường hợp một ngôn ngữ thừa nhận các định nghĩa sẽ mâu thuẫn cho dù các định nghĩa thoả mãn các quy tắc chung để tạo ra các định nghĩa. Sự không quan trọng thực tiễn tương đối của sự mâu thuẫn này chỉ dựa vào sự thực rằng chúng ta luôn có thể loại các từ được định nghĩa, thay chúng bằng các từ định nghĩa.

⁴¹ Nhiều thí dụ về phương pháp đưa ra từ mới chỉ sau khi nhu cầu đã nảy sinh có thể thấy ở cuốn sách này. Cứ như tình hình này, đề cập đến các lập trường triết học, khó có thể tránh đưa ra *các tên* cho các lập trường này, vì mục đích ngắn gọn. Đây là lí do vì sao tôi dùng nhiều ‘chủ nghĩa - ism’ đến vậy. Nhưng trong nhiều trường hợp các tên này được đưa ra chỉ sau khi các lập trường được nói đến này đã được mô tả.

⁴² Trong một phê phán có hệ thống hơn về phương pháp bản chất luận, ba vấn đề có thể được phân biệt mà bản chất luận không thể trốn tránh hay giải đáp. (1) Vấn đề phân biệt rõ giữa một quy ước bằng lời thuần túy và một định nghĩa bản chất luận mô tả ‘đúng’ một bản chất. (2) Vấn đề phân biệt các định nghĩa bản chất ‘đúng’ với định nghĩa bản chất ‘sai’. (3) Vấn đề tránh một hồi quy vô tận của các định nghĩa. – Tôi sẽ chỉ đề cập ngắn gọn đến vấn đề thứ hai và thứ ba của các vấn đề này. Vấn đề thứ ba được đề cập trong văn bản; về vấn đề thứ hai, xem các ct. 44 (1) và 54 ở ch. này.

⁴³ Sự thực là một khẳng định là đúng đôi khi có thể giúp giải thích vì sao với ta nó có vẻ như hiển nhiên. Đây là trường hợp ‘ $2+2=4$ ’, hay câu ‘mặt trời phát ra ánh sáng và nhiệt’. Song điều ngược lại rõ ràng không phải vậy. Sự thực rằng một câu đối với một số hay thậm chí với mọi người có vẻ là ‘hiển nhiên’, tức là, một số hay tất cả tin chắc vào sự đúng đắn của nó và không thể hình dung về sự sai lầm của nó, không là lí do vì sao nó phải đúng. (Sự thực rằng ta không có khả năng hình dung về sự sai lầm của một tuyên bố trong nhiều trường hợp chỉ là một lí do để nghi ngờ rằng sức tưởng tượng của chúng ta là thiếu hay chưa phát triển). Một trong các sai lầm nghiêm trọng nhất nếu một triết học luôn đưa sự hiển nhiên ra như một lí lẽ ủng hộ sự đúng đắn của một câu; thế mà hầu như mọi triết học duy tâm làm điều này. Nó chứng tỏ các triết học duy tâm thường là các hệ thống biện hộ cho các niềm tin giáo điều nào đó.

Lời bào chữa, rằng ta thường ở vị thế phải chấp nhận các câu vì không có lí do tốt hơn sự hiển nhiên của chúng, là không hợp lệ. Các nguyên lí logic và phương pháp khoa học (đặc biệt ‘nguyên lí quy nạp’ hay ‘qui luật đồng đều của tự nhiên’) thường được nói đến như các khẳng định ta phải chấp nhận, và không thể biện hộ chúng bằng bất cứ thứ gì trừ sự hiển nhiên. Cho dù giả như điều này có đúng, sẽ chẳng thán hơn đi nói là chúng ta không thể biện hộ chúng, và cứ để thế. Song, thực ra, không cần đến ‘nguyên lí quy nạp’. (So *The Logic of Scientific Discovery* của tôi). Và trong chừng mực liên quan đến ‘các nguyên lí logic’, đã làm được nhiều việc trong các năm vừa qua và chúng cho thấy lí thuyết hiển nhiên là lỗi thời. (So đặc biệt *Logic Syntax of Language* của Carnap và *Introduction to Semantics* của ông). Xem cả ct. 44 (2).

⁴⁴ (1) Nếu áp dụng các cân nhắc này cho trực giác trí tuệ về các bản chất, thì có thể thấy là bản chất luận không có khả năng giải quyết vấn đề: Làm sao ta biết một định nghĩa được đề xuất và đúng về hình thức liệu cũng đúng hay không; và đặc biệt, ta quyết định thế nào giữa hai định nghĩa cạnh tranh nhau? Rõ ràng là đối với nhà duy danh phương pháp câu trả lời cho một câu hỏi loại này là tầm thường. Vì hãy giả sử rằng ai đó (cùng với *Oxford Dictionary*) kiên định rằng ‘Một puppy là một gã trẻ kiêu ngạo, đầu rồng tuyền, xác lảo’, và ông ta khẳng khái giữ định nghĩa này chống lại người nào đó bám vào định nghĩa trước của chúng ta [lưu ý puppy = chó con; gã trẻ xác xược; ND]. Trong trường hợp này, nhà duy danh, nếu đủ kiên nhẫn, sẽ chỉ ra là ông không quan tâm đến một tranh cãi về các nhãn, vì sự lựa chọn chúng là tùy ý; và ông có thể gợi ý, nếu có bất cứ nguy hiểm nào về sự mơ hồ, ta có thể dễ dàng đưa ra hai nhãn khác nhau, thí dụ ‘puppy₁’ và ‘puppy₂’. Và nếu một bên thứ ba ủng hộ rằng ‘Một puppy là một con chó nâu’, thì nhà duy danh sẽ kiên nhẫn gợi ý đưa ra nhãn ‘puppy₃’. Nhưng nếu các bên tranh cãi tiếp tục cãi lộn, hoặc bởi vì ai đó cứ khẳng khái rằng chỉ puppy của ông là có lí, hoặc bởi vì ông khẳng khái rằng puppy của mình, chí ít, phải được gắn nhãn ‘puppy₁’, thì ngay cả nhà duy danh kiên nhẫn chỉ có thể nhún vai. (Để tránh hiểu lầm, phải nói rằng *thuyết duy danh phương pháp* không thảo luận vấn đề về sự tồn tại của những cái chung; do đó Hobbes không là một nhà duy danh phương pháp, mà tôi phải gọi là một nhà duy danh bản thể học).

Cùng vấn đề tầm thường này, tuy nhiên, gây ra các khó khăn không vượt qua được cho phương pháp bản chất luận. Ta đã giả sử rằng nhà bản chất luận khẳng định, thí dụ ‘Một puppy là con chó nâu’ không phải là một định nghĩa đúng về bản chất của ‘puppiness’. Ông ta có thể bảo vệ quan điểm này thế nào? Chỉ bằng một sự cầu khẩn đến trực giác trí tuệ của ông về các bản chất. Nhưng sự thực này có hệ quả thực tiễn là nhà bản chất luận trở nên bơ vơ hoàn toàn, nếu định nghĩa của ông bị thách thức. Vì ông ta có thể phản ứng chỉ theo hai cách. Một là ngoan cố lặp lại rằng trực giác trí tuệ của ông là duy nhất đúng mà, tất nhiên, đối thủ của ông có thể phản lại theo cùng cách, như thế ta đi đến bế tắc thay cho tri thức cuối cùng và rõ ràng một cách tuyệt đối mà Aristotle đã hứa với chúng ta. Cách khác là thừa nhận rằng trực giác của đối thủ có thể cũng đúng như của ông, nhưng nó là về một bản chất khác, mà đáng tiếc ông đã biểu thị bằng cùng tên. Điều này có thể dẫn đến gọi ý là hai tên khác nhau phải được dùng cho hai bản chất khác nhau, thí dụ ‘puppy₁’ và ‘puppy₂’. Nhưng bước này có nghĩa là từ bỏ lập trường bản chất luận hoàn toàn. Vì nó có nghĩa rằng chúng ta bắt đầu bằng công thức định nghĩa và gán cho nó nhãn nào đó, tức là ta tiến hành ‘từ phải sang trái’; và nó có nghĩa là ta sẽ phải gán các nhãn này một cách tùy ý. Điều này có thể thấy bằng xét rằng cố gắng để khẳng định rằng một puppy₁, về bản chất, là một con chó con, còn chó nâu chỉ có thể là puppy₂, rõ ràng sẽ dẫn đến cùng khó khăn đã đưa nhà bản chất luận đến tình thế tiến thoái lưỡng nan hiện tại. Do đó, mỗi định nghĩa phải được coi như có thể chấp nhận được ngang nhau (miễn là đúng về hình thức); theo thuật ngữ Aristotlian, điều đó có nghĩa rằng một tiền đề cơ bản là đúng hệt như tiền đề khác (mâu thuẫn với nó) và rằng ‘là không thể để đưa ra một tuyên bố sai’. (Điều này có vẻ đã được Antisthenes chỉ ra; xem ct. 54 ở ch. này). Như thế đòi hỏi Aristotlian, rằng trực giác trí tuệ là một nguồn tri thức ngược với ý kiến, đúng một cách không nhầm lẫn và rành rành, và rằng nó cho ta các định nghĩa là các tiền đề cơ bản an toàn và cần thiết của mọi suy diễn khoa học, là không có cơ sở trong từng điểm của nó. Và một định nghĩa hoá ra chẳng là gì ngoài một câu nói cho chúng ta rằng từ được định nghĩa có cùng nghĩa như công thức định nghĩa, và rằng cái này có thể được thay bằng cái kia. Cách sử dụng duy danh cho phép ta cắt ngắn một câu chuyện dài và vì thế có lợi thế thực tiễn nào đó. Song cách sử dụng bản chất luận của nó có thể chỉ giúp ta thay một câu chuyện ngắn bằng một câu chuyện cũng có nghĩa thế song dài hơn nhiều. Việc sử dụng này chỉ khuyến khích chủ nghĩa ngôn từ.

(2) Về một phê phán trực giác bản chất của Husserl, so J. Kraft, *From Husserl to Heidegger* (tiếng Đức, 1932). Xem cả ct. 18 ở ch. 24. Trong tất cả những người giữ các quan điểm có liên quan, có lẽ M. Weber có ảnh hưởng lớn nhất đến luận bàn các vấn đề xã hội học. Ông chủ trương một ‘phương pháp hiểu trực giác’ cho các khoa học xã hội; và ‘các mẫu lí tưởng’ của ông phản nhiều tương ứng với các bản chất của Aristotle và Husserl. Đáng lưu ý là Weber, bất chấp các xu hướng này, đã thấy tính không thể chấp nhận được của sự cầu viện đến hiển nhiên. ‘Sự thực là một diễn giải có độ hiển nhiên cao tự nó không chứng tỏ gì về tính hợp lệ kinh nghiệm của nó’ (*Ges. Aufsätze*, 1922, p. 404); và ông nói khá đúng là sự hiểu biết trực giác ‘phải luôn được kiểm tra bằng các phương pháp bình thường’. (*Loc. cit.*, tôi nhấn mạnh). Song nếu như thế, thì nó không là phương pháp đặc trưng của một khoa học ‘hành vi con người’ như ông nghĩ; nó cũng thuộc về toán học, vật lí học, v.v. Và hoá ra là những người tin rằng hiểu trực giác là một phương pháp cá biệt cho các khoa học về ‘hành vi con người’ giữ các quan điểm như vậy chủ yếu vì họ không thể tưởng tượng một nhà toán học hay vật lí học có thể rút

quen với đối tượng của mình đến mức có thể ‘cảm nhận nó’, theo cách một nhà xã hội học ‘cảm nhận’ hành vi con người.

⁴⁵ ‘Khoa học giả sử các định nghĩa của mọi thuật ngữ của nó ..’ (Ross, *Aristotle*, 44; so *Anal. Post.*, I, 2); xem cả ct. 30 ở ch. này.

⁴⁶ Các trích dẫn tiếp là từ R. H. S. Crossman, *Plato To-Day* 1937, pp. 71 f.

Một học thuyết rất giống được M. R. Cohen và E. Nagel trình bày trong cuốn *An Introduction to Logic and Scientific Method* (1936), p. 232: ‘Nhiều bàn cãi về bản tính thật của tài sản, tôn giáo, luật, .. sẽ tất nhiên biến mất nếu thay các từ này bằng các từ tương đương được định nghĩa chính xác’. (Xem cả các ct. 48 và 40 ở ch. này).

Các quan điểm về vấn đề này được trình bày bởi Wittgenstein ở *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921/22) và bởi nhiều môn đồ của ông, là không rõ như của Cohen, Crossman, và Nagel. Wittgenstein là một nhà phản siêu hình. Ông viết ở lời nói đầu, ‘Cuốn sách đề cập đến các vấn đề triết học và chứng tỏ, tôi tin, rằng phương pháp trình bày các vấn đề này dựa vào một sự hiểu lầm về logic và về ngôn ngữ của chúng ta’. Ông cố gắng chứng tỏ rằng siêu hình học là ‘đơn giản vô nghĩa’ và cố vạch ra một ranh giới, trong ngôn ngữ của chúng ta, giữa có nghĩa và vô nghĩa: ‘Ranh giới có thể .. được vạch ra trong các ngôn ngữ và cái nằm ở bên kia ranh giới sẽ đơn giản là vô nghĩa. Theo sách của Wittgenstein, các định đề là có nghĩa. Chúng là đúng hay sai. Các định đề triết học không tồn tại; chúng chỉ trông giống các định đề, nhưng thực ra vô nghĩa. Ranh giới giữa có nghĩa và vô nghĩa trùng với ranh giới giữa khoa học tự nhiên và triết học: ‘Tổng số các định đề đúng là toàn bộ khoa học tự nhiên (hay Tổng số các khoa học tự nhiên). – Triết học không phải là một khoa học tự nhiên’. *Nhiệm vụ thật của triết học, vì vậy, không phải là trình bày các định đề; nó, đúng hơn, để làm sáng tỏ các định đề*: ‘Kết quả của triết học không phải là một số “các định đề triết học”, mà làm cho các định đề sáng tỏ’. Những người không thấy điều đó, và đề xuất các định đề triết học, bàn về cái vô nghĩa siêu hình.

(Phải nhớ, liên quan đến điều này, rằng một sự phân biệt rõ rệt giữa các tuyên bố có nghĩa, và các diễn đạt ngôn ngữ vô nghĩa trông giống các tuyên bố nhưng không có nghĩa, đầu tiên được Russel đưa ra trong cố gắng của ông để giải quyết các vấn đề gây ra bởi các nghịch lý mà ông đã khám phá ra. Russell phân chia các diễn đạt giống các mệnh đề thành ba phần, vì có thể phân biệt các mệnh đề có thể là *đúng* hay *sai* và *vô nghĩa* hay các tựa-mệnh đề vô nghĩa. Quan trọng để lưu ý rằng việc dùng này của từ ‘vô nghĩa’ hay ‘không có nghĩa’ một phần hợp với cách dùng bình thường, nhưng rõ nghĩa hơn, vì người ta thường gọi các mệnh đề thật là ‘vô nghĩa’, thí dụ, nếu chúng là ‘vô lý’, tức là tự mâu thuẫn hay hiển nhiên sai. Như thế một tuyên bố khẳng định về một vật thể vật lý nào đó rằng nó đồng thời ở hai chỗ khác nhau không phải là vô nghĩa mà là tuyên bố sai, hay là cái mâu thuẫn với việc sử dụng từ ‘vật thể’ trong vật lý học cổ điển; và tương tự, một tuyên bố khẳng định về một electron rằng nó có vị trí và moment chính xác là không vô nghĩa – như một số nhà vật lý đã khẳng định, và như một số nhà triết học đã lặp lại – mà nó đơn giản trái với vật lý học hiện đại).

Cái đã được nói đến đây có thể tóm tắt như sau. Wittgenstein tìm một đường ranh giới giữa có nghĩa và vô nghĩa, và thấy ranh giới này trùng với ranh giới giữa khoa học và siêu hình học, tức là giữa các câu có tính khoa học và các tựa-định đề triết học. (Rằng ông đã đồng nhất một cách sai lầm lĩnh vực các khoa học tự nhiên với lĩnh vực của các câu *đúng* không liên quan tới chúng ta ở đây; xem, tuy vậy, ct. 51 ở ch. này). Diễn giải này về mục tiêu của ông được củng cố khi ta đọc: ‘Triết học hạn chế .. lĩnh vực của khoa học tự nhiên’. (Tất cả các câu được trích đến đây là từ pp. 75 và 77).

Rốt cuộc đường ranh giới được vạch ra thế nào? ‘Khoa học’ được phân biệt ra sao với ‘siêu hình học’, và do đó ‘có nghĩa’ với ‘vô nghĩa’? Chính câu trả lời cho câu hỏi này xác lập sự giống nhau giữa lí thuyết của Wittgenstein và lí thuyết của Crossman và phần còn lại. Wittgenstein ngụ ý rằng các từ hay ‘các kí hiệu’ do các nhà khoa học dùng là có nghĩa, còn một nhà siêu hình học ‘không cho ý nghĩa nào cho các kí hiệu nào đó trong các định đề của ông’; đây là cái ông viết (pp. 187 và 189): ‘Phương pháp đúng của triết học là thế này. Đừng nói cái gì trừ cái có thể được nói, tức là các định đề của khoa học tự nhiên, tức là cái gì đó không liên quan gì với triết học; và rồi khi ai khác muốn nói cái gì đó siêu hình, luôn hãy chứng minh cho hắn rằng hắn đã không cho các kí hiệu nào đó trong các định đề của hắn ý nghĩa nào’. Trong thực tiễn, điều này hàm ý rằng chúng ta phải tiến hành bằng hỏi nhà siêu hình học: ‘Bằng từ này ông muốn nói cái gì? Bằng từ đó ông ý nói gì?’ Nói cách khác, *chúng ta đòi ông ta cho một định nghĩa; và nếu không có, ta cho rằng từ là vô nghĩa.*

Lí thuyết này, như sẽ cho thấy ở văn bản, bỏ qua các sự thực rằng (a) một nhà siêu hình học dí dỏm và vô lương tâm mỗi khi được hỏi, ‘Bằng từ này ông muốn nói gì?’, sẽ nhanh nhẩu đề nghị một định nghĩa, như thể toàn bộ trò chơi hoá thành một thử thách tính kiên nhẫn; (b) nhà khoa học tự nhiên không ở vị thế logic tốt hơn nhà siêu hình học; và thậm chí, nếu so với nhà siêu hình học vô lương tâm, ở vị thế tồi hơn.

Có thể bình luận là Schlick, trong *Erkenntnis*, I, p. 8, nơi ông xử lí học thuyết của Wittgenstein, lưu ý đến khó khăn của một hồi quy vô tận; nhưng lời giải mà ông gợi ý (có vẻ theo hướng của các định nghĩa quy nạp hay ‘cấu tạo’, hay có lẽ của thao tác luận; so ct. 50 ở ch. này) không rõ cũng chẳng có khả năng giải quyết vấn đề ranh giới. Tôi nghĩ là các ý định nào đó trong các ý định của Wittenstein và Schlick trong đòi hỏi một triết học về ý nghĩa được thoả mãn bởi lí thuyết logic mà Tarski gọi là ‘Ngữ nghĩa học’. Nhưng tôi cũng tin rằng sự tương ứng giữa các ý định này và Ngữ nghĩa học không đi xa. Vì Ngữ nghĩa học *đề xuất các định đề*; nó không chỉ ‘làm rõ’ chúng. – Các bình luận này về Wittgenstein được tiếp tục ở các ct. 51-52 ở ch. này. (Xem cả các ct. 8 (2) và 32 ở ch. 24; và 10 và 25 ở ch. 25).

⁴⁷ Quan trọng để phân biệt giữa một suy diễn logic nói chung, và một chứng minh nói riêng. Một *chứng minh* là một lập luận suy diễn theo đó chân lí của kết luận rốt cuộc được xác lập; đây là cách Aristotle dùng từ, đòi hỏi (thí dụ, trong *Anal. Post.*, I, 4, pp. 73a, ff.) rằng chân lí ‘cần thiết’ của kết luận phải được xác lập; và đây là cách Carnap dùng từ này (xem đặc biệt *Logical Syntax*, § 10, p. 29, § 47, p. 171), chứng tỏ rằng các kết luận ‘có thể chứng minh được’ theo nghĩa này là đúng một cách giải tích. (Ở đây tôi sẽ không đi vào vấn đề về các từ ‘giải tích-analytic’ và ‘tổng hợp’).

Từ Aristotle, đã rõ là không phải mọi suy diễn logic đều là chứng minh; cũng có các suy diễn logic không phải là các chứng minh; thí dụ ta có thể suy ra các kết luận từ các tiền đề được thú nhận là sai, và các suy diễn như vậy không được gọi là các chứng minh. Các suy diễn không-chứng minh được Carnap gọi là các ‘suy dẫn- derivation’ (*loc. cit.*). Lí thú là tên cho các suy diễn không-chứng minh này đã không được đưa ra sớm hơn; nó cho thấy sự bận tâm với các chứng minh, một sự bận tâm này sinh từ định kiến Aristotlian rằng ‘khoa học’ hay ‘tri thức khoa học’ phải xác lập mọi tuyên bố của nó, tức là chấp nhận chúng như các tiền đề hiển nhiên, hoặc chứng minh chúng. Song vị thế là thế này. *Ngoài logic và toán học thuần túy chẳng có gì có thể được chứng minh.* Các lí lẽ ở các khoa học khác (và thậm chí một số trong toán học, như I. Lakatos đã chứng tỏ) không phải là chứng minh mà chỉ là *các suy dẫn*.

Có thể nhận xét rằng có một sự tương tự sâu rộng giữa các vấn đề về *suy dẫn* ở một bên và *định nghĩa* ở bên kia, và giữa các vấn đề về *chân lí của các câu* và vấn đề về *ý nghĩa của các từ*.

Một suy dẫn bắt đầu với các tiền đề và dẫn đến một kết luận; một định nghĩa bắt đầu (nếu đọc từ phải sang trái) với các từ định nghĩa và dẫn đến từ được định nghĩa. Một suy dẫn cho chúng ta biết về chân lí của một kết luận, với *điều kiện* chúng ta được thông báo về chân lí của các tiền đề; một định nghĩa cho chúng ta biết về ý nghĩa của từ được định nghĩa, với *điều kiện* ta được thông báo về ý nghĩa của các từ định nghĩa. Như thế một suy dẫn dịch chuyển vấn đề về *chân lí* quay lại cho các tiền đề, mà không từng có khả năng giải quyết nó; và một định nghĩa chuyển vấn đề về *ý nghĩa* quay lại cho các từ định nghĩa, mà không từng có khả năng giải quyết nó.

⁴⁸ Lí do vì sao các từ định nghĩa chắc là hơi ít rõ ràng và ít chính xác hơn các từ được định nghĩa là chúng thường trừu tượng và tổng quát hơn. Điều này không nhất thiết đúng nếu các phương pháp hiện đại nào đó về định nghĩa được sử dụng ('định nghĩa bằng trừu tượng hoá', một phương pháp của logic biểu tượng); nhưng chắc chắn đúng với tất cả các định nghĩa mà Crossman nghĩ đến, và đặc biệt với mọi định nghĩa Aristotlian (bởi *loại-genus* và *dấu hiệu phân biệt đặc trưng-differentia*).

Một số nhà thực chứng, đặc biệt dưới ảnh hưởng của Locke và Hume, cho rằng có thể định nghĩa các từ trừu tượng gống các từ của khoa học hay của chính trị học (xem văn bản cho ct. tiếp) dưới dạng các quan sát cá biệt, cụ thể hay thậm chí các cảm giác. Một phương pháp 'quy nạp' về định nghĩa được Carnap gọi là 'cấu tạo'. Song có thể nói rằng không thể 'cấu tạo' ra cái chung dưới dạng các cái riêng. (Về việc này, so *The Logic of Scientific Discovery* của tôi, đặc biệt các tiết 14, pp. 64 ff., và 25, p. 93; và *Testability and Meaning* của Carnap, trong *Philosophy of Science*, vol. 3, 1936, pp. 419 ff., và vol. 4, pp. 1 ff.).

⁴⁹ Các thí dụ là hết như các thí dụ mà Cohen và Nagel, *op. cit.*, 232 f., đề nghị cho định nghĩa. (So ct. 46 ở ch. này).

Có thể thêm ở đây một số nhận xét chung về tính vô dụng của các định nghĩa bản chất luận. (So cả cuối ct. 44 (1) ở ch. này).

(1) Nỗ lực để giải quyết một vấn đề thực sự bằng dẫn chiếu đến các định nghĩa thường có nghĩa là thay một vấn đề ngôn từ thuần túy cho vấn đề thực sự. (Có một thí dụ xuất sắc về phương pháp này trong *Physics* của Aristotle, II, 6, đến cuối). Điều này có thể được chứng tỏ cho các thí dụ sau. (a) Có một vấn đề thực sự: Chúng ta có thể quay về cái cũ của chủ nghĩa bộ lạc? Và bằng cách nào? (b) Có một vấn đề đạo đức: Chúng ta phải quay về với cái cũ?

Nhà triết học về ý nghĩa, nếu đối mặt với (a) hay (b), sẽ nói: Hoàn toàn phụ thuộc vào bạn hiểu cái gì với các từ mơ hồ của mình; hãy nói cho tôi bạn định nghĩa 'quay về', 'cái cũ', 'chủ nghĩa bộ lạc' thế nào, và với *sự giúp đỡ của các định nghĩa này tôi có thể có khả năng giải quyết vấn đề của bạn*. Chông lại điều này, tôi cho rằng nếu quyết định có thể được đưa ra với sự giúp đỡ của các định nghĩa, nếu nó được suy ra từ các định nghĩa, thì vấn đề được giải quyết như vậy chỉ là một vấn đề ngôn từ; vì nó được giải quyết độc lập với các sự thực hay với các quyết định đạo đức.

(2) Một triết gia *bản chất luận* về ý nghĩa thậm chí có thể làm tồi hơn, đặc biệt liên quan với vấn đề (b); ông ta có thể gợi ý, thí dụ, rằng nó phụ thuộc vào 'bản chất' hay 'đặc tính cơ bản' hay có lẽ vào 'số phận' của nền văn minh của chúng ta liệu chúng ta có phải quay về hay không. (Xem cả ct. 61 (2) ở ch. này).

(3) Bản chất luận và lí thuyết về định nghĩa đã dẫn đến một sự phát triển gây sững sốt trong Đạo đức học. Sự phát triển về tăng trừu tượng hoá và mất tiếp xúc với *cơ sở của mọi đạo đức học* – các vấn đề đạo đức thực tiễn, phải được ta quyết định ở đây và bây giờ. Nó dẫn đầu tiên đến câu hỏi chung, ‘Cái gì tốt?’ hay ‘Cái Thiện là gì?’; tiếp đến “‘Cái Thiện’ có nghĩa là gì?” và tiếp đến ‘câu hỏi “‘Cái Thiện’ có nghĩa là gì?” có thể được trả lời không?’ G. E. Moore, người nêu ra câu hỏi cuối trong *Principia Ethica*, chắc chắn đúng khi nhất quyết rằng ‘tốt’ theo nghĩa đạo đức không thể được định nghĩa dưới dạng ‘tự nhiên chủ nghĩa’. Vì, quả thực, nếu có thể, nó sẽ có nghĩa là cái gì đó như ‘đáng’ hay ‘ngọt’ hay ‘xanh’ hay ‘đỏ’; và nó sẽ hoàn toàn không thích đáng từ quan điểm đạo đức. Hệt như ta không cần đạt tới cái đáng, hay cái ngọt, v.v., sẽ không có lí do nào để có bất cứ quan tâm đạo đức nào đến một cái ‘tốt’ tự nhiên chủ nghĩa. Song dù cho Moore đã đúng về cái có lẽ được coi chính đáng là điểm chính của ông, có thể cho rằng một phân tích về tốt hay về bất cứ khái niệm hay bản chất, chẳng bằng cách nào có thể đóng góp cho bất cứ lí thuyết đạo đức nào liên quan đến cơ sở thoả đáng duy nhất của mọi đạo đức, vấn đề đạo đức trực tiếp phải được giải quyết ở đây và bây giờ. (So cả ct. 18 (1) ở ch. 5, đặc biệt về sự không thích đáng của các phản xử đạo đức).

⁵⁰ Tôi nghĩ đến các phương pháp ‘cấu tạo’ (xem ct. 48 ở ch. này), ‘định nghĩa ngầm’, ‘định nghĩa bằng tương quan’, và ‘định nghĩa thao tác’. Các lí lẽ của ‘các nhà thao tác’ nhìn chung có vẻ khá đúng; song họ không thể bác bỏ sự thực rằng trong các định nghĩa, hay mô tả thao tác của mình, họ cần đến các từ chung phải được coi là không xác định; và đối với chúng, vấn đề lại áp vào.

Có thể thêm ở đây vài gợi ý hay ám chỉ về cách ta ‘dùng các từ của chúng ta’. Vì mục đích ngắn gọn, các ám chỉ này sẽ nhắc đến các chi tiết kĩ thuật nào đó mà không có giá thích; vì thế, ở dạng hiện tại, chúng có thể nhìn chung không hiểu được.

Về cái gọi là *các định nghĩa ngầm*, đặc biệt trong toán học, Carnap đã chứng tỏ (*Symposion I*, 1927, 355 ff.; so cả *Abriss* của ông) rằng chúng không ‘định nghĩa’ theo nghĩa thông thường của từ này; một hệ thống các định nghĩa ngầm không thể được coi như xác định một ‘mô hình’; mà nó định rõ toàn bộ một lớp ‘các mô hình’. Do đó, hệ thống các kí hiệu được xác định bởi một hệ thống các định nghĩa ngầm không thể được coi như một hệ thống các *hằng số*, mà chúng phải được coi là *các biến số* (với một dải xác định, và được kết lại với nhau bởi hệ thống theo cách nào đó). Tôi tin có một sự tương tự hạn chế giữa tình hình này và cách ta ‘dùng các từ của chúng ta’ trong khoa học. Sự tương tự có thể được mô tả theo cách này. Trong một ngành của toán học nơi ta thao tác với các kí hiệu xác định bởi định nghĩa ngầm, sự thực rằng các kí hiệu này không có ‘ý nghĩa xác định’ không ảnh hưởng đến việc ta thao tác với chúng, hay đến tính chính xác của các lí thuyết của chúng ta. Vì sao lại thế? Bởi vì ta không bắt các kí hiệu làm quá sức. Ta không gán một ‘ý nghĩa’ cho chúng, vượt quá cái bóng của ý nghĩa được các định nghĩa ngầm của chúng ta đảm bảo. (Và nếu ta gán cho chúng một ý nghĩa trực giác, thì chúng ta cần thận coi điều này như một công cụ phụ riêng, cái không được can thiệp vào lí thuyết). Theo cách này, ta thử, có thể nói như vậy, cứ ở bên trong ‘vùng bóng mờ của tính mơ hồ’ hay của tính nhập nhằng, và tránh đụng đến vấn đề về các giới hạn chính xác của vùng hay dải nửa tối này; và hoá ra là ta có thể đạt rất nhiều mà không thảo luận ý nghĩa của các kí hiệu này; vì chẳng có gì *phụ thuộc* vào ý nghĩa của chúng. Theo cách tương tự, tôi tin, ta có thể thao tác với các từ này mà ý nghĩa của chúng, ta đã học được ‘qua thao tác’. Ta dùng chúng, có thể nói như vậy, sao cho chẳng gì phụ thuộc vào ý nghĩa của chúng, hoặc càng ít càng tốt. ‘Các định nghĩa thao tác’ của chúng ta có lợi thế giúp chúng ta chuyển vấn đề sang một lĩnh vực trong đó chẳng gì

hay ít phụ thuộc vào các từ. *Nói dễ hiểu là nói theo cách các từ không phải là quan trọng.*

⁵¹ Wittgenstein trong *Tractatus* (so ct. 46 ở ch. này nơi có các dẫn chiếu chéo thêm) dạy là triết học không thể đề xuất các định đề, và mọi định đề triết học thực ra là các tựa-định đề vô nghĩa. Gắn chặt với điều này là học thuyết của ông rằng nhiệm vụ thật của triết học không phải là đề xuất các câu mà để làm rõ chúng: ‘Đối tượng của triết học là làm sáng tỏ về mặt logic các tư tưởng. – Triết học không là một lí thuyết mà là một hoạt động. Một tác phẩm triết học về cơ bản là sự làm sáng tỏ’. (*Op. cit.*, p. 77).

Câu hỏi này sinh liên quan điểm này có hợp với mục tiêu cơ bản của Wittgenstein, phá huỷ siêu hình học bằng lật tẩy nó như cái vô nghĩa. Trong *The Logic of Scientific Discovery* của tôi (xem đặc biệt pp. 311 ff.), tôi đã thử chứng tỏ rằng phương pháp của Wittgenstein dẫn đến một giải pháp ngôn từ thuần túy và, bất chấp tính triệt để bề ngoài của nó, nó phải dẫn đến không phải sự phá huỷ hay sự loại trừ hay thậm chí ranh giới rõ ràng của siêu hình học, mà dẫn đến sự xâm nhập của chúng vào lĩnh vực khoa học, đến sự lẫn lộn chúng với khoa học. Các lí do cho điều này là khá đơn giản.

(1) Hãy xét một trong các câu của Wittgenstein, thí dụ, ‘Triết học không là một lí thuyết mà là một hoạt động’. Chắc chắn, đây không phải là một câu thuộc về ‘toàn bộ khoa học tự nhiên (hay tổng số của các khoa học tự nhiên)’. Vì thế, theo Wittgenstein (xem ct. 46 ở ch. này), nó không thể thuộc về ‘tổng số các định đề đúng’. Mặt khác, nó cũng không là một định đề sai (vì giả như nó sai, phủ định của nó phải đúng, và thuộc về khoa học tự nhiên). *Như thế ta đến kết quả là nó phải ‘không có ý nghĩa’ hay ‘vô nghĩa’; và cũng đúng thế cho hầu hết các định đề của Wittgenstein.* Hệ quả này của học thuyết của ông được bản thân Wittgenstein nhận ra, vì ông viết (p. 189): ‘Các định đề của tôi để làm sáng tỏ theo cách này: người hiểu tôi cuối cùng nhận ra chúng là vô nghĩa...’ Kết quả là quan trọng. Triết học riêng của Wittgenstein là vô nghĩa, và nó được thừa nhận thế. ‘Mặt khác’, như Wittgenstein nói ở Lời nói đầu, ‘sự đúng đắn của các tư tưởng truyền đạt ở đây đối với tôi có vẻ không thể bị công kích và rõ ràng. Vì thế, ý kiến của tôi là các vấn đề về cơ bản và rốt cuộc đã được giải quyết’. Điều này cho thấy ta có thể truyền đạt *các tư tưởng đúng không thể bị tấn công và rõ ràng* bằng con đường của các định đề được thừa nhận là vô nghĩa, và ‘cuối cùng’ ta có thể giải quyết các vấn đề bằng đề xuất cái vô nghĩa. (So cả ct. 8 (2,b) ở ch. 24).

Hãy xem điều này có nghĩa gì. Nó có nghĩa rằng tất cả cái vô nghĩa siêu hình học mà Bacon, Hume, Kant, và Russell đã chiến đấu chống lại hàng thế kỉ bây giờ có thể dịu xuống một cách thoải mái, và thậm chí thừa nhận thẳng thắn là nó vô nghĩa. (Heidegger làm vậy; so ct. 87 ở ch. 12). Vì bây giờ chúng ta có một loại vô nghĩa mới để tùy ý dùng, cái vô nghĩa truyền đạt các tư tưởng mà sự đúng đắn của chúng là không thể bị tấn công và rõ ràng; nói cách khác, *cái vô nghĩa hết sức quan trọng.*

Tôi không phủ nhận, các tư tưởng của Wittgenstein là không thể bị chỉ trích và rõ ràng. Vì làm sao có thể tấn công chúng? Hiển nhiên, bất cứ gì chống lại chúng phải có tính triết học và vì thế vô nghĩa. Và nó có thể bị gạt bỏ với tư cách như vậy. Ta đối mặt với loại lập trường tôi đã mô tả ở chỗ khác, liên quan đến Hegel (so ct. 33 ở ch. 12) như một *chủ nghĩa giáo điều được tăng cường*. ‘Tất cả cái bạn cần’, tôi viết trong *Logik der Forschung* (nay được dịch là *The Logic of Scientific Discovery*: xem p. 51), p. 21, ‘là xác định khái niệm “nghĩa” hay “ý nghĩa” một cách hẹp phù hợp, và có thể nói về mọi câu hỏi khó chịu là không thể tìm thấy bất cứ “nghĩa” hay “ý nghĩa” nào nơi chúng. Do thừa nhận riêng các vấn đề khoa học tự nhiên là “có nghĩa”, mọi tranh cãi về khái niệm

ý nghĩa phải trở nên vô nghĩa. Một khi đã lên ngôi, giáo điều về ý nghĩa mãi mãi ở trên khả năng bị tấn công. Nó “không thể bị tấn công và rõ ràng”.

(2) Song lí thuyết của Wittgenstein không chỉ mời gọi mọi loại vô nghĩa siêu hình làm ra về là hết sức quan trọng; nó cũng làm mờ cái tôi đã gọi (*op. cit.*, p.7) là *vấn đề ranh giới*. Ông làm điều này bởi vì ý tưởng đầu trí của ông là có cái gì đó ‘cơ bản’ hay ‘do bản tính’ khoa học và có cái gì đó ‘cơ bản’ hay ‘do bản tính’ siêu hình và nhiệm vụ của chúng ta là khám phá ra ranh giới ‘tự nhiên’ giữa hai cái này. ‘Chủ nghĩa thực chứng’, tôi lại có thể trích mình (*op. cit.*, p. 8), ‘diễn giải vấn đề ranh giới theo cách tự nhiên chủ nghĩa; thay cho diễn giải vấn đề này như vấn đề phải được quyết định theo tính hữu dụng thực tiễn, nó hỏi về một sự khác biệt tồn tại “do tự nhiên”, có thể nói như vậy, giữa khoa học tự nhiên và siêu hình học’. Song rõ ràng nhiệm vụ triết học hay phương pháp luận chỉ có thể đề gợi ý và nghĩ ra một ranh giới hữu dụng giữa hai cái này. Điều này khó có thể thực hiện bằng đặc trưng siêu hình học là ‘vô nghĩa’ hay ‘không có nghĩa’. Thứ nhất, bởi vì các từ này hợp cho việc xả sự căm phẫn cá nhân về các nhà siêu hình học và hệ thống siêu hình học hơn là cho một mô tả đặc trưng về một đường ranh giới. Thứ hai, bởi vì vấn đề chỉ được dịch chuyển, vì bây giờ ta phải hỏi: ‘“Có ý nghĩa” và “vô nghĩa” có nghĩa là gì?’ Nếu ‘có nghĩa’ chỉ tương đương với ‘khoa học’ và ‘vô nghĩa’ với ‘không khoa học’, thì rõ ràng chẳng có tiến bộ nào. Vì các lí do như thế tôi đã gợi ý (*op. cit.*, 8 ff., 21 f., 227) rằng nên loại bỏ hoàn toàn các từ gây xúc cảm ‘ý nghĩa’, ‘có nghĩa’, ‘vô nghĩa’, v.v., ra khỏi thảo luận phương pháp luận. (Đề nghị giải quyết vấn đề ranh giới bằng dùng tính có thể chứng minh là sai (falsifiability) hay tính có thể kiểm tra (testability), hay các mức độ của testability, như tiêu chuẩn về đặc tính kinh nghiệm của một hệ thống khoa học, tôi gợi ý là không có lợi thế nào đi dùng ‘có ý nghĩa’ như một tương đương gây xúc cảm của ‘có thể kiểm tra’.) *Bất chấp sự từ chối dứt khoát của tôi về việc coi tính có thể chứng minh là sai hay tính có thể kiểm nghiệm (hay bất cứ thứ gì khác) như một ‘*tiêu chuẩn về ý nghĩa*’, tôi thấy các nhà triết học thường gán cho tôi đề xuất để chấp nhận cái này như một tiêu chuẩn của ý nghĩa hay của ‘sự có ý nghĩa’. (Xem, thí dụ, *Philosophic Thought in France and in the United States*, edited by M. Farber, 1950, p. 570).*

Nhưng dù ta có loại bỏ mọi dẫn chiếu đến ‘ý nghĩa’ hay ‘nghĩa’ khỏi các lí thuyết của Wittgenstein, lời giải của ông cho vấn đề ranh giới khoa học và siêu hình học vẫn rất đáng tiếc. Vì do ông đồng nhất ‘tổng số các định đề đúng’ với tổng số khoa học tự nhiên, ông loại trừ tất cả các giả thuyết không đúng khỏi ‘lĩnh vực khoa học tự nhiên’. Và vì ta chẳng bao giờ biết một giả thuyết liệu có đúng hay không, ta chẳng bao giờ biết nó thuộc về lĩnh vực khoa học tự nhiên hay không. Cùng kết quả đáng tiếc, ấy là, một ranh giới loại trừ mọi giả thuyết khỏi khoa học tự nhiên, và vì thế bao hàm chúng trong lĩnh vực siêu hình học, đạt được bởi ‘nguyên lí xác minh’ nổi tiếng của Wittgenstein, như tôi đã chỉ ra trong *Erkenntnis*, 3 (1933), p. 427. (Vì một giả thuyết, nói nghiêm ngặt, là không thể xác minh được, và nếu nói thoáng hơn, thì có thể nói rằng ngay cả một hệ thống siêu hình học như hệ thống của các nhà nguyên tử luận ban đầu đã được xác minh). Lần nữa, kết luận này được chính Wittgenstein rút ra mấy năm muộn hơn, theo Schlic (so *The Logic of Scientific Discovery* của tôi, n. 9 ở tiết 4), ông đã khẳng định năm 1931 rằng các lí thuyết khoa học ‘không phải là các định đề thực’, tức là không có nghĩa. Các lí thuyết, các giả thuyết, tức là, những cái quan trọng nhất trong mọi phát biểu khoa học, như thế bị vứt ra khỏi thánh đường khoa học tự nhiên, và vì thế đặt cùng mức với siêu hình học.

Quan điểm gốc của Wittgenstein trong *Tractatus* chỉ có thể được giải thích bằng giả thiết rằng ông đã bỏ qua các khó khăn gắn với địa vị của một giả thuyết khoa học cái luôn vượt *quá xa sự phát biểu đơn giản về sự kiện*; ông đã bỏ qua vấn đề về tính phổ quát hay tính tổng quát. Về việc này, ông đi theo vết chân của các nhà thực chứng sớm hơn, nổi bật là Comte, người viết (so *Early Essays on Social Philosophy* của ông, ed. by H. D. Hutton, 1911, p. 223; xem F. A. von Hayek, *Economica*, VIII, 1941, p. 300): ‘Quan sát các sự kiện là cơ sở vững vàng duy nhất của tri thức con người ... một định đề không thừa nhận là được rút ra từ một phát biểu đơn giản về sự kiện, đặc biệt hay tổng quát, không thể có bất cứ ý nghĩa thực và dễ hiểu nào’. Comte, mặc dù ông vẫn không biết tính nghiêm trọng của vấn đề được che giấu sau cụm từ ‘sự kiện chung’, chỉ ít đã *nhắc đến* vấn đề này, bằng chèn các từ ‘đặc biệt hay tổng quát’ vào. Nếu ta bỏ các từ này đi, thì đoạn này trở thành một trình bày rất rõ và súc tích về tiêu chuẩn cơ bản của Wittgenstein về nghĩa hay ý nghĩa, như được ông trình bày trong *Tractatus* (tất cả các định đề là các hàm chân lí của, và vì thế có thể quy về, các định đề nguyên tử, tức là các bức ảnh của các sự kiện nguyên tử), và như Schlick giải nghĩa năm 1931. – Tiêu chuẩn của Comte về ý nghĩa được J. S. Mill chấp nhận.

Tóm tắt. Lí luận phân-siêu hình về ý nghĩa ở *Tractatus* của Wittgenstein, không giúp chiến đấu với chủ nghĩa giáo điều siêu hình và triết học sấm truyền, mà tiêu biểu cho một chủ nghĩa giáo điều được tăng cường mở cửa cho kẻ thù, vô nghĩa siêu hình hết sức quan trọng, vứt bỏ, qua cùng cửa, bạn tốt nhất, tức là, giả thuyết khoa học.

⁵² Có vẻ chủ nghĩa phi duy lí theo nghĩa của một học thuyết hay tín điều không đề xuất các lí lẽ mạch lạc và có thể bàn cãi mà đúng hơn đề xuất các cách ngôn và các tuyên bố giáo điều phải ‘được hiểu’ hoặc để mặc kệ, nói chung sẽ có xu hướng trở thành tính chất của một giới bí truyền của người được khai tâm. Và, thực vậy, dự đoán này một phần được củng cố bởi một số tác phẩm từ trường phái Wittgenstein. (Tôi không muốn khái quát hoá; thí dụ, mọi thứ tôi thấy trong văn của F. Waismann được trình bày như một chuỗi của các lí lẽ duy lí và cực kì rõ ràng, và hoàn toàn thoát được thái độ ‘chấp nhận nó hoặc mặc kệ nó’).

Vài trong các tác phẩm bí truyền này có vẻ không có vấn đề nghiêm trọng; với tôi, chúng có vẻ là tinh vi vì sự tinh vi. Quan trọng là chúng đến từ một trường phái khởi đầu bằng vạch mặt triết học vì sự tinh vi cần cỗi của các nỗ lực của nó để giải quyết các vấn đề-giả.

Tôi có thể kết thúc phê phán này bằng tuyên bố ngắn gọn rằng tôi không nghĩ rằng có mấy biện minh cho chiến đấu với siêu hình học nói chung, hoặc bất cứ cái gì xứng đáng sẽ sinh ra từ một cuộc chiến đấu như vậy. Cần giải quyết vấn đề ranh giới của khoa học khỏi siêu hình học. Song phải nhận ra là nhiều hệ thống siêu hình học đã dẫn đến các kết quả khoa học quan trọng. Tôi chỉ nhắc đến hệ thống của Democritus; và của Schopenhauer rất giống với của Freud. Và một số, thí dụ các hệ thống của Plato hay Malebranche hay Schopenhauer, là các cấu trúc đẹp về tư duy. Nhưng đồng thời, tôi tin là phải chiến đấu với các hệ thống siêu hình học có xu hướng làm chúng ta mê mẩn và lẫn lộn. Nhưng rõ ràng, chúng ta cũng phải làm thế thậm chí với các hệ thống phi-siêu hình học và phản-siêu hình học, nếu chúng biểu hiện xu hướng nguy hiểm này. Và tôi nghĩ ta không thể làm điều này ngay một lúc. Đúng hơn ta phải chịu khó phân tích các hệ thống chi tiết một chút; ta phải chứng tỏ rằng chúng ta hiểu cái tác giả muốn nói, nhưng cái ông ta muốn nói không đáng cố gắng để hiểu nó. (Đặc trưng của mọi hệ thống giáo điều này và đặc biệt các hệ thống bí truyền là những người ca ngợi chúng quá quyết về mọi nhà phê bình là ‘họ không hiểu’; song họ quên rằng hiểu phải dẫn đến

sự đồng ý chỉ trong trường hợp của các câu với nội dung tầm thường. Trong tất cả các trường hợp khác, ta có thể hiểu và không đồng ý).

⁵³ So Schopenhauer, *Grundprobleme* (4th ed., 1890, p. 147). Ông bình luận về ‘lí trí trực giác trí tuệ đưa ra các tuyên bố của nó từ tháp ba chân của nhà tiên tri -oracle’ (vì thế tôi dùng thuật ngữ ‘triết học sấm truyền- oracular philosophy’); và ông tiếp tục: ‘Đây là nguồn gốc của phương pháp triết học bước lên sân khấu ngay sau Kant, phương pháp gây bối rối và lừa bịp người dân, lừa dối họ và ném bụi vào mắt họ - phương pháp ba hoa. Một ngày nào đó thời kì này sẽ được lịch sử triết học nhận ra như *thời kì bất lương*’. (Rồi đến đoạn được trích trong văn bản). Về thái độ phi duy lí về ‘*chấp nhận nó hoặc mặc kệ nó*’, so cả văn bản cho các ct. 39-40 ở ch. 24.

⁵⁴ Lí thuyết của Plato về định nghĩa (so ct. 27 ở ch. 3 và ct. 23 ở ch. 5), mà muộn hơn Aristotle đã phát triển và hệ thống hoá, vấp phải sự phản đối chủ yếu (1) từ Antisthenes, (2) từ trường phái Isocrates, đặc biệt Theopompus.

(1) Simplicius, một trong các nguồn tốt nhất của ta về các vấn đề rất đáng ngờ này, giới thiệu Antisthenes (*ad Arist. Categ.*, pp. 66b, 67b) như một đối thủ của lí thuyết Hình thức hay Ý niệm của Plato, và thực ra, của học thuyết về bản chất luận và trực giác trí tuệ nói chung. ‘Tôi có thể thấy một con ngựa, Plato’, người ta kể Antisthenes đã nói, ‘nhưng tôi không thể thấy tính ngựa của nó’. (Một lí lẽ rất giống được một nguồn muộn hơn, *D. L.*, VI, 53, gán cho Diogenes nhà Cynic, và không có lí do vì sao ông lại không dùng nó). Tôi nghĩ ta có thể dựa vào Simplicius (người có vẻ đã có tiếp cận đến Theophrastus), vì rằng lời chứng của chính Aristotle trong *Metaphysics* (đặc biệt ở *Met.*, 1043b24) hợp tốt với phân-bản chất luận này của Antisthenes.

Hai đoạn ở *Metaphysics* nơi Aristotle nhắc đến Antisthenes phản đối lí thuyết bản chất luận về định nghĩa đều rất lí thú. Ở đoạn thứ nhất (*Met.*, 1024b32) ta nghe Antisthenes nêu ra điểm được thảo luận ở ct. 44 (1) ở ch. này; tức là, không có cách nào để phân biệt giữa một định nghĩa ‘đúng’ và một định nghĩa ‘sai’ (về ‘puppy’, chẳng hạn) cho nên hai định nghĩa rõ ràng mâu thuẫn nhau sẽ chỉ ám chỉ đến hai bản chất khác nhau, ‘puppy₁’ và ‘puppy₂’; như thế sẽ không có mâu thuẫn nào, và khó có thể nói về các câu sai. Aristotle viết về phê phán này, ‘Antisthenes đã chứng tỏ tính thô thiển của ông bằng yêu sách rằng chẳng gì có thể được mô tả trừ bằng công thức thích hợp của nó, mỗi công thức cho mỗi thứ; từ đó suy ra là không thể có mâu thuẫn; và hầu như không thể đưa ra một tuyên bố sai’. (Đoạn này thường được diễn giải như bao hàm lí thuyết khẳng định của Antisthenes, thay cho sự phê phán của ông với học thuyết định nghĩa. Nhưng diễn giải này bỏ qua ngữ cảnh của Aristotle. Toàn bộ đoạn bàn về khả năng của các định nghĩa sai, tức là chính xác về vấn đề gây ra các khó khăn được mô tả ở ct. 44 (1), căn cứ vào sự không thoả đáng của lí thuyết về trực giác trí tuệ. Và thật rõ từ văn bản của Aristotle rằng các khó khăn này cũng như thái độ của Antisthenes đối với chúng làm ông khó chịu). Đoạn thứ hai (*Met.*, 1043b24) cũng thống nhất với phê phán các định nghĩa bản chất luận được trình bày ở chương này. Nó cho thấy Antisthenes tấn công các định nghĩa bản chất luận là vô dụng, là *chỉ thay một chuyện dài cho một chuyện ngắn*; và nó cho thấy thêm nữa rằng Antisthenes đã thừa nhận rất khôn ngoan rằng, mặc dù vô dụng để *định nghĩa*, có thể mô tả hay *giải thích* một sự vật bằng nhắc đến sự tương tự mà nó có với một sự vật đã được biết rồi, hay, nếu là hỗn hợp, bằng cách giải thích các thành phần của nó là gì. Aristotle viết, ‘Quả thực có cái gì trong khó khăn mà các nhà Antisthenian và những người vô học như vậy nêu ra. Họ nói rằng một sự vật là cái gì’ (hoặc ‘cái gì’ là một sự vật) ‘không thể được định nghĩa; vì cái gọi là định nghĩa, họ nói, chẳng là gì ngoài một công thức dài. Song họ thừa nhận là có

thể giải thích, thí dụ, về bạc, nó là loại đồ vật thể nào; vì ta có thể nói nó giống thiếc'. Từ học thuyết này, Aristotle nói thêm, suy ra 'rằng có thể cho một định nghĩa và một công thức về loại *hỗn hợp* của các thứ hay các chất liệu, bất luận chúng là các thứ cảm nhận được, hay các đối tượng của trực giác trí tuệ; nhưng không của các thành phần sơ đẳng của chúng ...' (Tiếp theo, Aristotle lan man lạc sang thứ kết nối lý lẽ này với học thuyết của ông rằng một công thức định nghĩa *bao gồm* hai phần, genus [loại] và differentia [nét khu biệt], chúng có liên quan, và *được hợp nhất*, giống vật chất và hình thức).

Tôi đã đề cập ở đây đến vấn đề này vì hình như là các kẻ thù của Antisthenes, thí dụ Aristotle (so *Topics*, I, 104b21), đã trích cái ông nói theo cách dẫn đến ấn tượng nó không phải là phê phán của Antisthenes với bản chất luận mà đúng hơn là học thuyết khẳng định của ông. Ấn tượng này có thể là do sự pha trộn nó với một học thuyết khác có lẽ của Antisthenes; tôi nghĩ đến học thuyết đơn giản là chúng ta phải nói mộc mạc, hết như dùng mỗi từ theo một ý nghĩa, và theo cách này ta có thể tránh mọi khó khăn mà lý thuyết về định nghĩa đã thử giải quyết không thành công.

Tất cả vấn đề này, như đã nói ở trước, là rất không chắc chắn, do ta thiếu chứng cứ. Song tôi nghĩ Grote chắc đúng khi mô tả 'tranh luận này giữa Antisthenes và Plato' như 'sự phản đối đầu tiên của Thuyết Duy danh chống lại một Thuyết Duy thực cực đoan' (hay với thuật ngữ của chúng ta, một bản chất luận cực đoan). Luận điểm của Grote như vậy có thể được bảo vệ chống lại sự tấn công của Field (*Plato and His Contemp.*, 167) rằng 'hoàn toàn sai' đi mô tả Antisthenes như một nhà duy danh.

Để hỗ trợ cho diễn giải của tôi về Antisthenes, tôi có thể nhắc đến rằng chống lại lý thuyết kinh viện về định nghĩa, các lý lẽ rất giống đã được Descartes dùng (so *The Philosophical Works*, do Haldane và Ross dịch, 1911, vol. I, p. 317) và được Locke dùng ít rõ hơn (Essay, Book III, ch. III, § 11, đến ch. IV, § 6; cả ch. X, §§ 4 đến 11; xem đặc biệt ch. IV, § 5). Cả Descartes lẫn Locke, tuy vậy, vẫn là các nhà bản chất luận. Bản chất luận bị Hobbes (so ct. 33 ở trên) và Berkeley, người có thể được mô tả như một trong những người đầu tiên thấu hiểu một *thuyết duy danh phương pháp luận*, khá xa thuyết duy danh bản thể học của ông, tấn công; xem ct. 7 (2) ở ch. 25.

(2) Về các nhà phê bình lý thuyết Platonic-Aristotlian về định nghĩa khác, tôi chỉ kể đến Theopompus (được Epictetus trích, II, 17, 4-10; xem Grote, *Plato*, I, 324). Tôi nghĩ chắc tự Socrates không ủng hộ lý thuyết định nghĩa, trái với cách nhìn được chấp nhận nói chung; dường như ông đã chiến đấu với cái chỉ là giải pháp ngôn từ của các vấn đề đạo đức; và cái gọi là các định nghĩa thuật ngữ đạo đức của ông rất có thể, căn cứ vào các kết quả phủ định, là các nỗ lực để phá hủy các định kiến câu nệ ngôn từ.

(3) Tôi muốn nói thêm ở đây rằng bất chấp mọi phê phán của mình tôi sẵn sàng thừa nhận các công trạng của Aristotle. Ông là nhà sáng lập ra logic, và xuống đến *Principia Mathematica* [*Nguyên lý Toán học*], có thể nói mọi logic đều là thảo ti mi và khái quát hoá của những cái Aristotlian ban đầu. (Một thời đại mới của logic quả thực đã bắt đầu, theo ý tôi, mặc dù không với cái gọi là các hệ thống 'đa-trị' hay 'phi-Aristotlian', mà đúng hơn với sự phân biệt rõ giữa 'ngôn ngữ đối tượng' và 'siêu-ngôn ngữ'). Hơn nữa, Aristotle có công lớn là đã thử thuần hoá chủ nghĩa duy tâm bằng cách tiếp cận lẽ thường của mình mà ông khẳng định rằng chỉ các sự vật riêng là 'thật' (và 'hình thức' và 'vật chất' chỉ là các khía cạnh của trừu tượng hoá). *Mà chính cách tiếp cận này chịu trách nhiệm về sự thực là Aristotle thậm chí không thử giải vấn đề về cái chung của Plato (xem các ct. 19 và 20 ở ch. 3, và văn bản), tức là vấn đề giải thích vì

sao các sự vật nào đó lại giống nhau và cái khác lại không. Vì sao không có ngần ấy bản chất Aristotlian trong các sự vật như số các sự vật?*

⁵⁵ Ảnh hưởng của chủ nghĩa Plato đặc biệt lên kinh Phúc Âm của St. John là rõ; và ảnh hưởng này ít rõ rệt hơn trong các kinh Phúc Âm sớm hơn, tuy tôi không khẳng định rằng không có. Tuy nhiên các kinh Phúc Âm bày tỏ một xu hướng chống-duy lý trí và chống-lên mặt triết lý rõ ràng. Chúng tránh một sự viện dẫn đến suy đoán triết học, và chúng dứt khoát chống sự uyên bác và phép biện chứng, thí dụ, của các ‘học giả’; song sự uyên bác, ở thời kì này, có nghĩa là giải thích các kinh theo một nghĩa biện chứng và triết học, và đặc biệt theo nghĩa của các tân-Platonist.

⁵⁶ Vấn đề về chủ nghĩa dân tộc và thay chủ nghĩa bộ lạc giáo xứ Do Thái bằng chủ nghĩa quốc tế đóng một vai trò rất quan trọng trong lịch sử ban đầu của đạo Cơ đốc; các tiếng vọng của các cuộc đấu tranh này có thể thấy trong *Acts* (đặc biệt 10, 15 ff., 11, 1-18; xem cả *St. Matthew* 3, 9, và các bút chiến chống lại các cấm kỵ thức ăn bộ lạc trong *Acts* 10, 10-15). Lí thú là vấn đề này xuất hiện cùng với vấn đề xã hội về giàu có và nghèo khổ, và về nô lệ; xem *Galatians* 3, 28; và đặc biệt *Acts* 5, 1-11, nơi sở hữu các tài sản tư được mô tả như một trọng tội.

Sự sót lại của các hình thức bị ngưng và hoá đá của chủ nghĩa bộ lạc Do Thái trong các Ghettos [khu Do Thái] của đông Âu, đến tận 1914 và thậm chí lâu hơn là rất lí thú (So cách mà các bộ lạc Scot đã cố bám vào cuộc sống bộ lạc của họ).

⁵⁷ Trích dẫn là từ Toynbee, *A Study of History*, vol. VI, p. 202; đoạn đề cập đến động cơ khủng bố đạo Cơ đốc bởi các nhà cai trị La Mã, những người thường rất khoan dung về các vấn đề tôn giáo. ‘Yếu tố trong đạo Cơ đốc’, Toynbee viết, ‘không thể chịu nổi đối với Chính phủ Đế quốc là những người Cơ đốc từ chối chấp nhận yêu sách của Chính phủ rằng nó có quyền ép các thần dân của nó hành động ngược với lương tâm của họ ... Như thế thay cho kiểm chế sự lan truyền của đạo Cơ đốc, từ vì đạo tỏ ra có tác dụng hiệu quả nhất của việc cải đạo ...’

⁵⁸ Về Phán-Giáo phái Tân-Platonist của Julian với tôn ti Plato hoá của nó, và cuộc chiến đấu của ông chống ‘những người vô thần’, tức đạo Cơ đốc, so thí dụ Toynbee, *op. cit.*, V, pp. 565 và 584; tôi có thể trích một đoạn từ J. Geffken (do Toynbee trích, *loc. cit.*): ‘Ổ Jamblichus’ (một triết gia ngoại giáo, nhà thần bí số và người sáng lập trường phái Tân-Platonist Syrian, sống khoảng năm 300 sau công nguyên) ‘kinh nghiệm tôn giáo cá nhân .. bị loại trừ. Nó bị thay thế bởi một giáo phái thần bí với các lễ ban phước, bởi một sự chính xác rất tỉ mỉ trong thực hiện các dạng thờ phụng, bởi một lễ nghi gần giống ma thuật, và bởi một tăng đoàn ... Các ý tưởng của Julian về tính cao quý của chức giáo sĩ tạo ra .. chính xác lập trường của Jamblichus, mà nhiệt huyết của ông cho các giáo sĩ, cho các hình thức thờ phụng chi tiết, và cho một học thuyết chính thống có hệ thống đã chuẩn bị cơ sở cho việc xây dựng một giáo phái ngoại giáo’. Trong các nguyên lí này của nhà Platonist Syrian và của Julian ta có thể nhận ra sự phát triển của một xu hướng chính cống Platonist (và có lẽ cả Do Thái muộn; so ct. 56 ở ch. này) để chống tôn giáo cách mạng của lương tâm cá nhân và nhân tính bằng làm ngưng mọi thay đổi và bằng đưa ra một học thuyết cứng nhắc được giữ thuần khiết bởi một đẳng cấp giáo sĩ triết học và bởi các cấm kỵ khắt khe. (So văn bản cho các ct. 14 và 18-23 ở ch. 7; và ch. 8, đặc biệt văn bản cho ct. 34). Với việc Justinian truy tố những người phi-Cơ đốc và dị giáo và việc ông cấm triết học năm 529, gió đổi chiều; bây giờ chính đạo Cơ đốc chấp nhận các phương pháp toàn trị và kiểm soát lương tâm bằng vũ lực. Thời trung cổ đen tối bắt đầu.

⁵⁹ Về cảnh báo của Toynbee chống lại một diễn giải về sự nổi lên của đạo Cơ đốc theo nghĩa của lời khuyên của Pareto (so các ct. 65 ở ch. 10 và 1 ở ch. 13) xem, thí dụ, *A Study of History*, V, 709.

⁶⁰ Về học thuyết vô liêm sỉ của Cristias, Plato và Aristotle rằng tôn giáo là thuốc phiện của nhân dân, so các ct. 5 đến 18 (đặc biệt 15 đến 18) ở ch. 8. (Xem cả *Topics*, của Aristotle, I, 2, 101a30 ff.). Về các thí dụ muộn hơn (Polybius và Strabo) xem, thí dụ, Toynbee, *op. cit.*, V, 646 f., 561. Toynbee trích Polybius (*Historiae*, V, 56): ‘Điều trong đó hiển pháp La Mã trội hơn người khác rõ rệt nhất có thể thấy, theo tôi, ở việc đối xử với Tôn giáo của nó .. Những người La Mã đã tìm được cách rèn mỗi liên kết chính của trật tự xã hội của họ .. từ sự mê tín’, v.v. Và ông trích Strabo: ‘Không thể khiến .. một đám người hỗn tạp trả lời tiếng gọi của Lí trí Triết học... Khi đối xử với loại người như vậy, không thể làm mà không có mê tín’, v.v. Căn cứ vào loạt dài các nhà triết học Plato hoá này những người dạy rằng tôn giáo là ‘thuốc phiện của nhân dân’ tôi không hiểu làm sao sự đổ tội các động cơ tương tự cho Constantine có thể được mô tả như *sai niên đại*.

Có thể kể ra một đối thủ ghê gớm mà Toynbee nói là ông ta thiếu ý thức lịch sử: Lord Acton. Vì ông viết (so *History of Freedom* của ông, 1909, p. 30 f., tôi nhấn mạnh) về quan hệ của Constantine với người Cơ đốc: ‘Constantine, khi chấp nhận niềm tin của họ, không có ý từ bỏ mưu đồ chính sách của bậc tiền bối của mình cũng chẳng từ chối sự mê hoặc của uy quyền độc đoán, mà để củng cố ngai vàng của mình với sự hỗ trợ của một tôn giáo làm thế giới ngạc nhiên bởi sức kháng cự của nó.’

⁶¹ Tôi tán phục các thánh đường trung cổ nhiều như bất cứ ai, và tôi hoàn toàn sẵn sàng thừa nhận sự vĩ đại và tính vô song của sự khéo léo trung cổ. Song tôi tin rằng tính thâm mĩ không bao giờ được dùng như một lí lẽ chống chủ nghĩa nhân văn.

Lời ca tụng Thời Trung cổ có vẻ bắt đầu với phong trào Lãng mạn ở Đức, và nó đã trở thành một thời thượng với sự phục sinh của phong trào Lãng mạn này mà đáng tiếc chúng ta đang chứng kiến hiện nay. Tất nhiên, nó là một phong trào phản-duy lí; nó sẽ được thảo luận từ một quan điểm khác ở chương 24.

Hai thái độ với Thời Trung cổ, chủ nghĩa duy lí và chủ nghĩa phi-duy lí, tương ứng với hai *diễn giải về ‘lịch sử’* (so ch. 25).

(1) Diễn giải duy lí về lịch sử nhìn các thời kì nơi người ta thử xét công việc con người một cách duy lí với hi vọng. Nó thấy ở Thế hệ Vĩ đại và đặc biệt ở Socrates, ở đạo Cơ đốc ban đầu (đến Constantine), ở Thời Phục hưng và thời Khai sáng, và ở khoa học hiện đại, các thành phần của một phong trào thường bị gián đoạn, các nỗ lực của con người để tự giải phóng mình, để phá vỡ cái cũi của xã hội đóng, để tạo ra một xã hội mở. Nó ý thức rằng phong trào này không tiêu biểu cho một ‘qui luật tiến bộ’ hay cho bất cứ thứ gì thuộc loại đó, mà nó chỉ phụ thuộc vào chính chúng ta, và nó phải biến mất nếu ta không bảo vệ nó chống các địch thủ của nó cũng như chống sự lười biếng và biếng nhác. Diễn giải này thấy ở các thời kì can thiệp đen tối với uy quyền Plato hoá, các tôn ti của chúng về trật tự giáo sĩ và bộ lạc của các hiệp sĩ.

Một phát biểu cổ điển về diễn giải này được Lord Acton đưa ra (*op. cit.*, p. 1; tôi nhấn mạnh). ‘Tự do’, ông viết ‘ngay sau tôn giáo, đã là động lực của việc thiện và lí do chung của tội ác, từ việc gieo hạt ở Athens, 2560 năm trước ... Ở mỗi thời đại sự tiến bộ của nó đã bị bao vây bởi các kẻ thù tự nhiên của nó, bởi sự vô minh và mê tín, bởi ham muốn chinh phục và bởi sự thích thoải mái, bởi khao khát quyền lực của kẻ mạnh, và khao khát thức ăn của người nghèo. Trong các khoảng dài nó hoàn toàn bị ngưng .. Không có cản trở nào lại liên miên như vậy, hay lại khó khắc phục đến vậy, như sự bất

trắc và lẫn lộn đụng đến bản chất của tự do thực sự. *Nếu các lợi ích thù địch đã gây ra nhiều tổn hại, các ý tưởng sai còn gây ra nhiều hơn*’.

Kì lạ một cảm giác mạnh ra sao về đen tối thịnh hành ở thời trung cổ. Khoa học và triết học của họ đều bị ám ảnh bởi cảm giác là *chân lí được biết một thời, đã bị mất*. Điều này tự bộc lộ ở niềm tin vào bí mật đã bị mất của các triết gia cổ xưa và vào sự thông thái cổ xưa về chiêm tinh không ít hơn vào niềm tin rằng một ý tưởng không thể có giá trị nào nếu nó mới, và mỗi ý tưởng cần sự ủng hộ của uy quyền cổ xưa (Aristotle và Kinh thánh). Nhưng những người, cảm thấy chia khoá bí mật đến sự thông thái đã bị mất, đã đúng. Vì chia khoá này là niềm tin vào lí trí, và tự do. Nó là sự cạnh tranh tự do của tư duy, cái không thể tồn tại mà không có tự do tư tưởng.

(2) Diễn giải khác thống nhất với Toynbee khi thấy, ở người Hy Lạp cũng như ở chủ nghĩa duy lí hiện đại (từ thời Phục Hưng), một sự sai lạc khỏi con đường niềm tin. ‘Với con mắt của tác giả này’, Toynbee nói (*A Study of History*, vol. V, p. 6 f., et.; tôi nhấn mạnh), ‘yếu tố chung của chủ nghĩa duy lí có thể thấy rõ trong Văn minh Cổ Hy Lạp và Phương Tây là không đặc biệt như để phân biệt cấp xã hội này với tất cả các đại diện khác của loài... Nếu ta coi yếu tố Cơ đốc của nền Văn minh Phương tây của chúng ta như bản chất của nó, thì sự trở lại với chủ nghĩa Hy Lạp cổ có thể được coi, *không là một sự thực hiện các khả năng của dân Phương Tây theo đạo Cơ đốc, mà là một sự sai lệch khỏi con đường phù hợp của sự phát triển Phương Tây - thực ra, là một bước sai mà bây giờ có thể hay không có thể lấy lại*’.

Ngược với Toynbee, tôi không hề nghi ngờ rằng có thể lấy lại bước này và quay lại với cái cũ, với sự đàn áp, mê tín, và bệnh dịch hạch của Thời Trung cổ. Song tôi tin là tốt hơn nhiều khi chúng ta không làm vậy. Và tôi cho rằng cái chúng ta nên làm sẽ được quyết định bởi chính chúng ta, qua các quyết định tự do, và không phải bởi bản chất luận lịch sử chủ nghĩa; cũng chẳng bởi ‘vấn đề về Đặc tính cơ bản của nền Văn minh Tây Phương có thể là gì’ như Toynbee tin (xem cả ct. 49 (2) ở ch. này).

(Các đoạn được trích từ Toynbee là các phần trả lời của ông cho bức thư của Dr. E. Bevan; và bức thư của Bevan, tức là bức đầu trong hai lá thư của ông mà Toynbee trích, đối với tôi có vẻ đại diện quá thực rất rõ ràng cho cái tôi gọi là diễn giải duy lí).

⁶² Xem H. Zinsser, *Rats, Lice, and History* (1937), pp. 80 và 83; tôi nhấn mạnh.

Về nhận xét của tôi trong văn bản, ở cuối của ch. này, rằng khoa học và đạo đức của Democritus vẫn còn sống với chúng ta, tôi có thể nói rằng một mối liên hệ lịch sử trực tiếp dẫn từ Democritus và Epicurus qua Lucretius không chỉ tới Gassendi mà rõ ràng tới cả Locke. ‘Các nguyên tử và hư vô’ là cụm từ đặc trưng mà sự hiện diện của nó luôn tiết lộ ảnh hưởng của truyền thống này; và thường thường, triết học tự nhiên về ‘các nguyên tử và trống rỗng’ đi cùng với triết lí đạo đức của một chủ nghĩa khoái lạc hay thuyết vị lợi vị tha. Về chủ nghĩa khoái lạc và thuyết vị lợi, tôi tin rằng quả thực cần thay nguyên lí của chúng: *tôi đa hoá vui thích!* bằng một nguyên lí có lẽ phù hợp hơn với quan điểm ban đầu của Democritus và Epicurus, khiêm tốn hơn, và cấp bách hơn nhiều. Tôi muốn nói tới quy tắc: *tôi thiểu hoá khổ đau!* tôi tin (so các ch. 9, 24, và 25) rằng không chỉ không thể mà còn rất nguy hiểm để thử tôi đa hoá vui thích hay hạnh phúc của nhân dân, vì một mưu toan như vậy phải dẫn đến chủ nghĩa toàn trị. Nhưng có ít nghi ngờ rằng hầu hết các môn đồ của Democritus (xuống đến tận Bertrand Russell, người vẫn quan tâm đến các nguyên tử, hình học, và thuyết vị lợi) sẽ có ít tranh cãi với với sự tái-trình bày được gợi ý về nguyên lí khoái lạc của họ miễn là nó được hiểu như nó muốn nói, và không vì một tiêu chuẩn đạo đức.

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 12

Chú thích chung cho Chương này. Nơi có thể, tôi chỉ dẫn các ct. này đến *Selections*, tức là đến *Hegel: Selections*, ed. by J. Loewenberg, 1929. (Từ *The Modern Student's Library of Philosophy*). Suu tập tuyệt vời và dễ tiếp cận này chứa rất nhiều đoạn đặc trưng nhất của Hegel, cho nên nhiều trường hợp có thể chọn các trích dẫn từ chúng. Tuy vậy, các trích dẫn từ *Selections* sẽ đi kèm với các chỉ dẫn đến các lần xuất bản của tác phẩm gốc. Nơi có thể tôi đã dẫn chiếu đến ‘*WW*’, tức là tới *Sämtliche Werke của Hegel*, herausgegeben von H. Glockner, Stuttgart (từ 1927 trở đi). Một phiên bản quan trọng của *Encyclopedia*, tuy vậy, không bao gồm ở *WW*, được trích như ‘*Encycl. 1870*’, tức là, G. W. F. Hegel, *Encyclopädie*, herausgegeben von K. Rosenkranz, Berlin 1870. Các đoạn từ *Philosophy of Law* (hay *Philosophy of Right*) được trích bằng số của các đoạn văn và chữ L biểu thị rằng đoạn là từ các bài giảng do Gans đưa thêm vào trong lần xuất bản của ông năm 1833. Tôi không luôn luôn theo cách hành văn của các dịch giả.

¹ Trong Luận văn Khai trương của ông, *De Orbitis Planetarum*, 1801. (Tiểu hành tinh Ceres được khám phá ra ngày 1 tháng 1 năm 1801).

² Democritus, fragm. 118 (D²); so văn bản cho ct. 29 ở ch. 10.

³ Schopenhauer, *Grundprobleme* (4th ed., 1890), p. 147; so ct. 53 ở ch. 11.

⁴ Toàn bộ *Philosophy of Nature* đầy các định nghĩa như vậy. H. Stafford Hatfield, thí dụ, dịch định nghĩa của Hegel về nhiệt (so bản dịch của ông về Bavink, *The Anatomy of Modern Science*, p. 30): ‘Nhiệt là sự tự-phục hồi của vật chất trong tính vô hình dáng của nó, trạng thái lỏng của nó sự thắng lợi của tính đồng đều trừu tượng của nó trên sự xác định đặc thù, sự trừu tượng của nó, sự liên tục tự-tồn tại thuần khiết, như phủ định của phủ định, ở đây được nêu như hành động’. Định nghĩa, thí dụ, về điện cũng thế.

Về trích dẫn tiếp xem *Briefe*, của Hegel, I, 373, do Wallace trích, *The Logic of Hegel* (transl., p. xiv f., tôi nhấn mạnh).

⁵ So Falkenberg, *History of Modern Philosophy* (6th German ed., 1908, 612; so bản dịch tiếng Anh của Armstrong, 1895, 632).

⁶ Tôi nghĩ đến các triết học khác nhau về ‘tiến hoá’ hay ‘tiến bộ’ hay ‘nổi lên’ như của H. Bergson, S. Alexander, Thống chế Smuts hay A. N. Whitehead.

⁷ Đoạn được trích và phân tích ở ct. 43 (2), dưới đây.

⁸ Về tám trích dẫn ở đoạn văn này, so *Selections*, pp. 389 (=WW, vi, 71), 447, 443, 446 (ba trích dẫn); 388 (hai trích dẫn) (=WW, xi, 70). Các đoạn là từ *The Philosophy of Law* (§§ 272L, 258L, 270L); trích dẫn đầu và cuối là từ *Philosophy of History*.

Về chính thể luận của Hegel, và lí thuyết hữu cơ của ông về nhà nước, xem thí dụ ám chỉ của ông đến Menenius Agrippa (*Livy*, II, 32; về một phê phán, xem ct. 7 ở ch. 10) trong *Philosophy of Law*, § 269L; và sự trình bày cổ điển của ông về sự đối lập giữa sức mạnh của một cơ thể được tổ chức và sự bất lực của ‘đồng, hay tổng, các đơn vị nguyên tử’, ở cuối § 290L (so cả ct. 70 ở ch. này).

Hai điểm rất quan trọng khác trong đó Hegel theo giáo huấn chính trị của Plato là: (1) Lí thuyết về cái Một, cái Ít, và cái Nhiều; xem thí dụ, *op. cit.*, § 273: Quốc vương là *một* người; *số ít* xuất hiện với tổ chức hành pháp; và *số nhiều* .. với lập pháp; cũng có ám chỉ đến ‘số đông’ ở § 301, v.v. (2) Lí thuyết về sự đối lập giữa tri thức và ý kiến (so thảo luận của *op. cit.*, §270, về *tự do tư tưởng*, trong văn bản giữa ct. 37 và 38, dưới đây), mà Hegel dùng để đặc trưng dư luận như ‘ý kiến của số đông’ hay thậm chí như ‘tính đồng bóng của số đông’, so *op. cit.*, §§ 316 ff., và ct. 76, dưới đây.

Về phê phán lí thú của Hegel đối với Plato, và sự bóp méo còn lí thú hơn mà ông đưa ra cho chính phê phán của mình, so ct. 43 (2) ở ch. này.

⁹ Về các nhận xét này, so đặc biệt ch. 25.

¹⁰ So *Selections*, xii (J. Loewenberg trong *Dẫn nhập cho Selections*).

¹¹ Tôi nghĩ đến không chỉ các tiền bối triết học trực tiếp của ông (Fichte, Schlegel, Schelling, và đặc biệt Schleiermacher), hay các nguồn cổ xưa của ông (Heraclitus, Plato, Aristotle), mà đặc biệt Rousseau, Spinoza, Montesquieu, Herder, Burke (so mục IV ở ch. này), và nhà thơ Schiller. Sự hàm ơn của Hegel với Rousseau và Montesquieu (so *The Spirit of the Laws*, XIX, 4 f.), và Herder, cho *Spirit of the Nation*, là rõ ràng. Các quan hệ của ông với Spinoza có đặc tính khác. Ông theo, hay đúng hơn phỏng theo, hai ý tưởng quan trọng của nhà quyết định luận Spinoza. Thứ nhất là không có tự do ngoài lí trí trong sự thừa nhận duy lí về tính tất yếu của mọi thứ, và trong quyền lực mà lí trí, bằng sự thừa nhận này, có thể sử dụng trên các đam mê. Ý tưởng này được Hegel phát triển thành một sự đồng nhất của lí trí (hay ‘Tinh thần’) với tự do, và giáo huấn của ông rằng tự do là chân lí của sự tất yếu (*Selections*, 213, *Encycl.* 1870, p. 154). Ý tưởng thứ hai là chủ nghĩa thực chứng đạo đức kì lạ của Spinoza, học thuyết của ông rằng lẽ phải thuộc về kẻ mạnh, một ý tưởng mà ông nghĩ ra để dùng chống cái ông gọi là sự chuyên chế, tức là nỗ lực thâm tóm quyền lực quá các giới hạn quyền lực hiện thời. Mỗi lo chính của Spinoza là tự do tư tưởng, ông dạy rằng là không thể đối với một nhà cai trị đi ép buộc các ý nghĩ của con người (vì tư tưởng là tự do), và mưu toan để đạt cái không thể là bạo ngược. Trên học thuyết này, ông đặt cơ sở cho sự ủng hộ của ông đối với quyền lực của nhà nước thế tục (mà, ông ầu trĩ hi vọng, sẽ không tước mất tự do tư tưởng) chống lại nhà thờ. Hegel cũng ủng hộ nhà nước chống lại nhà thờ, và ông chỉ nói mềp về tự do tư tưởng mà tầm quan trọng chính trị của nó được ông nhận ra (so lời nói đầu của *Phil. of Laws*); nhưng đồng thời ông xuyên tạc ý tưởng này, cho là nhà nước phải quyết định cái gì là đúng và sai, và có thể cấm cái nó cho là sai (xem thảo luận của *Phil. of Laws*, § 270, ở văn bản giữa các ct. 37 và 38, dưới đây). Từ Schiller, Hegel lấy (nhân tiện không có sự thừa nhận thậm chí ám chỉ rằng ông đang trích) châm ngôn nổi tiếng của ông ‘Lịch sử thế giới là toà án của Thế giới’. Nhưng châm ngôn này (ở cuối § 340 của *Phil. of Laws*; so văn bản cho ct. 26) bao hàm rất nhiều triết lí chính trị lịch sử chủ nghĩa của Hegel; không chỉ sự tôn sùng thành công và như thế quyền lực, mà cả chủ nghĩa thực chứng đạo đức kì dị của ông, và lí thuyết của ông về tính hợp lí của lịch sử.

Vấn đề liệu Hegel có bị Vico ảnh hưởng hay không vẫn còn bỏ ngõ. (Bản dịch tiếng Đức của Weber về *New Science* được xuất bản năm 1822).

¹² Schopenhauer là một người hâm mộ nồng nhiệt không chỉ của Plato mà cả của Heraclitus. Ông tin đám đông nhồi đầy bụng họ như thú vật; ông chấp nhận châm ngôn của Bias ‘mọi người đều hư’ như lời khuyên của ông; và ông tin rằng một chế độ quý tộc Platonic là chính phủ tốt nhất. Đồng thời, ông căm ghét chủ nghĩa dân tộc, và đặc biệt chủ nghĩa dân tộc Đức. Ông là một kẻ giang hồ. Các diễn đạt hơi góm guốc của ông về nỗi sợ và sự căm ghét của ông đối với các cuộc cách mạng 1848 một phần có thể được giải thích bởi sự e sợ của ông là dưới ‘sự cai trị của đám đông’ ông có thể mất độc lập, và một phần bởi ông căm ghét ý thức hệ dân tộc chủ nghĩa của phong trào.

¹³ Về gợi ý của Schopenhauer về motto này (lấy từ *Cymbeline*, Hồi V, Cảnh 4) xem *Will in Nature* (4th ed., 1878) của ông, p. 7. Hai trích dẫn tiếp theo là từ *Works* (2nd ed., 1888) của ông, vol. V, 103 f., và vol. II, p. xvii, f., (tức là Lời nói đầu cho lần xuất bản thứ hai của *World as Will and Idea*; tôi nhấn mạnh). Tôi tin mọi người đã nghiên cứu

Schopenhauer đều phải bị ấn tượng bởi tính chân thật và trung thực của ông. So cả đánh giá của Kierkegaard, được trích ở văn bản cho các ct. 19/20 ở ch. 25.

¹⁴ Lần xuất bản đầu tiên của Schwegler (1839) là một tiểu luận tưởng nhớ Hegel. Câu hỏi là từ *History of Philosophy* của ông, H. Stirling dịch, 7th ed., p. 322.

¹⁵ ‘Với bạn đọc Anh Dr. Hutchinson Stirling giới thiệu Hegel lần đầu bằng tuyên bố mạnh mẽ về các nguyên lý của ông’, E. Caird viết (*Hegel*, 1883, Lời nói đầu, p. vi); có thể cho thấy Stirling được coi khá nghiêm túc. Trích dẫn tiếp là từ *Các Chủ giải* của Stirling cho *History* của Schwegler, p. 429. Tôi có thể lưu ý rằng motto của chương này lấy từ cùng tác phẩm, p. 441.

¹⁶ Stirling viết (*op. cit.*, 441): ‘Việc lớn sau cùng đối với Hegel là công dân tốt, và với ông người đã thế, không cần đến triết học cho trí óc Hegel. Như thế ông nói cho ông Duboc người viết cho ông về các khó khăn của mình với hệ thống, rằng, như người chủ tốt của một nhà và người cha của gia đình, có một niềm tin vững chắc, ông có hầu như đủ, và có thể coi bất cứ việc gì thêm, theo con đường triết học, chẳng hạn, như chỉ .. là sự xa xỉ trí tuệ’. Như thế theo Stirling, *Hegel không quan tâm đến dọn dẹp sự khó khăn trong hệ thống của ông, mà chỉ quan tâm đến cải biến các công dân ‘xấu’ thành ‘tốt’*.

¹⁷ Trích dẫn tiếp theo là từ Stirling, *op. cit.*, 444 f. Stirling tiếp tục câu cuối được trích ở văn bản: ‘Tôi thu được nhiều từ Hegel, và tôi luôn luôn tỏ lòng biết ơn, nhưng lập trường của tôi về sự kính trọng ông đơn giản là sự kính trọng của một người, trong biến cái không thể hiểu được thành có thể hiểu được, có thể phụng sự cho quần chúng’. Và ông chấm dứt đoạn văn bằng cách nói rằng: ‘Mục tiêu chung của tôi .. tôi nghĩ là giống hệt như của Hegel .., đó là, của một triết gia Cơ đốc’.

¹⁸ So, thí dụ, *A Textbook of Marxist Philosophy*.

¹⁹ Tôi lấy đoạn này từ nghiên cứu rất lí thú, *Nationalism and the Cultural Crisis in Prussia, 1806-1815*, của E. N. Anderson (1939), p. 270. Phân tích của Anderson phê phán chủ nghĩa dân tộc, và ông nhận ra rõ ràng yếu tố loạn thần kinh và cuồng loạn trong đó (so, thí dụ, p. 6 f.). Thế mà tôi không thể đồng ý hoàn toàn với thái độ của ông. Tôi cho rằng, được sự ao ước khách quan của nhà sử học hướng dẫn, có vẻ đối với tôi ông coi phong trào dân tộc chủ nghĩa quá nghiêm trọng. Tôi không thể đồng ý, đặc biệt, với sự lên án của ông về Vua Frederick William vì ngài thiếu hiểu biết về phong trào dân tộc chủ nghĩa. ‘Frederick William thiếu năng lực để đánh giá đúng tính trọng đại’, Anderson viết ở p. 271, ‘bất luận trong một lí tưởng hay trong một hành động. Tiến trình đến chủ nghĩa dân tộc mà văn học và triết học Đức đang lên đã mở sáng chói đến vậy cho những người khác vẫn còn đóng với ông’. Song rất hiển nhiên các bậc giỏi nhất của văn học và triết học Đức là chống-dân tộc chủ nghĩa; Kant và Schopenhauer cả hai đều chống, và ngay cả Goethe đã đứng xa chủ nghĩa dân tộc; và không thể biện hộ để đòi hỏi bất cứ ai, và đặc biệt một người đơn giản, thật thà, bảo thủ như nhà vua, rằng ngài phải bị kích động về sự ba hoa của Fichte. Nhiều người sẽ hoàn toàn đồng ý với đánh giá của vua khi ngài nói (*loc. cit.*) về ‘chữ viết ngoáy lập dị nổi tiếng’. Mặc dù tôi đồng ý rằng sự bảo thủ của nhà vua là rất đáng tiếc, tôi hết sức kính trọng sự giản dị của ngài, và sự kháng cự của ngài đối với làn sóng cuồng loạn dân tộc chủ nghĩa.

²⁰ So *Selections*, xi (J. Loewenberg trong Dẫn nhập cho *Selections*).

²¹ So các ct. 19 ở ch. 5 và 18 ở ch. 11, và văn bản.

²² Về trích dẫn này xem *Selections*, 103 (=WW, iii, 116); về trích dẫn tiếp, xem *Selections*, 130 (= G.W.F. Hegel, *Werke*, Berlin-Leipzig 1832-1887, vol. vi, 224). Về trích dẫn cuối ở đoạn này, xem *Selections*, 131 (= *Werke*, 1832-1887, vol. vi, 224-5).

²³ So *Selections*, 103 (= WW, iii, 103).

²⁴ So *Selections*, 128 (= *WW*, iii, 141).

²⁵ Tôi ám chỉ đến Bergson, và đặc biệt đến *Creative Evolution* của ông. (A. Mitchell dịch, tiếng Anh, 1913). Có vẻ là đặc tính Hegelian của tác phẩm này không được nhận ra đủ; và thực vậy, tính sáng sủa và trình bày hợp lý của Bergson về tư tưởng của ông đôi khi làm cho khó nhận ra triết học của ông phụ thuộc nhiều thế nào vào Hegel. Song nếu ta xét, thí dụ, Bergson dạy rằng *bản chất là sự thay đổi*, hay nếu ta đọc các đoạn giống đoạn sau (so *op. cit.*, 275 và 278), thì còn ít nghi ngờ.

‘Điều cơ bản cũng là sự tiến bộ đến phân tinh’, Bergson viết. ‘Nếu phân tích của chúng ta đúng, nó là ý thức, hay đúng hơn siêu-ý thức, cái ở khởi nguyên của cuộc sống ... Ý thức tương ứng chính xác với năng lực lựa chọn của sinh vật sống; nó cùng tồn tại với rìa của hành động khả dĩ bao quanh hành động thực: *ý thức là đồng nghĩa* với sáng kiến và *với tự do*’. (Tôi nhấn mạnh). Sự đồng nhất ý thức (hay Tinh thần) với tự do là phiên bản Hegelian của Spinoza. Điều này đi xa đến mức có thể thấy các lý thuyết ở Hegel mà tôi thiên về mô tả như ‘hiển nhiên Bergsonian’; thí dụ, ‘Bản chất thực sự của Tinh thần là hoạt động; nó thực hiện tiềm năng của nó; nó biến mình thành việc làm riêng của nó, công việc riêng của nó ..’ (*Selections*, 435 = *WW*, xi, 113).

²⁶ So ct. 21 đến 24 ở ch. 11, và văn bản. Đây (so *Selections*, 409 = *WW*, xi, 89) là một đoạn đặc trưng khác: ‘Nguyên lý *Phát triển* cũng bao hàm sự tồn tại của một mầm tiềm tàng của sinh vật -năng lực hay khả năng phấn đấu để tự thực hiện’.- Về trích dẫn muộn hơn ở đoạn văn, so *Selections*, 468 (tức là *Phil. of Laws*, § 340; xem cả ct. 11, ở trên).

²⁷ Mặt khác, xét rằng ngay cả một chủ nghĩa Hegel cũ, tức là chủ nghĩa Fichte và chủ nghĩa Aristotle, thường được âm ỉ tôn lên như một thành tựu độc đáo, có lẽ hơi hà khắc để nói về Hegel rằng ông không độc đáo. (Nhưng so ct. 11).

²⁸ So Kant, *Critique of Pure Reason*, 2nd ed., p. 514 (top); xem cả p. 518 (cuối mục 5); về motto của Dẫn nhập của tôi, xem thư của Kant cho Mendelssohn ngày 8-4-1766.

²⁹ So ct. 53 ở ch. 11, và văn bản.

³⁰ Có lẽ có lý để cho rằng cái người ta thường gọi là ‘tinh thần của một ngôn ngữ’ chỉ chủ yếu là *tiêu chuẩn truyền thống về sự trong sáng* do các nhà văn lớn đưa vào ngôn ngữ cá biệt đó. Có vài tiêu chuẩn truyền thống nữa trong một ngôn ngữ, ngoài tính trong sáng, thí dụ, các tiêu chuẩn về tính đơn giản, về trang trí, về tính khúc chiết hay ngắn gọn, v.v.; nhưng tính trong sáng có lẽ là quan trọng nhất trong số đó; và nó là một di sản văn hoá phải được giữ gìn cẩn thận. Ngôn ngữ là một trong các thể chế quan trọng nhất của đời sống xã hội, và sự trong sáng của nó là một điều kiện hoạt động của nó như một công cụ truyền thông duy lý. Việc sử dụng nó cho truyền đạt các xúc cảm là ít quan trọng hơn nhiều, vì chúng ta có thể truyền đạt rất nhiều cảm xúc mà chẳng nói một lời.

* Có lẽ đáng nói rằng Hegel, người đã học từ Burke cái gì đó về tầm quan trọng của sự phát triển lịch sử của các truyền thống, thực ra đã làm nhiều để huỷ hoại truyền thống trí tuệ mà Kant đã đặt nền móng, cả bằng học thuyết của ông về ‘sự xảo trá của lý tính’ tự bộc lộ ra trong đam mê (xem các ct. 82, 84 và văn bản), và bằng phương pháp lập luận thực sự của ông. Nhưng ông đã làm nhiều hơn thế. Bằng chủ nghĩa tương đối lịch sử của mình- lý thuyết cho rằng chân lý là tương đối, phụ thuộc vào tinh thần thời đại – ông đã giúp phá huỷ truyền thống tìm kiếm chân lý, và tôn trọng chân lý. Xem cả mục IV của chương này, và bài báo của tôi, *Towards a Rational Theory of Tradition* (trong *The Rationalist Annual*, 1949; bây giờ trong *Conjectures and Refutations* của tôi).*

³¹ Các nỗ lực để bẻ lại Phép Biện chứng của Kant (học thuyết của ông về các Mâu thuẫn) có vẻ rất hiếm. Phê phán nghiêm túc thử làm rõ và trình bày lại các lý lẽ của Kant có thể thấy ở *World as Will and Idea* của Schopenhauer và ở *New or Antropological*

Critique of Reason của J. F. Fries, tiếng Đức, xuất bản lần 2, 1828, pp. xxiv ff. Tôi đã thử diễn giải Kant như cho rằng suy tư đơn thuần không thể xác lập bất cứ thứ gì nơi kinh nghiệm không thể giúp để gạt bỏ các lí thuyết sai. (So *Mind*, 49, 1940, p. 416; cả *Conjecture and Refutations*, p. 326 f. Ở trong cùng tập của *Mind*, pp. 204 ff., M. Fried có một phê phán lí thú và cẩn thận về lí lẽ của Kant). Về một nỗ lực để mang lại ý nghĩa cho lí thuyết biện chứng của Hegel về lí trí cũng như về diễn giải tập thể chủ nghĩa của lí trí ('tinh thần khách quan' của ông), xem phân tích về khía cạnh xã hội hay giữa các cá nhân của phương pháp khoa học ở ch. 23, và diễn giải tương ứng về 'lí trí' ở ch. 24.

³² Tôi đã đưa ra một biện hộ chi tiết về việc này ở *What is Dialectic?* (*Mind*, 49, pp. 403 ff.; xem đặc biệt câu cuối ở p. 410: cả, *Conjecture and Refutation*, p. 321). Xem cả ct. thêm dưới nhan đề, *Are Contradictions Embracing?* *Đã xuất hiện từ đó trong *Mind*, 52, 1943, pp. 47 ff. Sau khi viết nó tôi đã đọc *Introduction to Semantics* của Carnap, 1942, nơi ông dùng từ 'comprehensive – bao quát', có vẻ hay hơn 'embracing'. Xem đặc biệt § 30 của sách của Carnap.*

Trong *What is Dialectic?* một loạt vấn đề được đề cập mà chỉ được lướt qua ở cuốn sách này; đặc biệt quá độ từ Kant tới Hegel, phép biện chứng của Hegel, và triết học của ông về sự đồng nhất. Tuy vài tuyên bố của bài báo ấy được lặp lại ở đây, hai cách trình bày vấn đề chủ yếu là bổ sung cho nhau. Xem cả các ct. tiếp xuống tận ct. 36.

³³ So *Selections*, xxviii (lời trích tiếng Đức; về các trích dẫn tương tự xem *WW*, iv, 618, và *Werke* 1832-1887, vol. vi, 259). Về ý tưởng về chủ nghĩa giáo điều được tăng cường được nói tới ở đoạn văn này, so *What is Dialectic?*, p. 417, và *Conjecture and Refutations*, p. 327; xem cả ct. 51 ở ch. 11.

³⁴ So *What is Dialectic?* đặc biệt từ p. 414, nơi vấn đề, 'Đầu óc chúng ta linh hội thế giới thế nào?' được đưa ra, xuống đến p. 420 (*Conjecture and Refutations*, pp. 325-30).

³⁵ 'Mọi thứ có thật là một Ý niệm', Hegel nói. So *Selections*, 103 (= *WW*, iii, 116); và từ sự hoàn hảo của Ý niệm, suy ra chủ nghĩa thực chứng đạo đức. Xem cả *Selections*, 388 (= *WW*, xi, 70), tức là đoạn cuối được trích ở văn bản cho ct. 8; xem thêm, § 6 của *Encyclopædia*, và Lời nói đầu cũng như § 270L của *Phil. of Right*. – Tôi hầu như không cần nói thêm 'Nhà độc tài Lớn' ở đoạn văn trước là một ám chỉ đến phim của Chaplin.

³⁶ So *Selections*, 103 (= *WW*, iii, 116). Xem cả *Selections*, 128, § 107 (= *WW*, iii, 142).

Triết học về đồng nhất của Hegel, tất nhiên, cho thấy ảnh hưởng của lí thuyết thần bí về tri thức của Aristotle – học thuyết về sự thống nhất của chủ thể nhận biết và đối tượng được biết. (So các ct. 33 ở ch. 11, 59-70 ở ch. 10, các ct. 4, 6, và 29-32, và 58 ở ch. 24).

Với các nhận xét của tôi trong văn bản về triết học đồng nhất của Hegel, có thể nói thêm là Hegel tin, cùng với hầu hết các triết gia thời ông, rằng logic được coi như lí luận của suy nghĩ, hay của suy lí. (Xem *What is Dialectic?*, p. 418). Điều này, cùng với triết học đồng nhất, có hệ quả là logic được coi là lí luận của tư duy, hay của lí trí, hay của các Ý niệm, hay khái niệm, hay của Thực tế. Từ tiền đề thêm rằng tư duy phát triển biện chứng, Hegel có thể rút ra rằng, lí trí, các Ý niệm hay khái niệm, và Thực tế, tất cả phát triển một cách biện chứng; và ông nhận được thêm nữa *Logic = Phép biện chứng* và *Logic = Lí luận về Thực tại*. Học thuyết sau được biết đến như *pan-logism* của Hegel.

Mặt khác, Hegel có thể dẫn ra từ các tiền đề này rằng các khái niệm phát triển một cách biện chứng, tức là có khả năng về một loại tự-tạo và tự-phát triển, từ hư vô. (Hegel bắt đầu trình bày này với Ý niệm về Tồn tại giả định trước cái đối lập của nó, tức là Hư vô, và tạo ra quá độ từ Hư vô sang Tồn tại, tức là Sinh thành). Có hai lí do cho nỗ lực để phát triển các khái niệm từ hư vô. Một là ý tưởng sai lầm rằng triết học phải xuất phát mà không có giả định trước nào. (Ý tưởng này mới đây được Husserl tái khẳng định; nó

được thảo luận ở ch. 24; so ct. 8 ở ch. đó, và văn bản). Điều này dẫn Hegel bắt đầu từ ‘hư vô’. Lí do thứ hai là hi vọng cho một sự phát triển có hệ thống và sự biện hộ của Bảng các Phạm trù của Kant. Kant đã đưa ra nhận xét rằng hai phạm trù đầu của mỗi nhóm là đối lập với nhau, và phạm trù thứ ba là một loại tổng hợp của cái đầu. Nhận xét này (và ảnh hưởng của Fichte) đã dẫn Hegel đi hi vọng là ông có thể dẫn ra mọi phạm trù ‘một cách biện chứng’, từ hư vô, và vì thế biện hộ cho ‘sự tất yếu’ của mọi phạm trù.

³⁷ So *Selections*, xvi (= *Werke*, 1832-1887, vi, 153-4).

³⁸ So Anderson, *Nationalism*, etc., 294. – Nhà vua hứa hiến pháp vào 22-5-1815. – Câu chuyện về ‘hiến pháp’ và ngự y có vẻ được nói nhiều nhất về các hoàng thân của thời ấy (thí dụ, về hoàng đế Francis I cũng như người kế vị của ông Ferdinand I xứ Áo). – Trích dẫn tiếp là từ *Selections*, 246 f. (= *Encycl.* 1870, pp. 437-8).

³⁹ So *Selections*, 248 f. (= *Encycl.* 1870, pp. 437-8; tôi nhấn mạnh).

⁴⁰ So ct. 25 ở ch. 11.

⁴¹ Về *ngịch lí tự do*, so ct. 43 (1) dưới đây; bốn đoạn văn ở văn bản trước ct. 42 ở ch. 6; các ct. 4 và 6 ở ch. 7, và ct. 7 ở ch. 24; và đoạn trong văn bản. (Xem cả ct. 20 ở ch. 17). Về phát biểu lại của Rousseau về nghịch lí tự do, so *Social Contract*, Book I, ch. VIII, đoạn hai. Về giải pháp của Kant, so ct. 4 ở ch. 6. Hegel thường xuyên ám chỉ đến giải pháp của Kant (so Kant, *Metaphysics of Morals*, Introduction to Theory of Law, § C; *Works*, ed. by Cassirer, VII, p. 31); thí dụ ở *Philosophy of Law* của ông, § 29; và § 270, nơi, đi theo Aristotle và Burke (so ct. 43 ở ch. 6 và văn bản), Hegel lí lẽ chống lí thuyết (do Lycophron và Kant) rằng ‘chức năng đặc thù của nhà nước cốt ở bảo vệ cuộc sống, tài sản, và tính đồng bóng của mọi người’, như ông diễn đạt một cách khinh bỉ.

Về hai trích dẫn ở đầu và cuối đoạn văn này, so *Selections*, 248 f., và 249 (= *Encycl.* 1870, p. 439).

⁴² Về các trích dẫn, so *Selections*, 250 (= *Encycl.* 1870, pp. 440-41).

⁴³ (1) Về các trích dẫn tiếp, so *Selections*, 251 (= *Encycl.* 1870, p. 441); 251 f., (câu đầu của § 541 = *Encycl.* 1870, p. 442); và 253 f. (bắt đầu của § 542, tôi nhấn mạnh một phần = *Encycl.* 1870, p. 443). Đây là các đoạn từ *Encyclopædia*. ‘Đoạn tương tự’ từ *Phil. of Law* là: § 273 (đoạn văn cuối) đến § 281. Hai trích dẫn là từ § 275, và § 279, cuối đoạn đầu (tôi nhấn mạnh). Về một sự sử dụng đáng ngờ tương tự của nghịch lí tự do, xem *Selections*, 394 (= *WW*, xi, 76): ‘Nếu thừa nhận nguyên lí tôn trọng ý chí cá nhân như cơ sở duy nhất của tự do chính trị .. thì, nói cho đúng, chúng ta *không có Hiến pháp*’. Xem cả *Selections*, 400 f. (= *WW*, xi, 80-81), và 449 (xem *Phil. of Law*, § 274).

Bản thân Hegel tóm tắt sự xuyên tạc của ông (*Selections*, 401 = *WW*, xi, 82): ‘Ở một giai đoạn sớm hơn của thảo luận, chúng ta đã xác lập ..*thứ nhất*, Ý niệm về Tự do như mục tiêu tuyệt đối và cuối cùng ... Rồi chúng ta thừa nhận Nhà nước như cái Toàn thể đạo đức và Thực tại của Tự do ..’ Như thế ta bắt đầu với tự do và kết thúc với nhà nước toàn trị. Người ta khó có thể trình bày sự xuyên tạc một cách vô liêm sỉ hơn.

(2) Về thí dụ khác nữa về một xuyên tạc biện chứng, tức, sự xuyên tạc *lí trí thành đam mê và bạo lực*, xem cuối của (g) ở mục IV của ch. này (văn bản cho ct. 84). Về mối quan hệ này đặc biệt lí thú là *phê phán của Hegel về Plato*. (Xem cả các ct. 7 và 8 ở trên, và văn bản). Hegel, nói mép với mọi giá trị hiện đại và ‘Cơ đốc’, không chỉ với tự do, mà thậm chí với ‘tự do chủ quan’ của cá nhân, phê phán chính thể luận hay chủ nghĩa tập thể của Plato (*Phil. of Law*, § 187): ‘Nguyên lí về tính cách .. độc lập của cá nhân, nguyên lí về tự do chủ quan, quyền của nó bị.. Plato từ chối. Nguyên lí này hé mở .. trong đạo Cơ đốc và .. trong Thế giới La Mã’. Phê phán này là tuyệt diệu, và nó chứng tỏ rằng Hegel biết Plato muốn gì; thực ra, cách hiểu Plato của Hegel rất phù hợp

với cách hiểu của chính tôi. Đối với một bạn đọc chưa thạo về Hegel, đoạn này có thể thậm chí chứng tỏ sự bất công đi coi Hegel là một nhà tập thể chủ nghĩa. Song ta chỉ cần quay sang § 70L của cùng tác phẩm để thấy câu nói tập thể chủ nghĩa cực đoan nhất của Plato, ‘Người được tạo ra vì cái toàn thể, chứ không phải cái toàn thể vì người’, được Hegel hoàn toàn tán thành, ông viết: ‘Một cá nhân đơn nhất, hầu như chẳng cần nói, là cái gì đó lệ thuộc, và với tư cách đó hẳn phải hiển dâng mình cho cái toàn bộ đạo đức’, tức là nhà nước. Đây là ‘chủ nghĩa cá nhân’ của Hegel.

Nhưng vì sao ông lại phê phán Plato? Vì sao ông nhấn mạnh tầm quan trọng của ‘tự do chủ quan’? §§ 316 và 317 của *Philosophy of Law* trả lời cho câu hỏi này. Hegel tin chắc là các cuộc cách mạng có thể tránh được chỉ bằng cách cho người dân, như một loại van an toàn, một lượng tự do nào đó không vượt quá một cơ hội không quan trọng để xả các cảm xúc của họ. Như thế ông viết (*op. cit.*, §§ 316, 317L, tôi nhấn mạnh): ‘Ngày nay .. nguyên lý về tự do chủ quan là rất quan trọng và có ý nghĩa. .. Mọi người muốn tham gia các cuộc thảo luận và tranh luận. Nhưng một khi hẳn đã có quyền ăn nói, .. tính chủ quan của hẳn được hài lòng và *hẳn sẽ kiên nhẫn chịu đựng nhiều*. Ở Pháp, quyền tự do ngôn luận đã tỏ ra rất ít nguy hiểm hơn là sự im lặng bị áp đặt bằng vũ lực; với im lặng con người phải nén nuốt mọi thứ, còn khi họ được phép tranh luận, họ có một lối xả cũng như có một chút toại nguyện; và *bằng cách này, một sự việc có thể được thúc đẩy dễ dàng hơn*’. Hẳn khó vượt được sự vô liêm sỉ mà thảo luận này biểu lộ trong đó Hegel trút cảm xúc của mình, tự do đến vậy, về ‘tự do chủ quan’, hay, như ông thường gọi nó một cách rất long trọng, ‘*nguyên lý của thế giới hiện đại*’.

Tóm tắt lại. Hegel hoàn toàn thống nhất với Plato, trừ việc ông phê phán Plato đã không cho người bị trị ảo tưởng về ‘quyền tự do chủ quan’.

⁴⁴ Cái đáng kinh ngạc, là các trò ti tiện này có thể thành công, là ngay cả những người nghiêm túc đã bị phương pháp biện chứng của Hegel đánh lừa. Như một thí dụ có thể nhắc đến rằng ngay cả một chiến sĩ đấu tranh cho tự do và lí trí, khó tính và được khai sáng như C. E. Vaughan đã là nạn nhân của đạo đức giả của Hegel, khi ông bày tỏ lòng tin của mình về ‘niềm tin vào tự do và tiến bộ mà, *cần cứ vào sự chứng tỏ riêng của Hegel*, là .. bản chất của tín điều của ông’. (So C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy*, vol. II, 296; tôi nhấn mạnh). Phải thừa nhận Vaughan đã phê phán ‘thiên hướng quá đáng’ của Hegel ‘đối với trật tự được thiết lập’ (p. 178); ông thậm chí nói về Hegel rằng ‘chẳng ai có thể .. sẵn sàng hơn .. để đảm bảo thế giới rằng các thể chế suy đồi và áp bức nhất .. phải .. được chấp nhận là duy lí hiển nhiên’ (p. 295); thế mà ông đã tin ‘sự chứng tỏ riêng của Hegel’ đến mức ông coi các đặc điểm này chỉ như ‘các sự ngông cuồng’ (p. 295), như ‘các thiếu sót dễ dàng được chiếu cố’ (p. 182). Hơn nữa, bình luận mạnh nhất và hoàn toàn được biện hộ của ông, rằng Hegel ‘khám phá ra lời cuối của sự sáng suốt chính trị, đá lát mái tường .. của lịch sử, trong Hiến pháp Phổ’ (p. 182), không có số phận được xuất bản mà không có một bữa giải khôi phục lòng tin của bạn đọc vào Hegel; vì biên tập viên của *Studies* xuất bản sau khi Vaughan chết đã phá hủy sức mạnh của bình luận của Vaughan bằng chưa thêm trong một chú thích, với dẫn chiếu đến một đoạn từ Hegel mà ông ta coi là được Vaughan ám chỉ (ông ta đã không nhắc đến đoạn được trích ở đây trong văn bản cho các ct. 47, 48, và 49), ‘mà có lẽ đoạn hầu như không biện hộ cho bình luận ..’

⁴⁵ Xem ct. 36 ở ch. này. Một chỉ báo về lí thuyết biện chứng này có thể thấy sớm như ở *Physics* của Aristotle, I, 5.

⁴⁶ Tôi rất cảm ơn E. H. Gombrich, đã cho phép tôi nhận các ý tưởng chính của đoạn này từ phê phán xuất sắc của ông về trình bày của tôi về Hegel (trao cho tôi qua thư).

Về quan điểm của Hegel rằng ‘Tinh thần Tuyệt đối tự biểu lộ trong lịch sử thế giới’, xem *Phil. of Law*, § 259L. Về sự đồng nhất ‘Tinh thần Tuyệt đối’ với ‘Tinh thần Thế giới’ của ông, xem *op. cit.*, § 339L. Về quan điểm rằng sự hoàn hảo là mục tiêu của Thượng đế, và về sự tấn công của Hegel lên quan điểm (Kantian) rằng kế hoạch của Thượng đế là khó hiểu, xem *op. cit.*, § 343. (Về các phản công lí thú của M. B. Foster, xem ct. 19 ở ch. 25). Về cách Hegel dùng tam đoạn luận (biện chứng), xem đặc biệt *Encyclopædia*, § 181 (‘tam đoạn luận là duy lí, và mọi thứ duy lí’); § 198, nơi nhà nước được mô tả như một bộ ba của tam đoạn luận; và §§ 575 đến 577, nơi toàn bộ hệ thống của Hegel được trình bày như một bộ ba của tam đoạn luận. Theo đoạn cuối này, ta có thể suy ra rằng ‘lịch sử’ là lĩnh vực của ‘tam đoạn luận thứ hai’ (§ 576); so *Selections*, 309 f. Về đoạn đầu (từ mục III của Dẫn nhập cho *Philosophy of History*), xem *Selections*, 348 f. - Về đoạn tiếp (từ *Encyclopædia*) xem *Selections*, 262 f.

⁴⁷ So *Selections*, 442 (đoạn văn cuối = *WW*, xi, 119-20). Trích dẫn cuối ở đoạn văn này là từ cùng chỗ.

Về ba bước, so *Selections*, 360, 362, 398 (= *WW*, xi, 44, 46, 79-80). Xem cả Hegel, *Philosophy of History* (J. Sibree dịch, 1857, trích từ lần xuất bản 1914), p. 110: ‘Phương Đông chỉ .. biết rằng Một là tự do; Thế giới Hy Lạp và La Mã, một số là tự do; Thế giới Đức, Tất cả là tự do. Hình thức chính trị mà chúng ta quan sát thấy trong Lịch sử vì thế đầu tiên là chế độ *Chuyên quyền*, thứ hai là *Dân chủ* và *Quý tộc*, và thứ ba là *Quân chủ*’. (Về xử lí thêm của ba bước, so *op. cit.*, pp. 117, 260, 354).

⁴⁸ Về ba trích dẫn tiếp so *Phil. of History*, 429; *Selections*, 358, 359 (= *WW*, xi, 43-44).

Trình bày ở văn bản đơn giản hoá vấn đề đi một chút; vì Hegel đầu tiên chia (*Phil. of Hist.*, 356 ff.) Thế giới Đức ra làm ba giai đoạn được ông mô tả (p. 358) như ‘Vương quốc của Cha, Con và Thánh thần’; và vương quốc của Thánh [Tinh] thần lại được chia thành ba giai đoạn được nói tới trong văn bản.

⁴⁹ Về ba đoạn tiếp theo, so *Phil. of History*, pp. 354, 476, 476-7.

⁵⁰ Xem đặc biệt văn bản cho ct. 75 ở ch. này.

⁵¹ So đặc biệt các ct. 48-50 ở ch. 8.

⁵² So *Phil. of History*, p. 418 (Dịch giả viết: ‘Những người Slave Đức hoá’).

⁵³ Masaryk đôi khi đã được mô tả là một ‘vua triết gia’. Song chắc chắn ông đã không là một nhà cai trị thuộc loại Plato muốn; vì ông là một nhà dân chủ. Ông đã rất quan tâm đến Plato, song ông lí tưởng hoá Plato và diễn giải ông ta một cách dân chủ. Chủ nghĩa dân tộc của ông là một phản ứng đối với áp bức dân tộc, và ông luôn đấu tranh chống sự thái quá dân tộc chủ nghĩa. Có thể lưu ý rằng tác phẩm được in đầu tiên của ông bằng tiếng Czech là một bài báo về chủ nghĩa yêu nước của Plato. (So K. Capek, tiểu sử Masaryk, ch. về giai đoạn Sinh viên Đại học của ông). Czechoslovakia của Masaryk có lẽ là một trong các nhà nước tốt nhất và dân chủ nhất đã từng tồn tại; nhưng bất chấp tất cả điều đó, nó được xây dựng trên nguyên lí của nhà nước quốc gia, trên một nguyên lí không thể áp dụng được trong thế giới này. Một liên bang giữa các dân tộc ở lưu vực Danube có thể đã ngăn cản nhiều.

⁵⁴ Xem ch. 7. Về trích dẫn từ Rousseau, muộn hơn ở đoạn văn, so *Social Contract*, book I, ch. VII (cuối đoạn hai). Về quan điểm của Hegel về học thuyết chủ quyền của nhân dân, xem đoạn từ § 279 của *Phil. of Law* được trích ở văn bản cho ct. 61 ở ch. này.

⁵⁵ So Herder, do Zimmern trích, *Modern Political Doctrines* (1939), p. 165 f. (Đoạn trích ở văn bản không đặc trưng cho thói sáo rỗng của Herder, bị Kant phê phán).

⁵⁶ So ct. 7 ở ch. 9.

Về hai trích dẫn từ Kant, xa hơn trong đoạn văn này, so *Works* (ed. by E. Cassirer), vol. IV, p. 179; và p. 195.

⁵⁷ So Fichte, *Briefwechsel* (ed. Schulz, 1925), II, p. 100. Lá thư được Anderson, *Nationalism*, ect., p. 30, trích một phần. (So cả Hegemann, *Entlarvte Geschichte*, 2nd ed., 1934, p. 118). –Trích dẫn tiếp là từ Anderson, *op. cit.*, p. 34 f. - Về trích dẫn ở đoạn văn tiếp, so *op. cit.*, 36 f.; tôi nhấn mạnh.

Có thể đề ý là một cảm giác ban đầu chống-Đức là chung cho nhiều nhà sáng lập chủ nghĩa dân tộc Đức; điều cho thấy chủ nghĩa dân tộc dựa trên thế nào vào một cảm giác thấp hèn. (So các ct. 61 và 70 ở ch. này). Như một thí dụ, Anderson nói (*op. cit.*, 79) về E. M. Arndt, muộn hơn là một nhà dân tộc chủ nghĩa nổi tiếng: ‘Khi Arndt bốn ba khắp Châu Âu năm 1798-9, ông gọi mình là một người Thụy Điển bởi vì, như ông nói, tên Đức “bốc mùi hôi trên thế giới”; ông nói thêm một cách đặc trưng, không vì lỗi của người dân thường’. Hegemann khẳng định đúng (*op. cit.*, 118) rằng các nhà lãnh đạo tinh thần Đức thời đó đặc biệt quay sang chống sự nam rợ của nước Phổ, và ông trích Winckelmann, người nói, ‘tôi thà là một hoạn quan Thổ hơn là một người Phổ’; và Lessing, người nói, ‘Phổ là nước slave nhất ở Châu Âu’; và ông nhắc đến Goethe, người nhiệt thành hi vọng rằng Napoleon sẽ mang lại sự dịu bớt. Và Hegemann, cũng là tác giả của một cuốn sách chống Napoleon, nói thêm: ‘Napoleon là một bạo chúa; .. bất cứ gì chúng ta phải nói chống lại ông, phải thừa nhận rằng bằng thắng lợi Jena của mình ông buộc nhà nước phản động của Frederick đưa ra vài cải cách muộn mằn’.

Một đánh giá lí thú về Đức năm 1800 có thể thấy ở *Anthropology* (1800) của Kant, nơi ông đề cập, không hoàn toàn nghiêm túc, đến *các đặc trưng dân tộc*. Kant viết (*Works*, vol VIII, 213, 211, 212; tôi nhấn mạnh) về người Đức ‘Mặt xấu của anh ta là sự ép buộc bắt chước người khác và đánh giá thấp mình về tính độc đáo của riêng mình ...; và đặc biệt một thiên hướng cầu nệ chi tiết để cần mẫn phân loại mình trong quan hệ với các công dân khác, theo một hệ thống cấp bậc và đặc quyền. Trong hệ thống cấp bậc này, anh ta không biết mệt mỏi trong tạo ra các tước vị, và như thế *mù quáng vì tính cầu nệ*... Trong tất cả những người văn minh, người Đức phục tùng ngoan ngoãn nhất và lâu dài nhất chính phủ mà dưới đó họ sống, và anh ta không thích thay đổi và cưỡng lại trật tự được xác lập hơn bất cứ ai khác. Cá tính anh ta là một loại lí trí lạnh lùng’.

⁵⁸ So *Works* của Kant, vol. VIII, 516. Kant, người đã sẵn sàng ngay để giúp khi Fichte cầu khẩn ông với tư cách một tác giả vô danh khốn đốn, đã lưỡng lự bảy năm sau lần xuất bản giấu tên của cuốn sách đầu tiên của Fichte để thẳng thắn nói lên ý kiến của mình về Fichte, tuy ông bị ép phải làm vậy từ nhiều phía, thí dụ, bởi bản thân Fichte, người làm ra và thực hiện lời hứa Kantian. Cuối cùng, Kant xuất bản *Giải thích Công khai Về Fichte* của ông, như một lời đáp ‘lại đòi hỏi long trọng của một nhà phê bình nhân danh công chúng’, rằng ông phải nói thẳng thắn ý kiến của mình. Ông tuyên bố rằng, theo ông, ‘hệ thống của Fichte là hoàn toàn không thể đứng vững được’; và ông từ chối có bất cứ liên quan gì với một triết học bao gồm ‘những sự tinh tế cần côi’. Và sau khi cầu nguyện (như được trích ở văn bản) rằng Chúa có thể bảo vệ chúng ta khỏi các bạn của mình, Kant tiếp tục nói: ‘Vì cũng có thể có .. các bạn gian lận và phản bội những người có mưu đồ huỷ hoại chúng ta, mặc dù họ nói ngôn ngữ nhân từ; người ta không thể thận trọng đủ để tránh các cạm bẫy họ giăng ra cho chúng ta’. Nếu Kant, một người cân nhắc, nhân từ, và tận tâm nhất, đã xúc động nói các thứ như thế, thì chúng ta có mọi lí do để coi đánh giá của ông một cách nghiêm túc. *Song cho đến nay tôi không thấy lịch sử nào về triết học tuyên bố rõ ràng rằng, theo ý của Kant, Fichte là một kẻ*

mạo danh bất lương; tuy tôi thấy nhiều lịch sử triết học cổ thanh minh các lời buộc tội của Schopenhauer, thí dụ, bằng ám chỉ rằng ông ghen tị.

Song các lời buộc tội của Kant và Schopenhauer không hề đơn lẻ. A. von Feuerbach (ở một lá thư ngày 30-1-1799; so Schopenhauer's *Works*, vol. V, 102) diễn đạt mạnh mẽ như Schopenhauer; Schiller đi đến ý kiến tương tự, và Goethe cũng vậy; và Nicolovius gọi Fichte là một 'kẻ xu nịnh và một kẻ lừa gạt'. (So cả Hegemann, *op. cit.*, pp. 119 ff).

Thật kinh ngạc để thấy là, nhờ sự thông đồng của tiếng ồn, mà một người như Fichte lại thành công xuyên tạc giáo huấn của 'thầy' ông, *bất chấp sự phản đối của Kant, và trong khi Kant còn sống*. Việc này mới chỉ xảy ra một trăm năm trước và có thể được kiểm tra dễ dàng bởi bất cứ ai bỏ công đọc các thư của Kant và Fichte, và các tuyên bố công khai của Kant; và nó chứng tỏ rằng lí thuyết của tôi về Plato xuyên tạc giáo huấn của Socrates không hề kì quái như nó có vẻ với các nhà Platonist. Socrates đã chết, và ông không để lại lá thư nào. (Giả như sự so sánh không phải là cái mang lại quá nhiều vinh dự cho Fichte và Hegel, ta có thể bị cám dỗ để nói: không có Plato, chắc không có Aristotle; và không có Fichte, không có Hegel).

⁵⁹ So Anderson, *op. cit.*, p. 13.

⁶⁰ So Hegel's *Phil. of History*, 465. Xem cả *Phil. of Law*, § 258. Với lời khuyên của Pareto, so ct. 1 ở ch. 13.

⁶¹ So *Phil. of Law*, § 279; về trích dẫn tiếp, xem *Selections*, 256 f. (= *Encycl.* 1870, p. 446). Tấn công lên nước Anh, dưới nửa trong đoạn văn, tiếp theo ở p. 257 (= *Encycl.* 1870, p. 447). Về ám chỉ của Hegel đến đế chế Đức, so *Phil. of History*, p. 475 (xem cả ct. 77 ở ch. này). -Mặc cảm tự ti, đặc biệt trong quan hệ với Anh, và một sự kêu gọi thông minh đến các mặc cảm như vậy, đóng một phần đáng kể trong câu chuyện nổi lên của chủ nghĩa dân tộc; so cả các ct. 57 và 70 ở ch. này. Về các đoạn khác về nước Anh, xem ct. tiếp và ct. 70 ở ch. này và văn bản (Tôi nhấn mạnh từ 'nghệ thuật và khoa học').

⁶² Sự dẫn chiếu miệt thị của Hegel đến các quyền 'hình thức' đơn thuần, đến quyền tự do 'hình thức' đơn thuần, đến hiến pháp 'hình thức' đơn thuần, v.v., là đáng quan tâm, vì nó là nguồn đáng ngờ của phê phán Marxist hiện đại về các nền dân chủ 'hình thức' đơn thuần chỉ đưa ra quyền tự do 'hình thức' đơn thuần. So ct. 19 ở ch. 17 và văn bản.

Có thể trích vài đoạn đặc trưng trong đó Hegel lên án quyền tự do 'hình thức' đơn thuần, v.v. Chúng đều được lấy từ *Philosophy of History* – (p. 471): 'Chủ nghĩa tự do bắt đầu phản đối tất cả điều này' (tức là sự phục hồi Phổ 'chinh thể luận'), 'nguyên lí nguyên tử luận khẳng khẳng về sự thống trị của ý chí cá nhân, cho rằng mọi chính phủ phải .. được sự thừa nhận dứt khoát của họ' (của nhân dân). 'Như thế khẳng định *mặt hình thức của Quyền tự do* -đấy là sự trừu tượng đơn thuần - đáng được nói đến kiên quyết làm cho không thể thiết lập bất cứ tổ chức chính trị nào'.- (p. 474): 'Hiến pháp Anh là một mớ phức tạp của *các quyền cá biệt đơn thuần* và các đặc quyền cá biệt, .. Về các thể chế được đặc trưng bởi quyền tự do thực sự' (ngược với quyền tự do hình thức đơn thuần) 'không ở đâu có ít hơn ở nước Anh. Về mặt các quyền tự nhân và quyền tự do về sở hữu chúng biểu thị một thiếu sót không thể tin được: bằng chứng đủ được ban cho các quyền trường nam là cần thiết để bổ nhiệm (bằng mua hay cách khác) các chức vụ quân sự hay tu sĩ đối với các con thứ của tầng lớp quý tộc'. Xem thêm thảo luận về tuyên bố Nhân Quyền của Pháp và các nguyên lí của Kant ở pp. 462 ff. với sự dẫn chiếu của nó đến 'không gì hơn Ý chí *hình thức*' và 'nguyên lí về Quyền tự do' cái 'vẫn chỉ là hình thức'; và tương phản việc này, thí dụ, với các nhận xét ở p. 354, chứng tỏ rằng Tinh thần Đức là quyền tự do 'đích thực' và 'tuyệt đối': 'Tinh thần Đức là Tinh thần của Thế giới mới. Mục tiêu của nó là thực hiện Chân lí tuyệt đối như sự tự quyết vô hạn

của Quyền tự do; của Quyền tự do mà nó có bản thân hình thức tuyệt đối của riêng nó như nội dung của nó'. Nếu giả như tôi phải dùng từ 'quyền tự do hình thức' theo nghĩa khinh miệt, thì tôi phải áp dụng nó cho 'quyền tự do chủ quan' của Hegel, như được ông đề cập trong *Phil. of Law*, § 317L (được trích ở cuối ct. 43).

⁶³ So Anderson, *Nationalism*, ect., p. 279. Về sự ám chỉ của Hegel đến nước Anh (trích trong ngoặc ở cuối đoạn văn này), so *Selections*, 263 (= *Encycl.* 1870, p. 452); xem cả ct. 70 ở ch. này.

⁶⁴ Trích dẫn này từ *Phil. of Law*, § 331. Về hai trích dẫn tiếp, so *Selections*, 403 (= *WW*, xi, 84) và 267 f. (= *Encycl.* 1870, pp. 455-56). Về trích dẫn dưới nữa (minh hoạ chủ nghĩa thực chứng pháp lí), so *Selections*, 449 (tức là *Phil. of Law*, § 274). Về lí luận thống trị thế giới, so cả lí luận về thống trị và phục tùng, và về nô lệ, được phác hoạ ở ct. 25 ở ch. 11, và văn bản. Về lí luận về tinh thần hay ý chí hay thiên tài dân tộc khẳng định mình trong lịch sử, tức là trong lịch sử chiến tranh, xem văn bản cho ct. 69 và 77.

Trong quan hệ với *lí thuyết lịch sử dân tộc*, so các nhận xét sau của Renan (được A. Zimmern trích ở *Modern Political Doctrines*, p. 190 f.): 'Quên và –tôi sẽ nói bạo – hiểu lịch sử của ta sai, là các nhân tố cơ bản trong tạo ra một quốc gia [hay, như bây giờ ta biết, một nhà nước toàn trị]; và như thế sự tiến bộ của nghiên cứu lịch sử thường là một mối nguy hiểm cho tính quốc gia... Mà bản chất của một quốc gia là tất cả các cá nhân phải có nhiều cái chung, và hơn nữa tất cả họ phải đã quên nhiều'. Người ta khó tin Renan là một người dân tộc chủ nghĩa; nhưng ông là, tuy thuộc loại dân chủ; và chủ nghĩa dân tộc của ông là Hegelian điển hình; vì ông viết (p. 202): 'Một dân tộc là một nguyên lí linh hồn, tinh thần'.

⁶⁵ Haeckel khó có thể được coi nghiêm túc như một triết gia hay nhà khoa học. Ông gọi mình là một nhà tư tưởng tự do, song tư duy của ông không đủ độc lập để năm 1914 cản ông đòi 'các thành quả sau của chiến thắng': '(1) Giải phóng khỏi sự chuyên chế của nước Anh; (2) sự xâm lấn nhà nước kẻ cướp Anh bởi hải quân và lục quân Đức; chiếm được London; (3) sự chia cắt nước Bỉ'; v.v. khá lâu. (Trong: *Das Monistische Jahrhundert*, 1914, No. 31/32, pp. 65 f., được trích ở *Thus Spake Germany*, 270).

Tiểu luận được giải của W. Schallmeyer có nhan đề: *Tinh Di truyền và Chọn lọc trong Đời sống của các Quốc gia*. (Xem cả ct. 71 ở ch. 10, ở trên).

⁶⁶ Về chủ nghĩa Hegel của Bergson, so ct. 25 ở ch. này. Về mô tả đặc trưng của Shaw về tín ngưỡng tiến hoá sáng tạo, so *Back to Methuselah*, mục cuối của Lời nói đầu ('Phân Riêng của Tôi trong Chủ đề'): '... khi khái niệm về Tiến hoá Sáng tạo phát triển, tôi thấy rằng cuối cùng chúng ta đã ở trong tầm với của một niềm tin phù hợp với điều kiện đầu tiên của mọi tín ngưỡng mà loài người đã từng nắm giữ: ấy là nó phải, trước hết và cơ bản, là một khoa học về siêu sinh học'.

⁶⁷ So Dẫn nhập xuất sắc của A. Zimmern cho *Modern Political Doctrines* của ông, p. xviii. - Về chủ nghĩa toàn trị Platonic, so văn bản cho ct. 8 ở ch. này. Về lí thuyết về chủ và nô lệ, và về thống trị và phục tùng, so ct. 25 ở ch. 11; xem cả ct. 74 ở ch. này.

⁶⁸ So Schopenhauer, *Grundprobleme*, p. xix.

⁶⁹ Về tám trích dẫn ở đoạn văn này, so *Selections*, 265, 402, 403, 435, 436, 399, 407, 267 f. (= *Encycl.* 1870, p. 435, *WW*, xi, 83, 84, 113-4, 81, 88, *Encycl.* pp. 455-6). So cả § 347 của *Phylosophy of Law*.

⁷⁰ So *Selections*, 435 f. (= *WW*, xi, 114). Về vấn đề tự ti, so cả các ct. 57 và 61 ở ch. này, và văn bản. Về đoạn khác về nước Anh, xem các ct. 61-63, và văn bản ở ch. này. Một đoạn rất đáng quan tâm (*Phil. of Law*, § 290L) chứa một công thức cổ điển về chính thể luận chứng tỏ rằng Hegel không chỉ nghĩ dưới dạng của chính thể luận hay

chủ nghĩa tập thể và quyền lực, mà ông cũng thấy tính có thể áp dụng của các nguyên lý này cho tổ chức của giai cấp vô sản. ‘Các giai cấp thấp hơn’, Hegel viết, ‘đã để ít nhiều không được tổ chức. Thế mà, cực kì quan trọng là họ phải được tổ chức, vì chỉ bằng cách này họ có thể trở nên hùng mạnh. Không có tổ chức, họ chẳng là gì cả mà chỉ là một đồng, một tổng số các nguyên tử’. Hegel đến khá gần Marx trong đoạn này.

⁷¹ Đoạn là từ H. Freyer, *Pallas Athene* (1935), do A. Kolnai, *The War against the West* (1938), p. 417, trích. Tôi rất mang ơn cuốn sách của Kolnai, làm cho tôi có thể trích ở chương này một số đáng kể các tác giả mà khác đi tôi đã không tiếp cận được. (Tuy vậy, tôi không luôn luôn theo cách hành văn của bản dịch của Kolnai).

Về mô tả đặc trưng Freyer với tư cách một trong các nhà xã hội học hàng đầu của nước Đức đương thời, so F. A. von Hayek, *Freedom and Economic System* (Public Policy Pamphlet No. 29, 29, 2nd impression, 1940), p. 30.

Về bốn đoạn ở đoạn văn này từ Hegel’s *Phil. of Law*, §§ 331, 340, 342L (so cả 331 f.) và 340, xem *Selections*, 260 f. (= *Encycl.* 1870, pp. 449-50). (Câu cuối được trích là một phiên bản khác của câu đầu của § 546).

Về đoạn từ H. von Treitschke, so *Thus Spake Germany* (1941), p. 60.

⁷² So *Phil. of Law*, § 257, tức *Selections*, 443. Về ba trích dẫn tiếp, xem *Phil. of Law*, §§ 334 và 339L, tức *Selections*, 467. Về trích dẫn cuối ở đoạn văn này, so *Phil. of Law*, §§ 330L và 333.

⁷³ So *Selections*, 365 (= *WW*, xi, 49); tôi nhấn mạnh. Về trích dẫn tiếp, so *Selections*, 468, tức là *Phil. of Law*, § 340.

⁷⁴ Được Kolnai trích, *op. cit.*, 418. - Về Heraclitus, so văn bản cho ct. 10 ở ch. 2.- Về Haiser, xem Kolnai, *loc. cit.*; so cả lý thuyết của Hegel về nô lệ, được nói đến ở ct. 25 ở ch. 11. - Về trích dẫn cuối của đoạn văn này, so *Selections*, 467, tức *Phil. of Law*, 334. Về ‘chiến tranh tự vệ’ biến thành ‘chiến tranh xâm chiếm’, xem *op. cit.*, § 326.

⁷⁵ Về tất cả các đoạn từ Hegel trong đoạn văn này, so *Selections*, 426 f. (= *WW*, xi, 105-6). (Tôi nhấn mạnh). Về đoạn khác bày tỏ định đề rằng lịch sử thế giới phải gạt bỏ đạo đức, xem *Phil. of Law*, § 345. Về E. Meyer, so cuối của ct. 15 (2) ở ch. 10.

⁷⁶ Xem *Phil. of Law*, § 317 f.; so *Selections*, 461; về các đoạn tương tự, xem § 316: ‘Dư luận như nó tồn tại là một tự-mâu thuẫn liên tục’; xem cả § 301, tức *Selections*, 456, và § 318L. (Về các quan điểm thêm của Hegel về dư luận, so cả văn bản cho ct. 84 ở ch. này). -Về nhận xét của Haiser, so Kolnai, *op. cit.*, 234.

⁷⁷ So *Selections*, 464, 465, về các đoạn từ *Phil. of Law*, §§ 324 và 324L. Về các đoạn tiếp từ *Phil. of History*, so *Selections*, 436 f. (= *WW*, xi, 114-5). (Đoạn được trích ngay sau tiếp tục theo cách đặc trưng: ‘... tự chết một cách tự nhiên, như thí dụ các Đô thị Đế chế Đức, Hiến pháp Đế chế Đức’. So ct. 61 ở ch. này và văn bản với điều này).

⁷⁸ So *Phil. of Law*, §§ 327L và 328, tức *Selections*, 465 f. (Tôi nhấn mạnh). Về nhận xét về thuốc súng, so *Phil. of History*, p. 419.

⁷⁹ Về các trích dẫn từ Kaufmann, Banse, Ludendorff, Scheler, Freyer, Lenz, và Jung, so Kolnai, *op. cit.*, 411, 411 f., 412, 411, 417, 411, và 420. - Về trích dẫn từ *Address to the German Nation* (1808) của J. G. Fichte, so bản tiếng Đức 1871 (I. H. Fichte ed.), p. 49 f.; xem cả A. Zimmermann, *Modern Political Doctrines*, 170 f. - Về sự lặp lại của Spengler, xem *Decline of the West* của ông, I, p. 12; về sự lặp lại của Rosenberg, so *Myth of the Twenty Century* của ông (1935), p. 143; xem cả ct. 50 của tôi ở ch. 8, và Rader, *No Compromise* (1939), 116.

⁸⁰ So Kolnai, *op. cit.*, 412.

⁸¹ So Caird, *Hegel* (1883), p. 26.

⁸² Kolnai, *op. cit.*, 438.- Về các đoạn từ Hegel, so *Selections*, 365 f., tôi nhấn mạnh một phần; so cả văn bản cho ct. 84 ở ch. này. về E. Kriek, so Kolnai, *op. cit.*, 65 f., và E. Kriek, *National-Political Education* (tiếng Đức, 1932, p. 1; được trích ở *Thus Spake Germany*, p. 53).

⁸³ So *Selections*, 268 (= *Encycl.* 1870, p. 456); về Stapel, so Kolnai, *op. cit.*, 292 f.

⁸⁴ Về Rosenberg, so Kolnai, *op. cit.*, 295. Về quan điểm của Hegel về dư luận, xem cả văn bản cho ct. 76 ở ch. này; về các đoạn được trích ở đây, xem *Phil. of Law*, § 318L, tức *Selections*, pp. 461 (tôi nhấn mạnh), 375, 377, 377, 378, 367/368, 380, 368, 364, 388, 380 (= *WW*, xi, 59, 60, 60, 60-61, 51-2, 63, 52, 48, 70-1, 63). (Tôi nhấn mạnh một phần). Hegel ca ngợi xúc cảm, đam mê và tư lợi, xem cả văn bản cho ct. 82 ở ch. này.

⁸⁵ Về Best, so Kolnai, *op. cit.*, 414 f. - Về các trích dẫn từ Hegel, so *Selections*, 464 f., 464, 465, 437 (= *WW*, xi, 115, giống nổi bật với Bergson), 372. (Các đoạn từ *Phil. of Law* là từ §§ 324, 324L, 327L). -Về nhận xét về Aristotle, so *Pol.*, VII, 15, 3 (1334a).

⁸⁶ Về Stapel, so Kolnai, *op. cit.*, 255-257.

⁸⁷ So *Selections*, p. 100: ‘Nếu tôi bỏ mọi sự xác định của một đối tượng, thì còn lại không gì’. -Về *What is Metaphysics* của Heidegger, so Carnap, *Erkenntnis*, 2, 229. Về quan hệ của Heidegger với Husserl và Scheler, so J. Kraft, *From Husserl to Heidegger* (2nd, German ed., 1957). Heidegger thừa nhận các câu của ông là vô nghĩa: ‘Câu hỏi và trả lời về hư vô bản thân chúng là vô nghĩa’, ông viết (so *Erkenntnis*, 2, 231). Có thể nói gì, từ quan điểm của *Tractatus* của Wittgenstein, chống lại loại triết học này, loại thừa nhận rằng nó nói về vô nghĩa – nhưng cái vô nghĩa hết sức quan trọng? (So ct. 51 (1) ở ch. 11). G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, 1962, chứa một sưu tập các tư liệu về hoạt động chính trị của Heidegger.

⁸⁸ Về các trích dẫn này từ Heidegger, so Kolnai, *op. cit.*, 221, 313.- Về lời khuyên của Schopenhauer cho người bảo vệ, so *Works*, vol. V, p. 25 (note).

⁸⁹ Về Jaspers, so Kolnai, *op. cit.*, 270 f. Kolnai (p. 282) gọi Jaspers là ‘em Heidegger’. Tôi không đồng ý. Vì, trái với Heidegger, Jaspers rõ ràng đã viết các sách chứa nhiều lí thú, thậm chí các sách ấy dựa vào kinh nghiệm, thí dụ cuốn *General Psycho-Pathology* của ông. Nhưng tôi có thể trích ở đây vài đoạn từ một công trình sớm hơn, *Psychology of World-Views* của ông (xuất bản lần đầu 1919; tôi trích từ lần xuất bản thứ ba tiếng Đức, 1925), cho thấy thế giới quan của Jaspers là khá tiên tiến, dù sao đi nữa, trước khi Heidegger bắt đầu viết. ‘Để hình dung cuộc sống của con người, ta phải xem anh ta sống ra sao Bây giờ. Cái Bây giờ là thực tại duy nhất, nó là bản thân thực tại, trong cuộc sống của linh hồn. Cái Bây giờ đã được sống là cái Cuối cùng, cái Máu Nóng, cái Tức thì, cái Sống, cái Hiện tại-Thể xác, cái Toàn bộ Thực, cái Sự Vật Cụ thể duy nhất... Con người tìm thấy Tồn tại và cái Tuyệt đối cuối cùng chỉ Bây giờ’. (p. 112) – (Từ chương về *Thái độ Nhiệt tình*, p. 112): ‘Ở đâu Nhiệt tình là động cơ chủ đạo tuyệt đối, tức là ở đâu ta sống trong Thực tại và vì Thực tại, và vẫn dám và liều tất cả, ở đó ta có thể nói về Chủ nghĩa Anh hùng: về Tình yêu anh hùng, Xung đột anh hùng, Công việc anh hùng, v.v. § 5. *Thái độ Nhiệt tình là Tình Yêu* ...’ - (Tiểu mục 2, p. 128): ‘*Lòng thương không phải là Tình Yêu* ...’ - (p. 127): ‘Đây là vì sao Tình Yêu lại tàn ác, tàn nhẫn; và vì sao nó được Người Yêu chân thật tin, chỉ nếu nó như thế’. - (pp. 256 ff.): ‘III. *Các Tình thể Bên lề Đơn lẻ ... (A) Xung đột*. Xung đột là dạng cơ bản của mọi Tồn tại... *Các phản ứng* với các Tình thể Bên lề của Xung đột là như sau: .. 2. *Sự thiếu hiểu biết của con người về sự thực rằng Xung đột là Cuối cùng*: Anh ta lần tránh ...’ Và v.v. Ta luôn thấy cùng bức tranh: Một chủ nghĩa lãng mạn cuồng loạn, kết hợp với một sự đã man tàn bạo và về thông thái rơm chuyễn nghiệp của các tiểu mục và tiêu-tiểu mục.

⁹⁰ So Kolnai, *op. cit.*, 208.

Về nhận xét của tôi về ‘triết lí của kẻ cờ bạc’, so O. Spengler (*The Hour of Decision. Germany and World-Historical Evolution*. German ed., 1933, p. 230; được trích trong *Thus Spake Germany*, 28): ‘Người mà guom ép buộc thắng lợi đây sẽ là chúa của thế giới. Các con súc sắc ở đó, sẵn sàng cho trò chơi kì diệu này. Ai dám liệng chúng?’

Về triết học kẻ cướp, cuốn sách của một tác giả rất có tài, E. von Salomon, có lẽ thậm chí đặc trưng hơn. Tôi trích vài đoạn từ cuốn sách này, *The Outlaws* (1930; các đoạn được trích là từ pp. 105, 73, 63, 307, 73, 367): ‘Dục vọng tệ hại! Chẳng phải tôi là kẻ có súng? .. Ham muốn đầu tiên của con người là phá huỷ... Họ bắn rất bừa bãi, chỉ vì đùa vui... Chúng ta thoát khỏi gánh nặng của kế hoạch, phương pháp hay hệ thống... Cái chúng ta muốn chúng ta không biết, và cái chúng ta biết chúng ta không muốn... Ham muốn lớn nhất của tôi luôn luôn là phá huỷ’. Và v.v. (So cả Hegemann, *op. cit.*, 171).

⁹¹ So Kolnai, *op. cit.*, 313.

⁹² Về Ziegler, so Kolnai, *op. cit.*, 398.

⁹³ Trích dẫn này là từ Schopenhauer, *Grundprobleme* (4th ed., 1890), Dẫn nhập cho lần xuất bản đầu tiên (1840), p. xix. - Nhận xét của Hegel về ‘bề sâu cao quý nhất’ (hay ‘bề sâu cao cả nhất’) là từ *Jahrbuecher d. wiss. Lit.*, 1827, No. 7; nó được Schopenhauer trích, *op. cit.* - Trích dẫn cuối là từ Schopenhauer, *op. cit.*, xviii.

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 13

Chú thích chung cho các Chương về Marx. Ở đầu có thể, tôi dẫn chiếu các ct. này đến *Capital* hay đến *H.o.M.* hay cả hai. Tôi dùng *Capital* để chỉ K. Marx, *Capital*, do E. và C. Paul dịch, Everyman Double Volume Edition. - *H.o.M.* là *A Handbook of Marxism*, E. Burns biên tập, 1935, song dẫn chiếu đến các lần xuất bản đầy đủ của văn bản luôn được đưa thêm. Về các trích dẫn Marx và Engels, tôi kể đến lần in chuẩn Moscow (Gesamtausgabe, viết tắt là *GA*), xuất bản từ 1927 trở đi và do D. Ryazanow và những người khác biên soạn nhưng vẫn chưa đầy đủ. Về các trích dẫn Lenin, tôi kể đến *Little Lenin Library*, do Martin Lawrence, muộn hơn Lawrence và Wishart xuất bản, viết tắt là L.L.L. Các tập muộn hơn của *Capital* được trích như *Das Kapital* (mà vol. I được xuất bản lần đầu 1867); các dẫn chiếu đến vol. II, 1885, hay đến vol. III, phần 1, và vol. III, phần 2 (viết là III/1 và III/2), đều in năm 1894. Tôi muốn làm thật rõ là tuy tôi dẫn chiếu nơi có thể đến các bản dịch nói ở trên, tôi không luôn theo cách hành văn của họ.

¹ So V. Pareto, *Treatise on General Sociology*, § 1843. (Bản dịch tiếng Anh: *The Mind and Society*, 1935, vol. III, p. 1281; so cả văn bản cho ct. 65 ở ch. 10). Pareto viết (p. 1281 f.): ‘Nghệ thuật cai trị là tìm ra các cách để lợi dụng các tình cảm như vậy, không phí năng lực của mình vào các nỗ lực vô ích đi phá huỷ chúng; rất thường xuyên kết quả duy nhất của cách làm sau là củng cố chúng. Người có khả năng giải thoát mình khỏi sự thống trị mù quáng của các tình cảm riêng của mình sẽ có khả năng sử dụng các tình cảm của những người khác cho các mục đích riêng của mình... Có thể nói điều này về quan hệ giữa nhà cai trị và kẻ bị trị nói chung. Chính khách người phục vụ tốt nhất cho bản thân và cho đảng của mình là người không có định kiến, biết lợi dụng các định kiến của những người khác’. Các định kiến mà Pareto nghĩ đến có các đặc điểm khác nhau – chủ nghĩa dân tộc, tình yêu tự do, chủ nghĩa nhân văn. Và cũng có thể lưu ý là Pareto, tuy ông đã giải thoát khỏi nhiều định kiến, chắc chắn đã không thành công giải thoát mình khỏi tất cả. Điều này có thể thấy gần như ở mỗi trang ông viết, đặc biệt, tất nhiên, nơi ông nói về cái ông mô tả không phải không thích đáng như ‘tôn giáo nhân

đạo'. Định kiến riêng của ông là tôn giáo phản-nhân đạo. Ông thấy rằng sự lựa chọn của ông không phải giữa định kiến và giải thoát khỏi định kiến, mà chỉ giữa định kiến nhân đạo và định kiến chống-nhân đạo, có lẽ ông có thể cảm thấy hơi ít tin tưởng về tính ưu việt của ông. (Về vấn đề các định kiến, so ct. 8 (1) ở ch. 24, và văn bản).

Các ý tưởng của Pareto về 'nghệ thuật cai trị' là rất cổ; chúng truy nguyên chỉ ít về đến Cristias cậu của Plato, và đã đóng vai trò của chúng trong truyền thống trường phái Platonian (như được chỉ ra ở ct. 18 ở ch. 8).

² (1) Các tư tưởng của Fichte và Hegel đã dẫn đến nguyên lý nhà nước quốc gia và quyền tự quyết dân tộc, một nguyên lý phản động, tuy vậy, một chiến sĩ cho xã hội mở như Masaryk tin một cách chân thành, và nhà dân chủ Wilson chấp nhận. (Về Wilson, so thí dụ *Modern Political Doctrines*, ed. by A. Zimmern, 1939, pp. 223 ff.) Nguyên lý này hiển nhiên không áp dụng được trên trái đất, và đặc biệt ở Châu Âu, nơi các dân tộc (các nhóm ngôn ngữ) bị nhèn chặt đến mức hoàn toàn không thể gỡ họ ra. Kết quả kinh khủng của nỗ lực của Wilson cố áp dụng nguyên lý lãng mạn này cho hoạt động chính trị châu Âu bây giờ phải là rõ cho tất cả mọi người. Rằng dàn xếp Versailles đã thô bạo, là một huyền thoại; các nguyên lý của Wilson đã không được tôn trọng, là một huyền thoại khác. Sự thực là các nguyên lý như vậy không thể được áp dụng nhất quán hơn; và Versailles thất bại chủ yếu bởi vì nỗ lực áp dụng các nguyên lý không thể áp dụng được của Wilson. (Về điều này, so ct. 7 ở ch. 9, và văn bản cho các ct. 51-64 ở ch. 12).

(2) Về quan hệ với đặc điểm Hegel của chủ nghĩa Marx được nói đến ở văn bản của đoạn văn này, ở đây tôi cho một danh mục các quan điểm quan trọng mà chủ nghĩa Marx lấy từ chủ nghĩa Hegel. Bàn luận của tôi về Marx không dựa vào danh mục này, vì tôi không muốn đối xử với ông chỉ như một Hegelian khác, mà đúng hơn như một nhà nghiên cứu nghiêm túc, có thể, và phải, trả lời cho bản thân mình. Đây là danh mục, sắp xếp gần theo tầm quan trọng của các quan điểm khác nhau cho chủ nghĩa Marx.

(a) Chủ nghĩa lịch sử: Phương pháp của một khoa học xã hội là nghiên cứu lịch sử, và đặc biệt các xu hướng vốn có trong sự phát triển lịch sử của loài người.

(b) Chủ nghĩa tương đối lịch sử: Cái là một qui luật trong một giai đoạn lịch sử không cần thiết là qui luật ở một giai đoạn lịch sử khác. (Hegel cho rằng cái đúng trong một giai đoạn không cần thiết đúng trong giai đoạn khác).

(c) Có một qui luật cố hữu về tiến bộ trong tiến triển lịch sử.

(d) Phát triển là tiến đến nhiều tự do và lí trí hơn, tuy vậy phương tiện để dẫn đến điều này không phải là kế hoạch hợp lí của chúng ta mà đúng hơn là các lực lượng phi duy lí như các niềm say mê và tư lợi của chúng ta. (Hegel gọi đây là 'sự xảo trá của lí trí').

(e) Chủ nghĩa thực chứng đạo đức, hay trong trường hợp của Marx, 'chủ nghĩa vị lai' đạo đức. (Từ này được giải thích ở ch. 22).

(f) Ý thức giai cấp là một trong các công cụ mà do chúng sự phát triển đầy bản thân mình. (Hegel thao tác với ý thức dân tộc, 'Tinh thần dân tộc' hay 'Thiên tài dân tộc').

(g) Bản chất luận phương pháp. Phép biện chứng.

(h) Các ý tưởng Hegelian sau đóng một phần trong các tác phẩm của Marx song đã trở thành quan trọng hơn với các nhà Marxist sau này.

(h₁) Sự phân biệt giữa quyền tự do 'hình thức' đơn thuần hay dân chủ 'hình thức' đơn thuần và quyền tự do 'thật sự', 'kinh tế' hay dân chủ 'kinh tế', v.v.; về quan hệ với điều này, có một thái độ 'nước đôi' nào đó với chủ nghĩa tự do, tức là yêu ghét pha trộn.

(h₂) Chủ nghĩa tập thể.

Ở các chương tiếp, (a) lại là chủ đề chính. Về quan hệ với (a) và (b), xem cả ct. 13 ở ch. này. Về (b), so các ch. 22-24. Về (c), so các ch. 22 và 25. Về (d) so ch. 22 (và về 'sự

xảo trá của lí trí' của Hegel, so văn bản cho ct. 84 ở ch. 12). Về (f), so các ch. 16 và 19. Về (g), so các ct. 4 ở ch. này, 6 ở ch. 17, 13 ở ch. 15, 15 ở ch. 19, và các ct. 20-24 ở ch. 20, và văn bản. Về (h_1), so ct. 19 ở ch. 17. (h_2) có ảnh hưởng đến thuyết phân tâm lí của Marx (so văn bản cho ct. 16 ở ch. 14); dưới ảnh hưởng của học thuyết Platonian-Hegelian về sự ưu việt của nhà nước trên cá nhân mà Marx phát triển lí luận của mình rằng ngay cả 'ý thức' cá nhân cũng do các điều kiện xã hội quyết định. Thế mà, về cơ bản, Marx là một nhà cá nhân chủ nghĩa; mỗi quan tâm chính của ông là để giúp các cá nhân người đau khổ. Như thế chủ nghĩa tập thể như vốn là chắc chắn không đóng một vai trò quan trọng ở các tác phẩm của Marx. (Trừ việc ông nhấn mạnh ý thức giai cấp tập thể, được nói đến ở (f); so, thí dụ, ct. 4 ở ch. 18). Song nó đóng vai trò trong thực tiễn Marxist.

³ Ở *Capital* (387-9), Marx đưa ra vài nhận xét lí thú cả về lí luận phân công lao động của Plato (so ct. 29 ở ch. 5 và văn bản) và về đặc điểm đẳng cấp của nhà nước của Plato. (Marx, tuy vậy, chỉ nói tới Ai Cập chứ không đến Sparta; so ct. 27 ở ch. 4). Về quan hệ này, Marx cũng trích một đoạn lí thú từ *Busiris*, 15f., 224/5 của Isocrates, nơi đầu tiên Isocrates đề nghị các lí lẽ cho phân công lao động rất giống các lí lẽ của Plato (văn bản cho ct. 29 ở ch. 5); sau đó Isocrates tiếp tục: 'Người Ai Cập .. đã thành công đến mức các triết gia nổi tiếng nhất bàn về các đề tài như vậy đều ca ngợi hiến pháp Ai Cập hơn tất cả các hiến pháp khác, và rằng người Sparta .. cai quản đô thị riêng của họ xuất sắc thể bởi vì họ đã sao chép cách của người Ai Cập'. Tôi nghĩ rất có thể Isocrates nhắc đến Plato ở đây; và đến lượt ông lại được Crantor nhắc đến, khi ông nói về những người lên án Plato là học trò của những người Ai Cập, như được nói tới ở ct. 27 (3) ở ch. 4.

⁴ Hay, 'huỷ hoại trí óc'; so văn bản cho ct. 68 ở ch. 12. Về *phép biện chứng* nói chung, và phép biện chứng Hegelian nói riêng, so ch. 12, đặc biệt văn bản cho các ct. 28-33. Với phép biện chứng của Marx, tôi không có ý định đề cập ở đây, vì tôi đã đề cập ở nơi khác. (So *What is Dialectics?*, *Mind*, N. S., vol. 49, 1940, pp. 403 ff.; hay, được xét lại, trong *Conjectures and Refutations*, pp. 312 ff.). Tôi coi phép biện chứng của Marx, giống như của Hegel, là một mớ lộn xộn khá nguy hiểm; nhưng có thể tránh phân tích nó ở đây, đặc biệt vì phê phán chủ nghĩa lịch sử của ông bao trùm tất cả cái có thể được cho là nghiêm túc trong phép biện chứng của ông.

⁵ So, thí dụ, trích dẫn trong văn bản cho ct. 11 ở ch. này.

⁶ Chủ nghĩa không tưởng bị Marx và Engels tấn công lần đầu tiên ở *Tuyên Ngôn C.S.*, III, 3. (So *H.o.M.*, 55 ff. = *GA*, Series I, vol. 6, 553-5). Về các tấn công của Marx lên 'các nhà kinh tế tư sản' những người 'thử dung hoà .. kinh tế học chính trị với các yêu sách của giai cấp vô sản', tấn công hướng trực tiếp đặc biệt vào Mill và các thành viên khác của trường phái Comtist, so đặc biệt *Capital*, 868 (chống Mill; xem cả ct. 14 ở ch. này), và 870 (chống *Revue Positiviste* Comtist; xem cả văn bản cho ct. 21 ở ch. 18). Về toàn bộ vấn đề về công nghệ xã hội đối lại chủ nghĩa lịch sử, và về kĩ thuật xã hội từng phân đối lại kĩ thuật xã hội Không tưởng, so đặc biệt ch. 9. (Xem cả các ct. 9 ở ch. 3; 18 (3) ở ch. 5; và 1 ở ch. 9; với dẫn chiếu đến M. Eastman, *Marxism: is it Science?*)

⁷ (1) Hai trích dẫn Lenin lấy từ Sidney and Beatrice Webb, *Soviet Communism* (2nd ed., 1937), p. 650 f., họ nói, trong một ct., rằng trích dẫn thứ hai là từ một bài nói của Lenin tháng 5-1918. Rất lí thú để thấy Lenin nắm tình hình nhanh thế nào. Trước khi đảng ông lên nắm quyền, khi xuất bản cuốn sách *Nhà nước và Cách mạng*, tháng 8-1917, ông vẫn là một nhà lịch sử chủ nghĩa thuần khiết. Không chỉ là ông đã chưa biết về các vấn đề khó khăn nhất dính đến nhiệm vụ xây dựng một xã hội mới; ông thậm chí đã tin, với hầu hết các nhà Marxist, rằng các vấn đề không tồn tại, hoặc chúng sẽ được quá trình lịch sử giải quyết. So đặc biệt các đoạn từ *Nhà nước và Cách mạng* trong

H.o.M., p. 757 f. (= Lenin, *State and Revolution*, L.L.L., vol. 14, 77-9), nơi Lenin nhấn mạnh tính đơn giản của các vấn đề tổ chức và cai quản trong các pha khác nhau của xã hội C.S. đang tiến triển. ‘Tất cả cái cần đến’, ông viết, ‘là họ phải làm việc ngang nhau, phải làm phần việc của họ đều đặn, và được nhận lương bằng nhau. Việc kế toán và kiểm soát cần thiết cho việc này đã được đơn giản hoá’ (nhân mạnh của bản gốc) ‘bởi chủ nghĩa tư bản đến mức tối đa’. Chúng như vậy có thể được các công nhân tiếp quản một cách đơn giản, vì các phương pháp kiểm soát này ‘nằm trong tầm tay của bất cứ ai biết đọc biết viết, và biết bốn quy tắc đầu tiên của số học’. Các tuyên bố ngây thơ đáng kinh ngạc này là tiêu biểu. (Ta thấy các quan điểm tương tự ở Đức và Anh; so ct. này, (2) dưới đây). Chúng phải được tương phản với các bài nói của Lenin vài tháng sau. Chúng cho thấy ‘nhà xã hội chủ nghĩa khoa học’ tiên tri đã không bị ràng buộc đến thế nào bởi bất cứ điểm báo trước nào về các vấn đề và tai hoạ ở phía trước. (Tôi muốn nói đến tai hoạ của thời kì chủ nghĩa cộng sản-thời chiến, giai đoạn là kết quả của chủ nghĩa Marx tiên tri và phản-công nghệ này). Nhưng chúng cũng cho thấy năng lực của Lenin để tìm ra, và thừa nhận với mình, các sai lầm đã mắc phải. Ông đã từ bỏ chủ nghĩa Marx trên thực tiễn, tuy không trong lý luận. So cả ch. V, mục 2 và 3 của Lenin, *H.o.M.*, pp. 742 ff. (= *State and Revolution*, 67-73), cho đặc điểm thuận lợi sử chủ nghĩa, tức là tiên tri và phản-công nghệ (‘phản-Không tưởng’; Lenin đã có thể nói; so p. 747 = *State and Revolution* 70-71) của ‘chủ nghĩa xã hội khoa học’ này trước khi nó lên nắm quyền.

Song khi Lenin thú nhận rằng ông chẳng biết cuốn sách nào đề cập đến các vấn đề có tính xây dựng của kỹ thuật xã hội, thì ông chỉ chứng minh rằng các nhà Marxist, trung thành với các điều răn của Marx, đã thậm chí không đọc ‘cái đồ Không tưởng’ của ‘các nhà xã hội ghê bành chuyên nghiệp’ đã thử làm phân đầu với chính các vấn đề này; tôi nghĩ đến vài trong số các nhà Fabian ở Anh và A. Menger (thí dụ, *Neue Staatslehre*, 2nd ed. 1904, đặc biệt pp. 248 ff.) và J. Popper-Lynkeus ở Áo. Người sau, ngoài nhiều gọi ý khác, đã phát triển một công nghệ về trang trại tập thể, và đặc biệt các trang trại không lộ thuộc loại muộn hơn được đưa vào ở Nga (xem *Allgemeine Nährpflicht*, 1912; so pp. 206 ff. và 300 ff. của 2nd ed., 1923). Nhưng ông bị các nhà Marxist đuổi ra như một kẻ ‘nửa-xã hội chủ nghĩa’. Họ gọi ông là kẻ ‘nửa-xã hội chủ nghĩa’ vì ông dự tính một khu vực tư nhân trong xã hội của mình; ông giới hạn hoạt động kinh tế của nhà nước cho việc lo các nhu cầu thiết yếu của mọi người – cho ‘cái tối thiểu được đảm bảo của sự tồn tại’. Mọi thứ vượt quá điều này được để cho một hệ thống cạnh tranh nghiêm ngặt.

(2) Quan điểm của Lenin trong *State and Revolution* được trích ở trên (như J. Viner chỉ ra) rất giống quan điểm của John Carruthers, *Socialism and Radicalism* (so ct. 9 ở ch. 9); xem đặc biệt pp. 14-16. Ông nói: ‘Các nhà tư bản đã sáng chế ra một hệ thống tài chính tuy phức tạp song đủ đơn giản để hoạt động một cách thực tiễn, nó chỉ dẫn mỗi người đầy đủ cách quản lý tốt nhất nhà máy của mình. Một [hệ thống] tài chính rất giống tuy đơn giản hơn nhiều theo cùng cách có thể chỉ dẫn một giám đốc được bầu của một nhà máy xã hội chủ nghĩa cách anh ta phải quản lý nó ra sao, và anh ta không có nhiều nhu cầu xin chỉ bảo từ một nhà tổ chức chuyên nghiệp hơn là một nhà tư bản cần’.

⁸ Khẩu hiệu tự nhiên chủ nghĩa ấu trĩ này là ‘nguyên lý của chủ nghĩa cộng sản’ của Marx (Marx lấy từ bài *L’organisation de travail* của Louis Blanc’, như Bryan Magee đã vui lòng chỉ cho tôi). Gốc của nó là Platonian và Cơ đốc ban đầu (so ct. 29 ở ch. 5; *Acts*, 2, 44-45, và 4, 34-35; xem cả ct. 48 ở ch. 24 và các chỉ dẫn chéo ở đó). Nó được Lenin trích ở *State and Revolution*; xem *H.o.M.*, 752 (= *State and Revolution*, 74). ‘Nguyên lý của chủ nghĩa xã hội’, được kết hợp vào *Hiến pháp Mới* của Liên Xô (1936), là yếu hơn một chút song đáng kể; so Điều 12: ‘Ở Liên Xô nguyên lý của chủ nghĩa xã hội được

thực hiện: “Làm theo năng lực, hưởng theo lao động”.’ Thay ‘lao động’ cho từ Cơ đốc ban đầu ‘nhu cầu’ biến một thành ngữ tự nhiên chủ nghĩa lãng mạn và khá mập mờ về mặt kinh tế thành một nguyên lý khá thực tiễn nhưng tầm thường – và thành cái ngay cả ‘chủ nghĩa tư bản’ cũng có thể cho là của mình.

⁹ Tôi ám chỉ đến nhan đề của một cuốn sách nổi tiếng của Engels: ‘Sự Phát triển của Chủ nghĩa Xã hội Từ Không tưởng đến Khoa học’. (Được xuất bản bằng tiếng Anh dưới nhan đề: *Socialism: Utopian and Scientific*).

¹⁰ Xem *The Poverty of Historicism* của tôi (*Economica*, 1944: nay được xuất bản riêng ra [xem cả bản dịch tiếng Việt *Sự khốn cùng của chủ nghĩa lịch sử*]).

¹¹ Đây là luận cương thứ mười một của *Theses on Feuerbach* (1845), so *H.o.M.*, 231 (= F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie*, J. W. Dietz, Nachf. Berlin 1946, 56). Xem cả các ct. 14-16 ở ch. này, và các mục 1, 17 và 18 của *Sự Khốn cùng của Chủ nghĩa Lịch sử*.

¹² Tôi không có ý định thảo luận chi tiết ở đây vấn đề siêu hình hay phương pháp luận của quyết định luận. (Có vài nhận xét thêm về vấn đề ở ch. 22 dưới đây). Song tôi muốn chỉ ra rằng ít thoả đáng đến thế nào nếu ‘quyết định luận’ và ‘phương pháp khoa học’ được coi là các từ đồng nghĩa. Điều này vẫn được làm, thậm chí bởi một tác giả xuất sắc và sáng sủa như Malinowski. So thí dụ, bài báo của ông trong *Human Affairs* (ed. by Cattel, Cohen, and Travers, 1937), ch. XII. Tôi hoàn toàn đồng ý với các xu hướng phương pháp luận của bài báo này, với lời cầu khẩn dùng phương pháp khoa học trong khoa học xã hội của nó cũng như với sự lên án tài ba của nó về các xu hướng lãng mạn trong nhân học (so đặc biệt pp. 207 ff., 221-4). Song khi Malinowski lí lẽ ủng hộ ‘quyết định luận trong nghiên cứu văn hoá con người’ (p. 212; so, thí dụ, cả p. 252), tôi không thấy cái ông hiểu bằng ‘quyết định luận’ nếu không đơn giản là ‘phương pháp khoa học’. Sự đánh đồng này, tuy vậy, không thể đứng vững, và nó chứa các mối nguy hiểm trầm trọng, như được chứng tỏ trong văn bản; vì nó có thể dẫn đến chủ nghĩa lịch sử.

¹³ Về một phê phán chủ nghĩa lịch sử, xem *Sự Khốn cùng của Chủ nghĩa Lịch sử*.

Marx có thể bị lên án vì giữ niềm tin sai lầm là có một ‘qui luật tự nhiên về phát triển lịch sử’; vì vài trong các nhà khoa học giỏi nhất thời ông (thí dụ T. H. Huxley; so *Lay Sermons*, 1880, p. 214 của ông) đã tin vào khả năng tìm ra một *qui luật tiến hoá*. Song không thể có ‘qui luật tiến hoá’ kinh nghiệm. Có giả thuyết tiến hoá đặc thù, cho rằng sự sống *trên trái đất* đã tiến triển theo các cách nào đó. Song một qui luật phổ quát hay tự nhiên về tiến hoá phải đưa ra một giả thuyết về diễn tiến của sự phát triển sự sống (chí ít) trên *mọi* hành tinh. Nói cách khác, ở đâu ta bị giới hạn ở quan sát một quá trình đơn nhất, ở đó ta không thể hi vọng tìm thấy, và kiểm chứng, một ‘qui luật tự nhiên’. (Tất nhiên, có các qui luật tiến hoá gắn với sự phát triển của các cơ thể non, v.v.).

Có thể có *các qui luật xã hội học*, và thậm chí qui luật về vấn đề tiến bộ; thí dụ, giả thuyết rằng, ở đâu quyền tự do tư tưởng, và tự do truyền đạt tư tưởng được bảo vệ một cách hiệu quả bởi các thể chế pháp lí và các định chế đảm bảo tính công khai của thảo luận, thì ở đó sẽ có tiến bộ khoa học. (So ch. 23). Song có các lí do để giữ quan điểm là tốt hơn nếu không nói về *các qui luật lịch sử* chút nào cả. (So ct. 7 ở ch. 25 và văn bản).

¹⁴ So *Capital*, 864 (Lời nói đầu cho lần Xuất bản Đầu tiên). Về một nhận xét tương tự của Mill, xem ct. 16 ở dưới). Ở cùng chỗ, Marx cũng nói: ‘Mục tiêu cuối cùng của công trình này là bóc trần qui luật kinh tế về vận động của xã hội hiện đại’. (Về điểm này, so *H.o.M.*, 374, và văn bản cho ct. 16 ở ch. này). Sự dụng độ giữa chủ nghĩa thực dụng của Marx và chủ nghĩa lịch sử của ông trở nên khá rõ nếu ta so các đoạn này với luận cương thứ 11 của *Các Luận cương về Feuerbach* của ông (được trích ở văn bản cho ct. 11 ở

ch. này). Trong *Sự Khốn cùng của Chủ nghĩa Lịch sử*, mục 17, tôi đã thử làm cho mâu thuẫn này rõ rệt hơn bằng cách đặc trưng chủ nghĩa lịch sử của Marx ở dạng giống chính xác như tấn công của ông lên Feurbach. Vì ta có thể diễn giải đoạn được trích của Marx trong văn bản bằng cách nói rằng: Nhà lịch sử chủ nghĩa chỉ có thể *diễn giải* sự phát triển xã hội, và giúp nó theo các cách khác nhau; điểm chính của ông ta, tuy vậy, là *không ai có thể thay đổi nó*. So cả ch. 22, đặc biệt văn bản cho các ct. 5 ff.

¹⁵ So *Capital*, 469; ba trích dẫn tiếp là từ *Capital*, 868 (Lời nói đầu cho lần Xuất bản Thứ hai. Lời dịch ‘một thuyết hồ lớn nông cạn’ không hoàn toàn phù hợp với diễn đạt rất nặng của bản gốc); *op. cit.*, 673; và *op. cit.*, 830. Về ‘có dư chứng cứ chi tiết’ được nói đến trong văn bản, xem, thí dụ, *op. cit.*, 105, 562, 649, 656.

¹⁶ So *Capital*, 864 = *H.o.M.*, 374; so ct. 14 ở ch. này. Ba trích dẫn tiếp là từ J. S. Mill, *A System of Logic* (1st ed., 1843; trích từ 8th ed.), Book VI, Ch. X; § 2 (cuối); § 1 (đầu); § 1 (cuối). Một đoạn lí thú (diễn đạt gần hết như nhận xét nổi tiếng của Marx được trích ở văn bản cho ct. 14) có thể thấy ở cùng ch. của *Logic* của Mill, § 8. Nhắc đến phương pháp lịch sử, tìm kiếm ‘các qui luật về trật tự và tiến bộ xã hội’, Mill viết: ‘Với sự giúp đỡ của nó sau đó chúng ta có thể thành công không chỉ trong nhìn xa vào lịch sử tương lai của nhân loại, mà cả trong xác định các phương tiện nhân tạo nào có thể được dùng, và ở mức độ nào, để *đẩy nhanh tiến bộ tự nhiên ở chừng mực có ích*; để bù cho bất cứ cái gì có thể là các bất tiện hay bất lợi vốn có của nó, và để phòng chống các nguy hiểm hay tai nạn mà loài chúng ta bị do các chuyện tình cờ tất yếu của sự tiến triển của nó’. (Tôi nhấn mạnh). Hay như Marx diễn đạt ‘cắt ngắn và làm nhẹ các cơn đau đẻ của nó’.

¹⁷ So Mill, *loc. cit.*, § 2; các nhận xét tiếp là từ đoạn văn đầu của § 3. ‘Quy đạo’ và ‘đường bay’ là từ cuối của đoạn văn thứ hai của § 3. Khi nói về ‘các quy đạo’ Mill nghĩ, có lẽ, đến các lí thuyết chu kì của sự phát triển lịch sử như được trình bày ở *Statesman* của Plato, hay có lẽ ở *Discourses on Livy* của Machiavelli.

¹⁸ So Mill, *loc. cit.*, đầu của đoạn văn cuối của § 3. - Về tất cả các đoạn này, so cả các ct. 6-9 ở ch. 14, và *Sự Khốn cùng của Chủ nghĩa Lịch sử*, các mục 22, 24, 27, 28.

¹⁹ Về *chủ nghĩa tâm lí học* (từ do E. Husserl), tôi có thể trích ở đây vài câu của nhà tâm lí học xuất sắc D. Katz; các đoạn lấy từ bài *Psychological Needs* của ông (Ch. III của *Human Affairs*, ed. by Cattell, Cohen, and Travers, 1937, p. 36). ‘Trong triết học một thời gian đã có một xu hướng biến tâm lí học thành cơ sở cơ bản “duy nhất” của mọi khoa học khác .. Xu hướng này thường được gọi là chủ nghĩa tâm lí học .. Nhưng ngay cả các khoa học như vậy, có một hạt nhân trung lập không mang tính tâm lí học ..’. Chủ nghĩa tâm lí học sẽ được thảo luận ở ch. 14. So cả ct. 44 ở ch. 5.

²⁰ So Lời nói đầu của Marx cho *A Contribution to the Critique of Political Economy* (1859), được trích ở *H.o.M.*, 371 (= K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, ed. by K. Kautsky, J. W. Dietz, Nachf. Berlin 1930, LIV-LV, cả ở *Capital*, p. xv f.). Đoạn được trích đầy đủ hơn ở văn bản cho ct. 13 ở ch. 15, và ở văn bản cho ct. 2 ở ch. 14.

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 14

¹ So ct. 19 ở ch. trước.

² So Lời nói đầu của Marx cho *A Contribution to the Critique of Political Economy*, cũng được trích ở ct. 20 ở ch. 13 và ở văn bản cho các ct. 13 ở ch. 15 và 4 ở ch. 16; so *H.o.M.*, 372 = *Capital*, p. xvi. Xem cả Marx and Engels, *German Ideology* (*H.o.M.*, 213 = *GA*, Series I, vo. v, 16): ‘Không phải ý thức là cái quyết định đời sống, mà là đời sống quyết định ý thức’.

³ So M. Ginsberg, *Sociology* (Home University Library, 130 ff.), ông thảo luận vấn đề này trong một khung cảnh tương tự, tuy vậy, không nhắc tới Marx.

⁴ So thí dụ, *Zoology Leaflet 10*, Field Museum of Natural History, Chicago, 1929.

⁵ Về thuyết trọng thể chế, so đặc biệt ch. 3 (văn bản cho các ct. 9 và 10) và ch. 13.

⁶ So Mill, *A System of Logic*, VI, IX, § 3. (So cả các ct. 16-18 ở ch. 13).

⁷ So Mill, *op. cit.*, VI, VI, § 2.

⁸ So Mill, *op. cit.*, VI, VII, § 1. Về sự đối lập giữa ‘chủ nghĩa cá nhân phương pháp luận’ và ‘chủ nghĩa tập thể phương pháp luận’, xem *Scientism and the Study of Society* của F. A. von Hayek, Part II, sec. VII (*Economica*, 1943, pp. 41 ff.).

⁹ Về trích dẫn này và trích dẫn tiếp xem Mill, *op. cit.*, VI; X, § 4.

¹⁰ Tôi dùng từ ‘các qui luật xã hội học’ để chỉ các qui luật tự nhiên của đời sống xã hội, trái với các luật chuẩn tắc của nó; so văn bản cho các ct. 8-9 ở ch. 5.

¹¹ So ct. 10 ở ch. 3. (Đoạn là từ p. 122 của phần II, *Sự Khốn cùng của Chủ nghĩa Lịch sử* (*Economica*, N.S. xi, 1944) của tôi và p. 65 của sách cùng tên.

Tôi hàm ơn K. Polanyi về gợi ý rằng Marx là người đầu tiên hiểu lí thuyết xã hội như sự nghiên cứu *các hậu quả xã hội không mong muốn của gần như mọi hành động của chúng ta*, ông nhấn mạnh khía cạnh này của chủ nghĩa Marx ở các thảo luận tư (1924).

* (1) Phải lưu ý, tuy vậy, rằng bất chấp khía cạnh vừa được nói đến của chủ nghĩa Marx tạo thành một điểm thống nhất quan trọng giữa quan điểm của Marx và quan điểm của tôi, có sự bất đồng đáng kể giữa quan điểm Marx và của tôi về cách các hậu quả không muốn này phải được phân tích. Vì Marx là một *nhà tập thể chủ nghĩa phương pháp luận*. Ông tin rằng chính ‘hệ thống các mối quan hệ kinh tế’ vốn có là cái gây ra các hậu quả không mong muốn hay không dự định trước này - một hệ thống các thể chế, đến lượt, có thể giải nghĩa được ở dạng ‘tư liệu sản xuất’, nhưng không thể phân tích được ở dạng các cá nhân, các mối quan hệ của họ, các hành động của họ. Trái lại, tôi cho rằng các thể chế (và truyền thống) phải được phân tích về mặt cá nhân chủ nghĩa-tức là, ở dạng của các mối quan hệ của các cá nhân hoạt động trong các tình huống nhất định, và ở dạng của các hậu quả không dự kiến của các hành động của họ.

(2) Sự dẫn chiếu ở văn bản đến ‘làm sạch bức vải vè’, và đến ch. 9 là đến các ct. 9 đến 12, và văn bản, của ch. này.

(3) Về các nhận xét trong văn bản (ở đoạn văn mà ct. này được gắn vào, và ở vài đoạn văn tiếp theo) về các hậu quả xã hội không chủ ý của các hành động của chúng ta, tôi muốn lưu ý đến sự thực rằng tình hình ở các khoa học vật lí (và ở lĩnh vực kĩ thuật và công nghệ cơ học) là hơi giống. Nhiệm vụ của công nghệ ở đây cũng chủ yếu là thông báo cho chúng ta các hậu quả không lường trước của cái chúng ta làm (thí dụ một chiếc cầu có thể trở nên quá nặng nếu ta kiên cố hoá các cấu thành nào đó của nó). Nhưng sự tương tự còn đi xa hơn nữa. Các sáng chế cơ khí của ta hiếm khi theo đúng các dự định ban đầu của chúng ta. Các nhà sáng chế ra ô tô có lẽ đã không thấy trước các hậu quả xã hội của công việc của họ, nhưng họ chắc chắn không thấy trước các hậu quả thuần cơ học – những cách khác nhau mà xe của họ bị hỏng hóc. Và trong khi xe của họ được sửa đổi nhằm tránh các hỏng hóc này, chúng thay đổi không còn nhận ra được nữa, (Và với chúng, các động cơ và nguyên vọng của người dân cũng thay đổi).

(4) Với phê phán của tôi về Thuyết Âm mưu (pp. 94-6), so các bài báo của tôi *Prediction and Prophecy and their Significance for Social Theory* (trong *Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy*, 1948, vol. i, pp. 82 ff., đặc biệt p. 87 f.), và *Towards a Rational Theory of Tradition* (*The Rationalist Annual*, 1949, pp. 36 ff., đặc biệt p. 40 f.). Cả hai bây giờ trong cuốn *Conjectures and Refutations* của tôi.*

¹² Xem đoạn từ Mill được trích ở ct. 8 ở ch. này.

¹³ So ct. 63 ở ch. 10. Các nhà đóng góp quan trọng cho logic quyền lực là Plato (ở các Cuốn VIII và IX của *Republic*, và ở *Laws*), Aristotle, Machiavelli, Pareto, v.v.

¹⁴ So Max Weber, *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922), đặc biệt pp. 408 ff.

Có thể đưa thêm một nhận xét ở đây về khẳng định thường được lặp lại rằng các khoa học xã hội hoạt động với một phương pháp khác với phương pháp của các khoa học tự nhiên, ở chừng mực ta biết ‘các nguyên tử xã hội’, tức chính chúng ta, bằng sự quen biết trực tiếp, còn sự hiểu biết của ta về các nguyên tử vật lí chỉ có tính giả thuyết. Từ điều này, thường rút ra kết luận (thí dụ Karl Menger) rằng phương pháp khoa học xã hội, vì nó dùng sự hiểu biết của ta về chính mình, có tính tâm lí học, hay có lẽ ‘chủ quan’, trái với các phương pháp ‘khách quan’ của các khoa học tự nhiên. Ta có thể trả lời điều này: Chắc chắn không có lí do vì sao ta lại không dùng bất cứ hiểu biết ‘trực tiếp’ mà ta có về chính chúng ta. Song tri thức như vậy là có ích trong các khoa học xã hội chỉ nếu ta khái quát hoá, tức là nếu ta giả sử rằng cái ta biết về chúng ta cũng đúng cho những người khác nữa. Song khái quát hoá này có tính giả thuyết, và nó phải được kiểm tra và sửa chữa bởi kinh nghiệm thuộc loại ‘khách quan’. (Trước khi gặp người không thích số cô la, một số người có thể dễ tin rằng mọi người đều thích). Rõ ràng, trong trường hợp ‘các nguyên tử xã hội’ theo cách nào đó chúng ta có vị thế thuận lợi hơn trường hợp các nguyên tử vật lí, không chỉ do ta có hiểu biết về mình, mà cũng do việc sử dụng ngôn ngữ. Thế mà từ quan điểm phương pháp khoa học, một giả thuyết được gợi ý bằng trực giác ở vị thế không khác với một giả thuyết vật lí về các nguyên tử. Cái sau cũng có thể được gợi ý cho nhà vật lí bởi một loại trực giác về các nguyên tử giống cái gì. Và ở cả hai trường hợp, trực giác này là chuyện riêng tư của những người đề ra giả thuyết. Cái ‘công khai’, và quan trọng đối với khoa học, chỉ là vấn đề liệu các giả thuyết có thể được kinh nghiệm kiểm chứng, và liệu chúng có vượt qua các kiểm chứng hay không.

Từ quan điểm này, các lí thuyết xã hội không ‘chủ quan’ hơn các thuyết vật lí. (Và sẽ rõ hơn, thí dụ, để nói về ‘lí thuyết về các giá trị chủ quan’ hay ‘lí thuyết về các hành động lựa chọn’ hơn là ‘lí thuyết chủ quan về giá trị’: xem cả ct. 9 ở ch. 20).

¹⁵ Đoạn văn này được chèn vào nhằm tránh sự hiểu lầm được nói đến trong văn bản. Tôi biết ơn Prof. E. Gombrich đã lưu ý tôi đến khả năng hiểu lầm như vậy.

¹⁶ Hegel cho rằng ‘Ý niệm’ của ông là cái gì đó tồn tại ‘một cách tuyệt đối’, tức là độc lập với tư duy của bất cứ ai. Ta có thể, vì thế, cho rằng ông không là một nhà tâm lí học. Thế mà Marx, hoàn toàn có lí, đã không coi ‘chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối’ này của Hegel là nghiêm túc; đúng hơn ông diễn giải nó như một *chủ nghĩa tâm lí* được che giấu, và chống lại nó với tư cách ấy. So *Capital*, 873 (tôi nhấn mạnh): ‘Đối với Hegel, *quá trình tư duy* (mà thậm chí ông trình bày che đậy dưới cái tên “Ý niệm” như một tác nhân hay đối tượng độc lập) là cái tạo ra thực tế’. Marx giới hạn tấn công của ông đối với học thuyết rằng quá trình tư duy (hay ý thức, hay tâm trí) tạo ra ‘thực tế’; ông cho thấy nó thậm chí không tạo ra thực tế xã hội (chứ nói chi đến thể giới vật chất).

Về lí luận Hegelian về cá nhân phụ thuộc vào xã hội, (ngoài iii của ch. 12) xem thảo luận yếu tố xã hội ở ch. 23, chính xác hơn, yếu tố liên cá nhân trong phương pháp khoa học, cũng như thảo luận tương ứng ở ch. 24 về yếu tố liên cá nhân trong tính duy lí.

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 15

¹ So Lời nói đầu của Cole cho *Capital*, xvi. (Nhưng xem cả ct. tiếp).

² Lenin đôi khi cũng dùng từ ‘Marxist thô tục’, song theo nghĩa hơi khác. – Chủ nghĩa Marx thô tục có ít cái chung ra sao với các quan điểm của Marx có thể thấy từ phân tích của Cole, *op. cit.*, xx, và từ văn bản cho các ct. 4 và 5 ở ch. 16, và ct. 17 ở ch. 17.

³ Theo Adler, khát vọng quyền lực, tất nhiên, thực sự không là gì ngoài sự thôi thúc đền bù cho cảm giác thấp kém của mình bằng chứng tỏ tính ưu việt của mình.

Một số nhà Marxist thô tục thậm chí còn tin rằng Einstein, người, họ nghĩ, đã khám phá ra ‘tính tương đối’ hay ‘thuyết tương đối’, đã đưa thêm nét vẽ kết thúc cho triết học của con người hiện đại, tức là ‘mọi thứ đều tương đối’.

⁴ J. F. Hecker (*Moscow Dialogues*, p. 76) viết về cái gọi là ‘chủ nghĩa duy vật lịch sử’ của Marx: ‘Tôi thích gọi nó là “chủ nghĩa lịch sử biện chứng” hay .. cái gì đó thuộc loại ấy’. – Tôi lại lưu ý bạn đọc đến sự thực rằng ở cuốn sách này tôi không đề cập đến *phép biện chứng* của Marx, vì tôi đã đề cập đến nó ở nơi khác. (So ct. 4 ở ch. 13).

⁵ Về khẩu hiệu của Heraclitus, so đặc biệt văn bản cho ct. 4 (3) ở ch. 2, các ct. 16/17 ở ch. 4, và ct. 25 ở ch. 6.

⁷ Các trích dẫn sau lấy từ *Das Kapital*, vol. III/2 (1894), p. 355; tức ch. 48, sec. III.

⁸ So *Das Kapital*, vol. III/2, *loc. cit.*

⁹ Về các trích dẫn ở đoạn văn này, so F. Engels, *Anti-Dühring*; xem *H.o.M.*, 298, 299 (= F. Engels, *Herrn Eugen Duehring's Umwaelzung der Wissenschaft*, GA special volume 294-5).

¹⁰ Tôi nghĩ đến vấn đề, thí dụ, ảnh hưởng của các điều kiện kinh tế (như nhu cầu đo đạc đất) lên sự phát triển hình học Ai Cập, và hình học Pythagorean ban đầu ở Hy Lạp.

¹¹ So đặc biệt trích dẫn từ *Capital* trong ct. 13 ở ch. 14; cả các đoạn đầy đủ từ Lời nói đầu cho *A Contribution to the Critique of Political Economy*, chỉ được trích một phần trong văn bản cho ct. tiếp. Về vấn đề bản chất luận của Marx, và sự phân biệt giữa ‘thực tại’ và bề ngoài, xem ct. 13 ở ch. này, và các ct. 6 và 16 ở ch. 17.

¹² Song tôi thiên về nói là nó tốt hơn chủ nghĩa duy tâm nhân Hegelian hay Platonic; như tôi đã nói ở *What is Dialectic?*, nếu giả như tôi buộc phải chọn, may là tôi không phải, tôi sẽ chọn chủ nghĩa duy vật. (So p. 422 của *Mind*, vol. 49, hay *Conjectures and Refutations*, p. 331, nơi tôi đã đề cập các vấn đề rất giống các vấn đề ở đây).

¹³ Về trích dẫn này và các trích dẫn sau, so Lời nói đầu của Marx cho *A Contribution to the Critique of Political Economy*, *H.o.M.*, 372 (= *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, LV).

Quan sát Thứ hai của phần II của *Poverty of Philosophy* của Marx (so *H.o.M.*, 354 f. = GA, Series I, vol. vi, 179-80) rọi một chút ánh sáng nữa lên các đoạn này (và lên văn bản cho ct. 3 ở ch. 16); vì ở đây Marx phân tích xã hội rất rõ thành *ba lớp*, nếu có thể gọi chúng như vậy. Lớp thứ nhất tương ứng với ‘thực tại’ hay ‘bản chất, lớp thứ hai và thứ ba với hình thức bề ngoài chủ yếu và thứ yếu. (Điều này rất giống sự phân biệt của Plato về các Ý niệm, các sự vật cảm nhận được, và hình ảnh của các sự vật cảm nhận được; về vấn đề bản chất luận của Plato so ch. 3, về các Ý niệm tương ứng của Marx so cả các ct. 8 và 16 ở ch. 17). *Lớp đầu tiên* hay cơ bản (hay ‘thực tại’) là lớp vật chất, bộ máy và tư liệu sản xuất khác tồn tại trong xã hội; Marx gọi lớp này là ‘lực lượng sản xuất’ vật chất, hay ‘sự sản xuất vật chất’. *Lớp thứ hai* ông gọi là ‘quan hệ sản xuất’ hay ‘các quan hệ xã hội’; chúng phụ thuộc vào lớp thứ nhất: ‘Các quan hệ xã hội gắn bó mật thiết với lực lượng sản xuất. Khi đạt lực lượng sản xuất mới con người thay đổi phương thức sản xuất của họ; và khi thay đổi phương thức sản xuất, họ thay đổi cách kiếm sống - họ thay đổi mọi quan hệ xã hội của họ’. (Về hai lớp đầu, so văn bản cho ct. 3 ở ch. 16). *Lớp thứ ba* được tạo nên bởi các ý thức hệ, tức là các ý tưởng pháp lí, đạo đức, tôn giáo,

khoa học: ‘Cùng những con người xác lập các quan hệ xã hội của họ phù hợp với sản xuất vật chất, cũng tạo ra các nguyên lý, ý tưởng, và phạm trù, phù hợp với các quan hệ xã hội của họ’. Bảng phân tích này, ta có thể nói là ở Nga lớp đầu tiên được biến đổi phù hợp với lớp thứ ba, một sự bác bỏ nổi bật lý thuyết của Marx. (Xem cả ct. tiếp).

¹⁴ Để đưa ra các lời tiên tri rất tổng quát; thí dụ, trong một thời gian hợp lý, sẽ có mưa. Như thế chẳng có mấy trong lời tiên tri rằng, trong vài thập niên, sẽ có cách mạng ở đâu đó. Song như ta thấy, Marx đã chỉ nói nhiều hơn đó một chút, và vừa đủ để bị các sự kiện chứng tỏ là sai. Những ai cố thanh minh sự chứng tỏ là sai này, vứt bỏ mẫu cuối cùng của tầm quan trọng kinh nghiệm khỏi hệ thống của Marx. Khi đó nó trở nên ‘siêu hình học’ thuần túy (theo nghĩa của *The Logic of Scientific Discovery* của tôi).

Marx hình dung cơ chế chung của một cuộc cách mạng ra sao, phù hợp với lý thuyết của ông, được minh họa bởi mô tả sau về cách mạng xã hội của giai cấp tư sản (cũng được gọi là ‘cách mạng công nghiệp’), lấy từ *Tuyên ngôn C.S. (H.o.M., 28; tôi nhấn mạnh =GA, Series I, vol. vi, 530-31)*: ‘Tư liệu sản xuất và buôn bán, trên cơ sở đó giai cấp tư sản hình thành, được tạo ra trong xã hội phong kiến. Ở một giai đoạn nhất định trong sự phát triển của tư liệu sản xuất và buôn bán .. các quan hệ sở hữu phong kiến trở nên không còn tương thích với các lực lượng sản xuất đã được phát triển rồi. Chúng trở thành rất nhiều xiềng xích. Chúng phải vỡ tung ra từng mảnh. Và chúng đã vỡ tung ra từng mảnh’. (So cả văn bản cho ct. 11, và ct. 17 ở ch. 17).

¹⁵ So H. Heine, *Religion and Philosophy in Germany*. (Engl. transl., 1882) được trích ở đây từ phụ lục cho P. Carus, *Kant's Prolegomena*, 1912, p. 267.

¹⁶ Một bằng chứng cho tình bạn này có thể thấy ở *Capital*, cuối ct. 2 ở p. 671.

Marx, tôi thừa nhận, thường bất khoan dung. Tuy vậy, tôi cảm thấy –song tôi dễ có thể sai– rằng ông có đủ ý thức phê phán để thấy điểm yếu của mọi chủ nghĩa giáo điều, và ông chắc sẽ không thích cách mà các lý thuyết của ông bị biến thành một tập các giáo điều. (Xem ct. 30 ở ch. 17, và p. 425-p. 334 ở *Conjectures and Refutations* của *What is Dialectic?* So ct. 4 ở ch. 13). Tuy vậy, có vẻ Engels sẵn sàng chịu tính bất khoan dung và tính chính thống của các nhà Marxist. Ở lời nói đầu của mình cho bản *Capital* tiếng Anh, ông viết (so *Capital*, 886) về cuốn sách ‘thường được gọi, ở Lục địa, là “Kinh thánh của giai cấp lao động”’. Và thay cho phản đối chống mô tả biến chủ nghĩa xã hội ‘khoa học’ thành một tôn giáo, Engels tiếp tục cho thấy, ở các lời bình của ông, rằng *Capital* xứng đáng tước hiệu này, vì ‘các kết luận rút ra ở công trình này ngày càng trở thành các nguyên lý cơ bản của phong trào giai cấp công nhân vĩ đại’ trên khắp thế giới. Từ đây chỉ một bước là đến sẵn lòng dị giáo và rút phép thông công các kẻ vẫn giữ tinh thần phê phán, tức khoa học, tinh thần một thời đã gây cảm hứng cho Engels và Marx.

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 16

¹ So Marx- Engels, *Tuyên ngôn C.S.*; xem *H.o.M.*, p. 12 (= *GA*, Series I, vol. vi, 525). Như ch. 4 chỉ ra (xem văn bản cho các ct. 5/6 và 11/12), Plato có các ý tưởng rất giống.

² So văn bản cho ct. 15 ở ch. 14.

³ So Marx, *The Poverty of Philosophy*, *H.o.M.*, 355 (= *GA*, Series I, vol. vi, 179). (Trích dẫn từ cùng chỗ như chỗ mà các đoạn trích trong ct. 13 ở ch. 15 được lấy).

⁴ So lời nói đầu cho *A Contribution to the Critique of Political Economy*; so *Capital*, xvi, và *H.o.M.*, 371 f. (= *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, LIV-LV. Xem cả ct. 20 ở ch. 13, ct. 1 ở ch. 14, ct. 13 ở ch. 15, và văn bản). Đoạn được trích ở đây, và đặc biệt

các từ ‘lực lượng sản xuất vật chất’ và ‘quan hệ sản xuất’ được soi sáng một chút từ các đoạn được trích trong ct. 13 ở ch. 15.

⁵ So *Capital*, 650 f. Xem cả đoạn tương tự về nhà tư bản và kẻ bần xỉn trong *Capital*, 138 f., = *H.o.M.*, 437; so cả ct. 17 ở ch. 17. Trong *The Poverty of Philosophy*, *H.o.M.*, 367 (= *GA*, Series I, vol. vi, 189), Marx viết: ‘Mặc dù mọi thành viên của giai cấp tư sản hiện đại có cùng lợi ích trong chừng mực họ tạo thành một giai cấp chống lại giai cấp khác, họ có các lợi ích đối lập, đối kháng, trong chừng mực họ đối mặt với nhau. Sự đối lập lợi ích này là kết quả từ các điều kiện kinh tế của đời sống tư sản của họ’.

⁶ *Capital*, 651.

⁷ Điều này giống chính xác chủ nghĩa lịch sử dân tộc chủ nghĩa của Hegel, nơi lợi ích thật của dân tộc được ý thức trong tâm trí chủ quan của các công dân, và đặc biệt của nhà lãnh đạo.

⁸ So văn bản cho ct. 14 ở ch. 13.

⁹ So *Capital*, 651.

¹⁰ * Ban đầu tôi dùng từ ‘chủ nghĩa tư bản *laissez-faire*’; nhưng căn cứ vào sự thực là ‘*laissez-faire*’ biểu thị sự thiếu các rào cản thương mại (như thuế quan) –là cái gì đó rất đáng mong mỏi, tôi tin – và từ sự thực rằng tôi coi chính sách kinh tế không can thiệp của đầu thế kỉ mười chín là không đáng mong muốn, và thậm chí nghịch lí, tôi đã quyết định thay đổi thuật ngữ của mình, và dùng từ ‘chủ nghĩa tư bản vô độ [unrestrained]’.*

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 17

¹ So lời nói đầu cho *A Contribution to the Critique of Political Economy* (*H.o.M.*, 372 = *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, LV). Về lí thuyết về các tầng lớp hay các lớp của ‘thượng tầng kiến trúc’, xem các trích dẫn trong ct. 13 ở ch. 15.

² Về kiến nghị ‘cả thuyết phục và vũ lực’ của Plato, xem, thí dụ, văn bản cho ct. 35 ở ch. 5, và các ct. 5 và 10 ở ch. 8.

³ So Lenin *State and Revolution* (*H.o.M.*, 725 = *State and Revolution*, 8-9).

⁴ Hai trích dẫn là từ Marx-Engels, *T.N.C.S.* (*H.o.M.*, 46 = *GA*, Series I, vol. vi, 546).

⁵ So Lenin, *State and Revolution* (*H.o.M.*, 725 = *State and Revolution*, 8-9).

⁶ Về vấn đề đặc trưng của một bản chất luận lịch sử chủ nghĩa, và đặc biệt về các vấn đề thuộc loại ‘Nhà nước là gì?’ hay ‘Chính phủ là gì?’, so văn bản cho các ct. 26-30 ở ch. 3, 21-24 và 26 ff. ở ch. 11 và 26 ở ch. 12.

Về ngôn ngữ của các yêu sách chính trị (hoặc hay hơn, của ‘các kiến nghị’ chính trị, như L. J. Russell diễn đạt) mà theo tôi phải thay thế loại bản chất luận này, so đặc biệt văn bản giữa các ct. 41 và 42 ở ch. 6 và ct. 5 (3) ở ch. 5. Về bản chất luận của Marx, xem đặc biệt văn bản cho ct. 11, và ct. 13, ở ch. 15; ct. 16 ở ch. này; và các ct. 20-24 ở ch. 20. So đặc biệt nhận xét phương pháp luận ở tập ba của *Capital* (*Das Kapital*, III/2, p. 352), được trích ở ct. 20 ở ch. 20.

⁷ Trích dẫn này là từ *Tuyên Ngôn C.S.* (*H.o.M.*, 25 = *GA*, Series I, vol. vi, 528). Văn bản là từ Lời nói đầu của Engels cho bản tiếng Anh đầu tiên của *Capital*. Tôi trích ở đây toàn bộ đoạn kết thúc từ Lời nói đầu này; Engels nói ở đó về kết luận của Marx ‘rằng chỉ ít ở Châu Âu, Anh là nước duy nhất nơi cách mạng xã hội không thể tránh khỏi có thể được thực hiện hoàn toàn bằng các công cụ hoà bình và pháp lí. Ông dĩ nhiên không quên nói thêm rằng ông hầu như không kì vọng giai cấp thống trị Anh sẽ quy phục cuộc cách mạng hoà bình và pháp lí này, mà không có một “cuộc nổi loạn tiền-nô lệ”.’ (So *Capital*, 887; xem cả văn bản cho ct. 7 ở ch. 19). Đoạn này cho thấy rõ ràng là, theo chủ

nghĩa Marx, bạo lực hay bất-bạo lực của cách mạng sẽ phụ thuộc vào sự phản kháng hay không-phản kháng của giai cấp thống trị cũ. So cả văn bản cho các ct. 3 ff. ở ch. 19.

⁸ So Engels, *Anti-Dühring* (H.o.M., 296 = GA, Special vol., 292); xem cả các đoạn ở ct. 5 ở ch. này.

Sự phản kháng của giai cấp tư sản đã nổ ra vài năm ở Nga; song không có dấu hiệu về ‘sự teo đi’ của nhà nước Nga, không ngay cả trong tổ chức nội bộ của nó.

Lí luận về nhà nước teo đi là rất phi thực tế, và tôi nghĩ Marx và Engels có thể đã chấp nhận nó chủ yếu để hút gió từ buồm của các đối thủ của họ. Các đối thủ tôi nghĩ đến là Bakunin và những kẻ vô chính phủ; Marx đã không thích thấy thuyết cấp tiến của bất cứ ai hơn của mình. Giống Marx, họ nhắm tới lật đổ trật tự xã hội hiện tại, họ tấn công, tuy vậy, chống hệ thống chính trị-pháp lí, thay cho hệ thống kinh tế. Đối với họ, nhà nước là quỷ sứ phải bị tiêu diệt. Song đối với các kẻ kinh địch vô chính phủ, từ các tiền đề riêng Marx đã có thể dễ dàng thừa nhận khả năng là thể chế nhà nước, dưới chủ nghĩa xã hội, có thể thực hiện các chức năng không thể thiếu; ấy là các chức năng bảo vệ công lí và quyền tự do mà các nhà lí luận lớn về dân chủ đã phân cho nó.

⁹ So *Capital*, 799.

¹⁰ Ở chương ‘Tích lũy nguyên thủy’, Marx, như ông nói (p. 801), ‘không quan tâm .. đến các nguyên nhân thuần kinh tế của cách mạng nông nghiệp. Sự quan tâm của chúng ta là các công cụ có thể cưỡng bức’ (tức chính trị) ‘được dùng để gây ra thay đổi’.

¹¹ Về nhiều đoạn, và thượng tầng kiến trúc, so ct. 13 ở ch. 15.

¹² So văn bản cho các ct. được nhắc tới trong ct. trước.

¹³ Một trong các phần đáng chú ý và có giá trị nhất của *Capital*, một tư liệu bất hủ thật sự về sự đau khổ của con người, là Chương VIII của Tập Đầu, có nhan đề *Ngày Làm việc*, trong đó phác họa lịch sử ban đầu của quy chế lao động. Từ chương được dẫn chứng tốt bằng tư liệu này, các trích dẫn tiếp theo được lấy ra.

Tuy vậy, phải nhận ra là chính chương này chứa các tư liệu cho một sự bác bỏ hoàn toàn ‘Chủ nghĩa xã hội Khoa học’ Marxist, dựa vào *lời tiên tri về sự bóc lột không ngừng tăng lên* của các công nhân. Không ai có thể đọc chương này của Marx mà không nhận ra rằng lời tiên tri này may thay đã không biến thành sự thật. Có thể điều này một phần là do các hoạt động của các nhà Marxist trong tổ chức lao động; song sự đóng góp chính là từ sự tăng năng suất lao động- đến lượt nó, theo Marx, là một kết quả của ‘Sự tích lũy tư bản chủ nghĩa’.

¹⁴ So *Capital*, 246 (Xem lời chú 1 ở cuối trang [footnote] cho đoạn này ở *Capital*).

¹⁵ So *Capital*, 257 f. Bình luận của Marx trong footnote 1 của trang này là lí thú nhất. Ông cho thấy các trường hợp như thế này đã được các kẻ phản động Tory tiền-nô lệ sử dụng để *tuyên truyền cho chế độ nô lệ*. Và ông cho thấy rằng, giữa những người khác, Thomas Carlyle, nhà tiên tri (một tiền bối của chủ nghĩa phát xít), đã tham gia vào phong trào tiền-nô lệ này. Marx viết, Carlyle đã hạ ‘một sự kiện vĩ đại của lịch sử hiện đại, Nội chiến Mĩ, xuống mức, rằng Peter miền Bắc muốn đập vỡ đầu Paul miền Nam bởi vì Peter miền Bắc thuê công nhân của mình “theo ngày, và Paul miền Nam thuê họ suốt đời”.’ Ở đây Marx trích bài *Ilias Americana in Nuce* (*Macmillan’s Magazine*, August, 1863) của Carlyle. Và Marx kết luận: ‘Như thế bong bóng đồng cảm Tory cho công nhân đô thị (những người theo phái Tory không bao giờ đồng cảm với công nhân nông nghiệp) cuối cùng đã nổ tung. Bên trong nó chúng ta thấy- chế độ nô lệ!’

Một trong các lí do của tôi để trích đoạn này là tôi muốn nhấn mạnh sự bất đồng hoàn toàn của Marx với niềm tin rằng không có mấy dễ chọn giữa sự nô lệ và ‘sự nô lệ-lương’. Không ai có thể nhấn mạnh hơn Marx sự thực rằng việc bãi bỏ chế độ nô lệ (và

do đó việc đưa vào ‘sự nô lệ-lương’) là một bước quan trọng nhất và tất yếu trong giải phóng những người bị áp bức. Từ ‘nô lệ-lương’ vì vậy là nguy hiểm và gây lầm lạc; vì nó được các nhà Marxist thô tục diễn giải, như chỉ báo rằng Marx tán thành cái mà thực ra là sự ca ngợi tình hình của Carlyle.

¹⁶ Marx định nghĩa ‘giá trị’ của một hàng hoá như số giờ lao động trung bình cần để tái sản xuất ra nó. Định nghĩa này là một minh hoạ tốt cho *bản chất luận* của ông (so ct. 8 ở ch. này). Vì ông đưa ra *giả trị* nhằm nhận được cái thực tế cơ bản tương ứng với cái xuất hiện ở dạng *giá* của hàng hoá. Giá là một loại diện mạo hão huyền. ‘Một thứ có thể có giá mà không có giá trị’, Marx viết (*Capital*, 79; xem cả các nhận xét xuất sắc của Cole trong Dẫn nhập của ông cho *Capital*, đặc biệt pp. xxvii, ff.). Một phác hoạ ‘lí thuyết giá trị’ của Marx sẽ được thấy ở ch. 20. (So các ct. 9-27 ở ch. đó, và văn bản).

¹⁷ Về vấn đề ‘các nô lệ-lương’, so cuối ct. 15 ở ch. này; cả *Capital*, 155 (đặc biệt footnote 1). Về phân tích của Marx mà các kết quả của nó được phác hoạ ngắn gọn ở đây, xem đặc biệt *Capital*, 153 ff., cả footnote 1 ở p. 153; so cả ch. 20 dưới đây.

Trình bày của tôi về phân tích của Marx có thể được ủng hộ bằng trích một tuyên bố của Engels trong *Anti-Dühring* nhân dịp tóm tắt *Capital*. Engels viết (*H.o.M.*, 269 = *GA*, Special vol. 160-67): ‘Nói cách khác, cho dù ta có loại bỏ mọi khả năng ăn cướp, bạo lực, và gian lận và cho dù ta có giả sử là người chủ lao động của riêng mình tạo ra mọi tài sản tư bản đầu; và suốt toàn bộ quá trình tiếp theo, chỉ có trao đổi các giá trị ngang nhau lấy các giá trị ngang nhau; ngay cả khi đó sự phát triển không ngừng của sản xuất và trao đổi tất yếu sẽ gây ra hệ thống sản xuất tư bản chủ nghĩa hiện tại; với sự độc quyền hoá của nó về công cụ sản xuất và về hàng tiêu dùng vào tay một giai cấp ít về số lượng; với việc các giai cấp khác chiếm tuyệt đại đa số sa sút thành các kẻ nghèo túng vô sản; với chu kì tuần hoàn của hưng thịnh sản xuất và suy thoái thương mại; nói cách khác, với sự vô chính phủ hoàn toàn của hệ thống sản xuất hiện tại. Toàn bộ quá trình được giải thích bằng các nguyên nhân kinh tế thuần túy: cướp bóc, vũ lực, và sự giả thiết về can thiệp chính trị thuộc bất kể loại nào là không cần thiết ở bất cứ điểm nào’.

Có lẽ đoạn này một ngày nào đó có thể thuyết phục một nhà Marxist thô tục rằng chủ nghĩa Marx không giải thích sự thoái bằng âm mưu của ‘các hãng lớn’. Bản thân Marx nói (*Das Kapital*, II, 406 f., tôi nhấn mạnh): ‘Sản xuất tư bản chủ nghĩa dính đến các điều kiện, *độc lập với các chủ ý tốt hay xấu*, chỉ cho phép một sự phồn vinh tương đối tạm thời của giai cấp lao động, và luôn luôn chỉ như cái báo trước một suy thoái’.

¹⁸ Về học thuyết ‘tài sản là kẻ trộm’ hay ‘tài sản là sự ăn cướp’, so cả nhận xét của Marx về John Watts trong *Capital*, 601, footnote 1.

¹⁹ Về đặc tính Hegelian của sự phân biệt giữa quyền tự do ‘hình thức’ đơn thuần và ‘thực sự’ hay ‘thực tế’, hay dân chủ, so ct. 62 ở ch. 12. Hegel thích tấn công hiến pháp Anh vì sự sùng bái của nó với quyền tự do ‘hình thức’, trái với nhà nước Phổ trong đó quyền tự do ‘thật sự’ được ‘thực hiện’. Về trích dẫn ở cuối đoạn văn này, so đoạn được trích ở văn bản cho ct. 7 ở ch. 15. Xem cả các ct. 14 và 15 ở ch. 20, và văn bản.

²⁰ Về *ngịch lí tự do* và nhu cầu bảo vệ quyền tự do bởi nhà nước, so bốn đoạn văn trong văn bản trước ct. 42 ở ch. 6, và đặc biệt các ct. 4 và 6 ở ch. 7, và văn bản; xem cả ct. 41 ở ch. 12, và văn bản, và ct. 7 ở ch. 24.

²¹ Chống lại phân tích này, có thể nói, nếu giả sử cạnh tranh hoàn hảo giữa các nghiệp chủ như các nhà sản xuất, và đặc biệt như người mua lao động trên thị trường lao động (và nếu giả sử thêm rằng không có ‘đội quân công nghiệp dự bị’ của người thất nghiệp gây áp lực lên thị trường này), thì không thể có chuyện bóc lột người yếu về kinh tế bởi người mạnh về kinh tế, tức là các công nhân bởi các nghiệp chủ. Song giả thiết về cạnh

tranh hoàn hảo giữa các người mua trên các thị trường lao động có thực tế chút nào không? Chẳng đúng là, thí dụ, trên nhiều thị trường lao động địa phương chỉ có một người mua đáng kể ư? Và lại, ta không thể giả sử là cạnh tranh hoàn hảo sẽ tự động loại bỏ vấn đề thất nghiệp, nếu không vì lí do khác thì vì lao động không thể di chuyển.

²² Về vấn đề sự can thiệp kinh tế của nhà nước, và về mô tả đặc điểm của hệ thống kinh tế hiện tại của chúng ta như *chủ nghĩa can thiệp*, xem ba chương tiếp, đặc biệt ct. 9 ở ch. 18 và văn bản. Có thể lưu ý rằng *chủ nghĩa can thiệp* như được dùng ở đây là phần bù kinh tế của cái tôi đã gọi là *chủ nghĩa bảo hộ* chính trị ở ch. 6, văn bản cho các ct. 24-44. (Là rõ vì sao từ ‘chủ nghĩa bảo hộ’ không thể được dùng thay ‘chủ nghĩa can thiệp’). Xem đặc biệt ct. 9 ở ch. 18, và các ct. 25/26 ở ch. 20, và văn bản.

²³ Đoạn được trích đầy đủ hơn ở văn bản cho ct. 14, ch. 13; về mâu thuẫn giữa hoạt động thực tiễn và quyết định luận lịch sử chủ nghĩa, xem ct. đó, và văn bản cho các ct. 5 ff. ở ch. 22.

²⁴ So mục II của ch. 7.

²⁵ Xem Bertrand Russell, *Power* (1938); so đặc biệt pp. 123 ff.; Walter Lippmann, *The Good Society* (1937), so đặc biệt pp. 188 ff.

²⁶ B. Russell, *Power*, pp. 128 f. Tôi nhấn mạnh.

²⁷ Các luật để bảo vệ dân chủ vẫn ở trạng thái phát triển khá sơ đẳng. Có thể và phải làm rất nhiều. Quyền tự do ngôn luận, chẳng hạn, được đòi bởi vì mục tiêu chính là phải đưa thông tin đúng cho dân chúng; song nhìn từ lập trường này, rất thiếu đảm bảo thể chế để đạt mục tiêu này. Cái mà các tờ báo tốt thường làm hiện nay do sáng kiến riêng của họ, ấy là, cung cấp cho dân chúng mọi thông tin quan trọng sẵn có, có thể được thiết lập như bổn phận của họ, hoặc bởi các luật có bộ cục cẩn thận, hay bởi thiết lập một quy tắc đạo đức, được công chúng thừa nhận. Các vấn đề, thí dụ, như lá thư của Zinovief [việc tịch thu nó ở London đã làm thay đổi diễn tiến bầu cử ở đó, N.D.], có lẽ có thể được kiểm soát bởi một luật làm cho có thể huỷ kết quả thắng cử bằng các phương tiện không thích hợp, và buộc nhà xuất bản sao lãng bổn phận của mình về tìm hiểu chắc chắn sự thật của thông tin được xuất bản cần thận ở mức có thể phải chịu trách nhiệm về tác hại gây ra; trong trường hợp này, về chi phí cho một cuộc bầu cử mới. Tôi không thể đi vào chi tiết ở đây, song niềm tin chắc chắn của tôi là ta có thể dễ dàng khắc phục các khó khăn công nghệ ngang đường chúng ta đạt các mục đích như vậy như tiến hành các chiến dịch bầu cử chủ yếu bằng kêu gọi đến lí trí thay cho sự say mê. Tôi không thấy vì sao ta lại không, thí dụ, chuẩn hoá kích thước, loại, v.v. của các tài liệu [pamphlet] vận động bầu cử, và loại bỏ áp phích cổ động. (Việc này không nhất thiết gây nguy hiểm cho quyền tự do, hết hợp lí như các hạn chế áp đặt lên những người biện hộ trước toà là để bảo vệ quyền tự do hơn là gây nguy hiểm cho nó). Các phương pháp tuyên truyền hiện nay là sự lãng mạ công chúng cũng như ứng viên. Tuyên truyền loại có thể khá tốt cho bán xà phòng không được dùng trong các vấn đề có hậu quả như vậy.

²⁸ *So ‘Kiểm soát Thủ tục Thuê mướn’ Anh, 1947. Sự thực rằng thủ tục này hầu như không được dùng (nó rõ ràng không bị lạm dụng) cho thấy luật thậm chí có tính chất nguy hiểm nhất được ban hành mà không có nhu cầu cấp bách - hiển nhiên vì không có hiểu biết thích đáng về sự khác biệt cơ bản giữa hai loại lập pháp, tức là một loại thiết lập các quy tắc ứng xử chung, và một loại cho chính phủ quyền tự do làm theo ý mình.*

²⁹ * Về sự phân biệt này, và về sử dụng từ ‘khung pháp lí’, xem F. A. Hayek, *The Road to Serfdom* [có bản tiếng Việt] (tôi trích từ lần xuất bản đầu ở Anh, 1944). Xem, thí dụ, p. 54, nơi Hayek nói về ‘sự phân biệt .. giữa việc tạo ra một *khung luật pháp* lâu dài trong đó quyết định cá nhân hướng dẫn hành động sản xuất, và *sự chỉ huy hoạt động*

kinh tế bởi nhà chức trách trung ương nào đó'. (Tôi nhấn mạnh). Hayek nhấn mạnh tầm quan trọng của *tính có thể dự đoán được của khung pháp lý*; xem, thí dụ, p. 56*

³⁰ Bài phê bình, đăng trên *European Messenger* của St. Petersburg, được Marx trích trong Lời nói đầu cho lần xuất bản thứ hai của *Capital*. (Xem *Capital*, 871).

Đề công bằng với Marx, chúng ta phải nói rằng ông không luôn coi hệ thống của riêng ông quá nghiêm túc, và rằng ông hoàn toàn sẵn sàng đi trệch một chút khỏi sơ đồ cơ bản của mình; ông đã coi nó như một quan điểm (và với tư cách như thế nó chắc chắn cực kì quan trọng) hơn là một hệ thống các giáo điều.

Như thế chúng ta đọc, ở hai trang liên tiếp của *Capital* (832 f.), một tuyên bố nhấn mạnh lí luận Marxist thông thường về tính chất thứ yếu của hệ thống pháp lý (hay đặc tính như một mặt nạ, một 'bề ngoài'), và một tuyên bố gán một vai trò rất quan trọng cho sức mạnh chính trị của nhà nước và nâng nó dứt khoát lên địa vị của một *lực lượng kinh tế* trưởng thành. Tuyên bố đầu là, 'Tác giả nhắc lại rằng các cuộc cách mạng không được tiến hành bằng các luật', nói đến cách mạng công nghiệp, và đến một tác giả đòi hỏi các đạo luật theo đó nó được thực hiện. Tuyên bố thứ hai là một bình luận (và chính thống nhất từ quan điểm Marxist) về các phương pháp tích lũy tư bản; tất cả các phương pháp này, Marx nói, 'đều sử dụng quyền lực nhà nước, được tập trung ở sức mạnh chính trị của xã hội. Sức mạnh là bà đỡ cho mọi xã hội cũ mang thai một xã hội mới. *Bản thân nó là một lực lượng kinh tế*'. Cho đến câu cuối, mà tôi nhấn mạnh, đoạn này rõ ràng là chính thống. Nhưng câu cuối phá vỡ tính chính thống này.

Engels giáo điều hơn. Phải so sánh đặc biệt một trong các tuyên bố của ông ở *Anti-Dühring* (*H.o.M.*, 277), nơi ông viết, 'Vai trò do sức mạnh chính trị đóng trong lịch sử tương phản với sự phát triển kinh tế bây giờ là rõ ràng'. Ông cho rằng mỗi khi 'sức mạnh chính trị đi ngược sự phát triển kinh tế, thì thường thường, nó thua, chỉ với ít ngoại lệ; các ngoại lệ ít ỏi này là các trường hợp cô lập của sự xâm chiếm trong đó những kẻ xâm chiếm man rợ .. đã bỏ phí .. các lực lượng sản xuất mà họ không biết sử dụng thế nào'. (So, tuy vậy, các ct. 13/14 ở ch. 15, và văn bản).

Chủ nghĩa giáo điều và chủ nghĩa đoán của hầu hết các nhà Marxist là hiện tượng thật sự đáng kinh ngạc. Nó chỉ chứng tỏ là họ dùng chủ nghĩa Marx một cách phi duy lí, như một hệ thống siêu hình học. Có thể thấy giữa những người cấp tiến và những người ôn hoà như nhau. E. Burns, thí dụ, đưa ra (ở *H.o.M.*, 374) tuyên bố ấu trĩ đáng ngạc nhiên là 'những lời bác bỏ .. chắc hẳn bóp méo các lí thuyết của Marx'; điều có vẻ ngụ ý rằng các lí luận của Marx là không thể bác bỏ được, tức là phi khoa học; vì mọi lí luận khoa học đều có thể bị bác bỏ, và có thể bị thay thế. Mặt khác, L. Laurat, trong *Marxism and Democracy*, p. 226, nói: 'Nhìn vào thế giới chúng ta sống, chúng ta từng sốt về sự chính xác gần như toán học mà các tiên đoán cơ bản của Karl Marx được thực hiện'.

Bản thân Marx có vẻ đã nghĩ khác. Tôi có thể sai về điều này, song tôi tin vào tính chân thật của tuyên bố của ông (ở cuối Lời nói đầu của lần xuất bản đầu của *Capital*; xem 865): 'Tôi hoan nghênh phê phán khoa học, dù tàn nhẫn đến đâu. Nhưng đối mặt với các thành kiến của cái gọi là dư luận, tôi sẽ bám chặt vào châm ngôn của mình ...: Hãy theo đường của mình, và cứ để họ huyền thuyên!'

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 18

¹ Về bản chất luận của Marx, và sự thực rằng các phương tiện vật chất của sản xuất đóng vai trò bản chất trong lí thuyết của ông, so đặc biệt ct. 13 ở ch. 15. Xem cả ct. 6 ở ch. 17 và các ct. 20-24 ở ch. 20, và văn bản.

² So *Capital*, 864 = *H.o.M.*, 374, và các ct. 14 và 16 ở ch. 13.

³ Cái tôi gọi là mục tiêu thứ hai của *Capital*, mục tiêu chống-biến hộ, gồm một nhiệm vụ hơi có tính học thuật, ấy là, *phê phán kinh tế học chính trị về mặt địa vị khoa học của nó*. Chính nhiệm vụ này mà Marx ám chỉ cả ở nhan đề của tác phẩm báo trước *Capital*, tức là *A Contribution to the Critique of Political Economy*, lẫn ở nhan đề phụ của bản thân *Capital*, dịch theo nghĩa đen là *Critique of Political Economy-Phê phán Kinh tế học Chính trị*. Vì cả hai nhan đề này ám chỉ không lầm lẫn đến *Phê phán Li tính thuần túy* của Kant. Và nhan đề này, đến lượt nó, có ý nói: ‘Phê phán triết học thuần túy hay siêu hình về mặt địa vị khoa học của nó’. (Điều này được biểu thị rõ ràng hơn bởi đầu đề của lời diễn giải của Phê phán của Kant, dịch gần theo nghĩa đen là: *Lời nói đầu Cho Bất cứ Siêu hình học nào trong Tương lai Có thể Đòi Địa vị Khoa học một cách Chính đáng*). Bằng ám chỉ đến Kant, Marx hiển nhiên muốn nói: ‘Hệt như Kant đã phê phán đòi hỏi của siêu hình học, phát hiện ra rằng nó *không là khoa học* mà chủ yếu là *thần học biến hộ*, cũng vậy tôi phê phán ở đây các đòi hỏi tương ứng của kinh tế học tư sản’. Rằng xu hướng chủ yếu của *Phê phán* của Kant, trong các giới của Marx, được coi là hướng chống lại thần học biến hộ, có thể được thấy từ sự trình bày nó trong *Religion and Philosophy in Germany* bởi H. Heine, bạn của Marx (so các ct. 15 và 16 ở ch. 15). Không phải không đáng quan tâm là, bất chấp sự giám sát của Engels, các dịch giả Anh đầu tiên của *Capital* đã dịch nhan đề phụ của nó là *Một Phân tích Phê phán của Sản xuất Tư bản chủ nghĩa*, như thế thay một nhấn mạnh đến cái tôi đã mô tả trong văn bản như mục tiêu đầu tiên của Marx cho một ám chỉ đến mục tiêu thứ hai của ông.

Marx trích Burke trong *Capital*, 843, note 1. Lời trích là từ E. Burke, *Thoughts and Details on Scarcity*, 1800, p. 31 f.

⁴ So các nhận xét của tôi về ý thức giai cấp gần cuối mục I, ở ch. 16.

Về sự tồn tại tiếp tục của sự thống nhất giai cấp sau khi chấm dứt đấu tranh giai cấp chống kẻ thù giai cấp, tôi nghĩ, là hầu như không phù hợp với các giả thiết của Marx, và đặc biệt với phép biện chứng của ông, để cho rằng ý thức giai cấp là một thứ *có thể* được tích lũy và sau đó được lưu trữ, rằng nó *có thể* sống lâu hơn các lực đã tạo ra nó. Nhưng giả thiết thêm rằng nó *tất yếu phải* sống lâu hơn các lực này là trái với lí luận của Marx coi ý thức như cái gương hay như một sản phẩm của các thực tế xã hội khắc nghiệt. Thế mà, giả thiết thêm này phải được đưa ra bởi bất cứ ai tán thành cùng Marx rằng biện chứng lịch sử phải dẫn đến chủ nghĩa xã hội.

Đoạn tiếp theo là từ *Tuyên ngôn C.S. (H.o.M., 46 f. = GA, Series I, vol. vi, 46)* là đặc biệt lí thú trong ngữ cảnh này; nó chứa một tuyên bố rõ ràng, ý thức giai cấp của các công nhân là một hệ quả đơn thuần của ‘hoàn cảnh bắt buộc’, tức là áp lực của tình hình giai cấp; nhưng đồng thời nó chứa học thuyết bị phê phán ở văn bản, ấy là, sự tiên tri về xã hội phi giai cấp. Đoạn là thế này: ‘Bất chấp sự thực rằng giai cấp vô sản bị ép buộc, bởi hoàn cảnh bắt buộc, để tự tổ chức như một giai cấp trong thời gian đấu tranh với giai cấp tư sản; bất chấp sự thực rằng, bằng cách mạng, nó biến thành giai cấp thống trị, và, như thế, quét sạch các điều kiện sản xuất cũ bằng vũ lực; bất chấp tất cả các sự thực này, nó sẽ quét sạch, cùng với các điều kiện này, cả các điều kiện cho sự tồn tại của bất cứ sự đối kháng giai cấp nào và của bất cứ giai cấp nào, và như thế sẽ thủ tiêu uy thế tối cao của riêng nó với tư cách một giai cấp. – Thay cho xã hội tư sản cũ, với các giai cấp và đối kháng giai cấp của nó, chúng ta sẽ có một hiệp hội trong đó sự phát triển tự do của mỗi người là cái đảm bảo cho sự phát triển tự do của mọi người’. (So cả văn bản cho ct. 8 ở ch. này). Một niềm tin đẹp, nhưng là một niềm tin thâm mĩ và lãng mạn; là

một ‘Chủ nghĩa Không tưởng’ ước ao, mượn thuật ngữ Marxist, chứ không là một ‘chủ nghĩa xã hội khoa học’.

Marx chiến đấu chống cái ông gọi là ‘chủ nghĩa Không tưởng, và thế là đúng. (So ch. 9). Song vì bản thân ông là một người lãng mạn, ông đã không thấy rõ yếu tố nguy hiểm nhất của chủ nghĩa Không tưởng, chứng cuồng lãng mạn của nó, sự phi duy lý mĩ học của nó; thay vào đó, ông chống lại các nỗ lực (phải thừa nhận chưa chín) của nó tới kế hoạch hoá duy lý, cho chúng đối lại với chủ nghĩa lịch sử của ông (So ct. 21 ở ch. này).

Thay cho mọi lập luận sắc sảo của ông và thay cho mọi nỗ lực của ông để dùng phương pháp khoa học, ở các chỗ, Marx đã cho phép các tình cảm phi duy lý và thậm chí kiểm soát hoàn toàn các suy nghĩ của ông. Ngày nay người ta gọi điều này là mơ tưởng. Chính mơ tưởng lãng mạn, phi duy lý, và thậm chí thần bí là cái đã khiến Marx cho rằng sự thống nhất giai cấp tập thể và sự đoàn kết giai cấp của các công nhân sẽ kéo dài sau sự thay đổi về vị trí giai cấp. Như thế chính mơ tưởng, một chủ nghĩa tập thể thần bí, và một phản ứng phi duy lý đối với sự căng thẳng của nền văn minh là cái đã khiến Marx tiên tri về sự tới tất yếu của chủ nghĩa xã hội.

Loại chủ nghĩa lãng mạn này là một trong các yếu tố của chủ nghĩa Marx lôi cuốn cực kì mạnh nhiều người theo. Nó được biểu lộ, thí dụ, hết sức thống thiết trong lời đề tặng của *Moscow Dialogues* của Hecker. Hecker nói ở đây về chủ nghĩa xã hội như ‘một trật tự xã hội nơi sẽ không còn xung đột giai cấp và chủng tộc, và nơi chân, thiện, mĩ sẽ là phần của mọi người’. Ai lại không thích có thiên đường trên trái đất! Thế mà, phải là một trong các nguyên lý hàng đầu của chính trị học duy lý là *chúng ta không thể tạo thiên đường trên trái đất*. Chúng ta sẽ không trở thành Tinh thần Tự do hay tiên chỉ ít không trong khoảng vài ba thế kỉ tiếp. Chúng ta gắn với trái đất này bởi sự trao đổi chất của mình, như Marx một lần đã sáng suốt tuyên bố; hay như đạo Cơ đốc diễn đạt, chúng ta là linh hồn và xác thịt. Như thế chúng ta phải khiêm tốn hơn. Trong chính trị và y tế, người hứa quá nhiều chắc là một lang băm. Chúng ta phải cố cải thiện các thứ, nhưng chúng ta phải giải thoát khỏi ý tưởng về viên ngọc bảo bối của các triết gia, khỏi một công thức biến xã hội con người đổi bại thành vàng ròng trường cửu.

Đằng sau tất cả điều này là hi vọng đuổi ma quỷ khỏi thế giới chúng ta. Plato nghĩ là ông có thể làm điều đó bằng xua nó vào các giai cấp thấp hèn, và cai trị nó. Các kẻ vô chính phủ mơ là, một khi nhà nước, Hệ thống Chính trị, bị phá huỷ, thì mọi thứ hẳn sẽ tốt. Và Marx mơ một giấc mơ tương tự về xua đuổi ma bằng phá huỷ hệ thống kinh tế.

Các nhận xét này không có ý đề nghị rằng là không thể để đưa ra thậm chí các tiến bộ nhanh, có lẽ ngay cả thông qua các cải cách nhỏ, thí dụ, như cải cách thuế, hay giảm lãi suất. Tôi chỉ muốn khẳng định rằng chúng ta phải chờ đợi, mỗi sự loại bỏ một cái xấu, như các hệ quả không mong muốn của nó, sẽ tạo ra một loạt cái xấu mới tuy có lẽ ít xấu hơn nhiều có thể ở một bình diện khẩn cấp hoàn toàn khác. Như vậy nguyên lý thứ hai của cùng hoạt động chính trị là: *mọi hoạt động chính trị cốt ở chọn cái xấu ít hơn* (như thi sĩ và nhà phê bình Thành Viên K. Kraus diễn đạt). Và mọi chính trị gia phải sốt sắng tìm kiếm các cái xấu mà hành động của họ tất yếu tạo ra thay cho che giấu chúng, vì một sự đánh giá thích hợp về các cái xấu đưa tranh trở nên không thể nếu khác đi.

⁵ Dù tôi không định đề cập đến phép biện chứng của Marx (so ct. 4 ở ch. 13), tôi có thể chứng tỏ: có thể ‘củng cố’ lí lẽ bỏ lửng về logic của Marx bằng cái gọi là ‘lí lẽ biện chứng’. Phù hợp với lí lẽ này, tất cả cái ta cần là mô tả các xu hướng đối kháng trong chủ nghĩa tư bản sao cho chủ nghĩa xã hội (thí dụ ở dạng chủ nghĩa tư bản nhà nước toàn trị) tỏ ra như hợp đề [synthesis] tất yếu. Hai xu hướng đối lập của chủ nghĩa tư bản có lẽ có thể được mô tả thế này. *Chính đề*: Xu hướng đến tích tụ vốn vào tay ít người;

đến công nghiệp hoá và kiểm soát quan liêu về công nghiệp; đến sự san bằng kinh tế và tâm lý của các công nhân qua tiêu chuẩn hoá các nhu cầu và mong muốn. *Phản đề*: Sự nghèo khổ gia tăng của đông đảo quần chúng; ý thức giai cấp tăng lên của họ do hậu quả của (a) đấu tranh giai cấp, và (b) sự hiểu rõ tăng lên của họ về tầm quan trọng tốt bụng của họ ở một xã hội như xã hội công nghiệp nơi giai cấp lao động là giai cấp sản xuất duy nhất, và vì vậy là giai cấp cơ bản duy nhất. (So cả ct. 15 ở ch. 19, và văn bản).

Hầu như không cần chỉ ra hợp đề Marxist nổi lên ra sao; nhưng có thể cần khẳng định rằng một sự nhấn mạnh được đổi đi chút ít trong mô tả xu hướng đối kháng có thể dẫn đến các ‘hợp đề’ rất khác; thực ra, đến bất cứ hợp đề nào người ta muốn bảo vệ. Thí dụ, có thể dễ trình bày chủ nghĩa phát xít như một hợp đề tất yếu; hay có lẽ ‘chế độ kỹ trị’; hay khác đi, một hệ thống của chủ nghĩa can thiệp dân chủ.

⁶ * Bryan Magee viết về đoạn này: ‘Đây là tất cả cái mà *The New Class [Giai cấp Mới]* của Djilas nói về: một lý thuyết được vạch ra đầy đủ về những thực tế của cách mạng Cộng sản, được viết bởi một người Cộng sản ngoan cố’.*

⁷ Lịch sử phong trào giai cấp lao động đây trái ngược. Nó cho thấy công nhân đã sẵn sàng cho những hi sinh to lớn nhất trong cuộc chiến đấu của họ vì sự giải phóng giai cấp họ, và hơn thế, giải phóng loài người. Nhưng cũng có nhiều chương kể một câu chuyện buồn về tính ích kỷ khá bình thường và về sự theo đuổi lợi ích ngành làm hại đến tất cả.

Chắc chắn có thể hiểu được là một nghiệp đoàn nhận được lợi thế lớn cho thành viên của nó qua sự đoàn kết và mặc cả tập thể sẽ cổ loại các người không sẵn sàng tham gia nghiệp đoàn khỏi các lợi ích này; thí dụ, bằng đưa vào các hợp đồng tập thể của họ điều kiện rằng chỉ được thuê các đoàn viên công đoàn. Song là vấn đề khác, và không thể biện hộ được, nếu một nghiệp đoàn theo cách này nhận được sự độc quyền khép danh sách thành viên lại, như thế không cho các bạn công nhân muốn vào được tham gia, mà thậm chí không thiết lập một phương pháp công bằng về nhận các thành viên mới (như phải tham gia nghiêm ngặt vào một danh sách chờ). Rằng các việc như vậy có thể xảy ra cho thấy sự thực rằng một người là công nhân không luôn luôn ngăn cản anh ta khỏi việc quên hết sự đoàn kết của những người bị áp bức và khỏi việc sử dụng đầy đủ các đặc quyền kinh tế mà anh ta có thể có, tức là khỏi bóc lột các đồng bạn cùng nhân.

⁸ So *Tuyên Ngôn C.S. (H.O.M., 47 = GA, Series I, vol. vi, 546)*; đoạn được trích đầy đủ hơn ở ct. 4 ở ch. này, nơi đề cập đến chủ nghĩa lãng mạn của Marx.

⁹ Từ ‘chủ nghĩa tư bản’ là quá mơ hồ để dùng như một cái tên của một giai đoạn lịch sử xác định. Từ ‘chủ nghĩa tư bản’ ban đầu được dùng theo một nghĩa miệt thị, và nó đã giữ nghĩa này trong cách dùng phổ biến (‘hệ thống ủng hộ lợi nhuận lớn do những kẻ không làm việc kiếm được’). Song đồng thời nó cũng được dùng theo nghĩa khoa học trung lập, nhưng với nhiều ý nghĩa khác nhau. Đến chừng mực mà, theo Marx, mọi sự tích lũy tư liệu sản xuất có thể được gọi là ‘tư bản’, thậm chí chúng ta có thể nói rằng ‘chủ nghĩa tư bản’ theo nghĩa nào đó là đồng nghĩa với ‘tổ chức công nghiệp’. Theo nghĩa này ta có thể mô tả hoàn toàn đúng một xã hội cộng sản, nơi nhà nước sở hữu tất cả tư bản, là ‘chủ nghĩa tư bản nhà nước’. Vì các lý do này, tôi gợi ý dùng tên ‘*chủ nghĩa tư bản vô độ [unrestrained]*’ cho giai đoạn mà Marx đã phân tích và đặt tên là ‘chủ nghĩa tư bản’, và dùng tên *chủ nghĩa can thiệp* cho giai đoạn của chúng ta. Tên ‘chủ nghĩa can thiệp’ quả thực có thể bao phủ ba loại chính của kỹ thuật xã hội ở thời đại chúng ta: chủ nghĩa can thiệp tập thể ở Nga; chủ nghĩa can thiệp dân chủ của Thụy Điển và ‘Các Nền dân chủ Nhỏ’, và New Deal [Chính sách Kinh tế Xã hội Mới] ở Mỹ; và thậm chí các phương pháp phát xít của nền kinh tế quân sự hoá. Cái Marx gọi là ‘chủ nghĩa tư bản’ - tức chủ nghĩa tư bản vô độ - đã hoàn toàn ‘teo đi’ trong thế kỷ hai mươi.

¹⁰ ‘Đảng dân chủ xã hội’ Thụy Điển, đảng mở đầu thí nghiệm Thụy Điển, một thời đã là đảng Marxist; nhưng đã từ bỏ các lý thuyết Marxist không lâu sau khi nó quyết định chấp nhận các trách nhiệm chính phủ và bắt tay vào một chương trình cải cách xã hội to lớn. Một trong các khía cạnh mà thí nghiệm Thụy Điển lệch khỏi chủ nghĩa Marx là sự nhấn mạnh của nó đến người tiêu dùng, và vai trò của các hợp tác xã người tiêu dùng, trái với sự nhấn mạnh Marxist giáo điều lên sản xuất. Lý thuyết kinh tế công nghệ của những người Thụy Điển bị ảnh hưởng mạnh bởi cái các nhà Marxist gọi là ‘kinh tế học tư sản’, còn lý thuyết Marxist chính thống về giá trị chẳng có vai trò gì trong đó.

¹¹ Về cương lĩnh này, xem *H.o.M.*, 46 (= *GA*, Series I, vol. vi, 545). - Với điểm (1), so văn bản cho ct. 15 ở ch. 19).

Có thể lưu ý là ngay cả ở một trong các tuyên bố cấp tiến nhất mà Marx đã từng đưa ra, *Gửi Liên đoàn Cộng sản* (1850), ông coi thuế thu nhập lũy tiến là một biện pháp cực kỳ cách mạng. Trong mô tả cuối cùng về các chiến thuật cách mạng gần cuối bài diễn văn này lên cực điểm trong tiếng hô xung trận ‘Cách mạng thường trực!’ Marx nói: ‘Nếu những người dân chủ kiến nghị thuế tỉ lệ, công nhân phải đòi thuế lũy tiến. Và nếu bản thân những người dân chủ tuyên bố một loại thuế lũy tiến ôn hòa, công nhân phải cổ nài một loại thuế lũy tiến nặng; nặng đến mức gây ra sự sụp đổ của tư bản lớn’. (So *H.o.M.*, 70, và đặc biệt ct. 44 ở ch. 20).

¹² Về khái niệm kỹ thuật xã hội từng phần của tôi, so đặc biệt ch. 9. Về can thiệp chính trị vào các vấn đề kinh tế, và một giải thích chính xác hơn của từ *chủ nghĩa can thiệp*, xem ct. 9 ở ch. này, và văn bản.

¹³ Tôi coi sự phê phán này về chủ nghĩa Marx là rất quan trọng. Nó được nhắc tới ở 17/18 của *Sự Khốn cùng của Chủ nghĩa Lịch sử* của tôi; và như được nói rõ ở đó, nó có thể được né tránh bằng đề nghị một *lý thuyết đạo đức lịch sử chủ nghĩa*. Nhưng tôi tin chỉ khi nào một lý thuyết như vậy (so ch. 22, đặc biệt các ct. 5 ff. và văn bản) được chấp nhận, thì chủ nghĩa Marx mới có thể thoát khỏi lời buộc tội là nó dạy ‘*nằm tin vào các phép màu chính trị*’. (Cụm từ này là do Julius Kraft). Xem cả các ct. 4 và 21 ở ch. này.

¹⁴ Về vấn đề của *thỏa hiệp*, so một nhận xét ở cuối đoạn văn mà ct. 3 ở ch. 9 được gắn vào. Về sự biện hộ cho nhận xét ở văn bản, ‘Vì họ không lập kế hoạch cho toàn xã hội’, xem ch. 9 và *The Poverty of Historicism, II* của tôi (đặc biệt phê phán chính thể luận).

¹⁵ F. A. von Hayek (so, thí dụ, *Freedom and the Economic System*, Chicago, 1939) nhất quyết là một ‘nền kinh tế kế hoạch’ tập trung hẳn gây ra nguy hiểm trầm trọng cho quyền tự do cá nhân. Song ông cũng nhấn mạnh rằng *lập kế hoạch cho tự do* là cần thiết. (‘Lập kế hoạch cho tự do’ cũng được Mannheim ủng hộ, trong *Man and Society in an Age of Reconstruction* của ông, 1941. Song vì ý tưởng của ông về ‘kế hoạch’ dứt khoát có tính *tập thể* và *chính thể luận*, tôi tin chắc là nó phải dẫn đến chuyên chế, chứ không đến tự do; và quả thực ‘quyền tự do’ của Mannheim là con của tự do của Hegel. So cuối ch. 23, và bài báo của tôi được trích ở cuối ct. trước).

¹⁶ Mâu thuẫn này giữa lý thuyết lịch sử Marxist và thực tiễn lịch sử Nga được thảo luận ở ch. 15, các ct. 13/14, và văn bản.

¹⁷ Đây là một mâu thuẫn khác giữa lý thuyết Marxist và thực tiễn lịch sử; trái với mâu thuẫn nói ở ct. trước, mâu thuẫn thứ hai này đã gây ra nhiều thảo luận và các nỗ lực để giải thích vấn đề bằng đưa ra các giả thuyết phụ trợ. Giả thuyết quan trọng nhất trong số này là lý luận về chủ nghĩa đế quốc và bóc lột thuộc địa. Lý luận này khẳng định rằng sự phát triển cách mạng bị thất bại ở các nước trong đó người vô sản chung với nhà tư bản thu hoạch ở nơi không phải họ mà là các thổ dân thuộc địa đã gieo hạt. Giả thuyết này,

rõ ràng bị bác bỏ bởi sự phát triển giống như sự phát triển ở các nền Dân chủ Nhỏ phi-đế quốc, sẽ được thảo luận đầy đủ hơn ở ch. 20 (văn bản cho các ct. 37-40).

Nhiều nhà dân chủ xã hội đã diễn giải cách mạng Nga, theo sơ đồ của Marx, như một ‘cuộc cách mạng tư sản’ đến muộn, nhất quyết là cuộc cách mạng này gắn với một sự phát triển kinh tế giống ‘cách mạng công nghiệp’ ở các nước phát triển hơn. Song diễn giải này, tất nhiên, cho rằng lịch sử phải tuân theo sơ đồ Marxist. Thực ra, một vấn đề bản chất luận như, liệu cách mạng Nga có là một cách mạng công nghiệp đến chậm hay là một ‘cách mạng xã hội’ chưa chín muồi, chỉ mang tính ngôn từ; và nếu nó dẫn đến các khó khăn bên trong chủ nghĩa Marx, thì điều này chỉ chứng tỏ là có các khó khăn ngôn từ trong mô tả các sự kiện không được các nhà sáng lập nhìn thấy trước.

¹⁸ Các lãnh tụ đã có khả năng truyền cho những người theo họ một niềm tin nhiệt tình vào sứ mạng của họ - giải phóng loài người. Song các lãnh tụ này cũng chịu trách nhiệm về sự thất bại cuối cùng của hoạt động chính trị của họ, và sự đổ vỡ của phong trào. Sự thất bại này, chủ yếu, là do sự vô trách nhiệm trí tuệ. Các lãnh tụ đã cam đoan với các công nhân rằng chủ nghĩa Marx là một khoa học, và rằng phía trí tuệ của phong trào nằm trong các bàn tay giỏi nhất. Nhưng họ đã chẳng bao giờ chấp nhận một thái độ khoa học, tức phê phán, đối với chủ nghĩa Marx. Chừng nào họ còn có thể áp dụng nó (và có gì dễ hơn điều này?), chừng nào họ còn có thể diễn giải lịch sử trong các bài báo và diễn thuyết, họ thỏa mãn về trí tuệ. (So cả các ct. 19 và 22 ở ch. này).

¹⁹ Nhiều năm trước khi chủ nghĩa phát xít nổi lên ở Trung Âu có thể thấy một thuyết chủ bại rất rõ rệt giữa hàng ngũ các lãnh tụ dân chủ xã hội. Họ bắt đầu tin chủ nghĩa phát xít là một giai đoạn không thể tránh khỏi trong sự phát triển xã hội. Tức là, họ bắt đầu sửa sơ đồ của Marx, song họ không bao giờ nghi sự đúng đắn của cách tiếp cận lịch sử chủ nghĩa; họ chẳng bao giờ thấy một câu hỏi như ‘Chủ nghĩa phát xít có là một giai đoạn không tránh khỏi trong sự phát triển của nhân loại?’ có thể là hoàn toàn lầm lạc.

²⁰ Phong trào Marxist ở Trung Âu có ít tiền lệ trong lịch sử. Nó là một phong trào, bất chấp sự thực là nó rao giảng thuyết vô thần, có thể thật sự được gọi là một phong trào tôn giáo lớn. (Có lẽ điều này có thể gây ấn tượng cho các trí thức những người không coi nghiêm túc chủ nghĩa Marx). Tất nhiên, về nhiều mặt, nó là một phong trào tập thể và thậm chí bộ lạc. Nhưng nó là một phong trào của các công nhân để tự đào tạo mình cho nhiệm vụ vĩ đại của họ; để giải phóng chính họ, để nâng trình độ của các mối quan tâm và tiêu khiển của họ; để thay cho leo núi vì rượu, nhạc cổ điển để nhún nhảy, và sách nghiêm túc li kì. ‘Sự giải phóng giai cấp lao động chỉ có thể được thực hiện bởi bản thân những người lao động’ là niềm tin của họ. (Về ấn tượng sâu do phong trào này gây ra cho một số nhà quan sát, xem, thí dụ, G. E. R. Gedye, *Fallen Bastions*, 1939).

²¹ Trích dẫn là từ Lời nói đầu của Marx cho lần xuất bản thứ hai của *Capital*, (so *Capital*, 870; so cả ct. 6 ở ch. 13). Nó cho thấy Marx đã may mắn thế nào trong con mắt của các nhà phê bình của ông (so cả ct. 30 ở ch. 17, và văn bản).

Một đoạn cực kì lí thú khác, nơi Marx bày tỏ chủ nghĩa Phán-Không tưởng và chủ nghĩa lịch sử của ông, có thể thấy ở *Nội chiến ở Pháp* (*H.o.M.*, 150, K. Marx, *Der Buergerkrieg in Frankreich*, A. Willaschek, Hamburg 1920, 65-66), nơi Marx đồng tình nói về *Công xã* Paris 1871: ‘Giai cấp lao động không kì vọng các phép màu từ Công xã. Họ không có các điều Không tưởng được làm sẵn, để đưa vào bằng sắc lệnh của nhân dân. Họ biết rằng để đạt sự giải phóng chính họ, và với nó, các hình thức cao hơn mà xã hội hiện thời của chúng ta hướng tới một cách không cưỡng nổi, .. họ sẽ phải trải qua các cuộc đấu tranh lâu dài, qua một loạt quá trình lịch sử, biến đổi hoàn cảnh và con người. Họ không có các lí tưởng để thực hiện, mà để giải phóng các yếu tố của một xã

hội mới được thai nghén trong bản thân xã hội tư sản cũ đang sụp đổ'. Có vài đoạn nơi Marx biểu lộ sự thiếu kế hoạch lịch sử chủ nghĩa nổi bật hơn. 'Họ sẽ phải trải qua các cuộc đấu tranh lâu dài ..', Marx nói. Song nếu họ không có kế hoạch để thực hiện, 'không có các lý tưởng để thực hiện', như Marx nói, thì họ đấu tranh vì cái gì? Họ 'đã không kì vọng các phép màu', Marx nói; còn bản thân ông đã kì vọng các phép màu khi tin là cuộc đấu tranh lịch sử tiến một cách không thể cưỡng nổi đến 'các hình thức cao hơn' của đời sống xã hội. (So các ct. 4 và 13 ở ch. này). Ở mức độ nào đó Marx được biện hộ vì ông từ chối lao vào kĩ thuật xã hội. Tổ chức công nhân rõ ràng là nhiệm vụ thực tiễn quan trọng nhất của thời ông. Nếu một lời bào chữa khả nghi như 'thời gian chưa chín muồi' có thể từng được dùng một cách công bằng, nó phải được dùng cho sự từ chối của Marx đi học đòi các vấn đề về kĩ thuật xã hội thể chế duy lí. (Điều này được minh hoạ bởi tính trẻ con của các kiến nghị Không tưởng cho đến và bao gồm Bellamy, chẳng hạn). Song đáng tiếc là ông đã ủng hộ trực giác chính trị lành mạnh này bằng một tấn công lí luận lên công nghệ xã hội. Điều này trở thành một sự bào chữa cho các môn đồ giáo điều của ông để tiếp tục theo cùng thái độ khi mà sự vật đã đổi thay, và công nghệ đã trở nên quan trọng hơn về chính trị so với ngay cả việc tổ chức công nhân.

²² Các lãnh tụ Marxist đã diễn giải các sự kiện như sự thăng trầm biến chứng của lịch sử. Như thế họ đã hành động như những người dẫn khách, qua các núi đồi (và thung lũng) của lịch sử hơn là như các lãnh tụ chính trị hành động. Nghệ thuật đáng ngờ này về diễn giải các sự kiện kinh khủng của lịch sử thay cho chiến đấu với chúng bị thi sĩ K. Kraus (được nói đến ở ct. 4 ở ch. này) vạch mặt một cách sinh động.

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 19

¹ So *Capital*, 846 = *H.o.M.*, 403.

² Đoạn là từ Marx-Engels, *Tuyên Ngôn C.S.* (So *H.o.M.*, 31 = *GA*, Ser. I. vol. vi, 533).

³ So *Capital*, 547 = *H.o.M.*, 560 (nơi nó được Lenin trích dẫn).

Có thể đưa ra một nhận xét về từ 'tập trung tư bản' (mà tôi dịch ở văn bản là 'tập trung vốn vào tay ít người').

Ở lần xuất bản thứ ba của *Capital* (*Capital*, 689 ff.) Marx đưa ra các phân biệt sau: (a) bằng *tích tụ* tư bản ông muốn nói sự tăng lên đơn thuần về tổng lượng tư liệu sản xuất, thí dụ, bên trong một lĩnh vực nào đó; (b) bằng *tập trung* [*concentration*] tư bản ông muốn nói (so 689/690) sự tăng bình thường của vốn trong tay các cá nhân nhà tư bản khác nhau, một sự tăng trưởng nảy sinh từ xu hướng chung đến tích tụ và cho họ quyền điều khiển số công nhân ngày càng tăng. (c) bằng *tập trung hoá* [*centralization*] ông muốn nói (so 691) loại tăng trưởng tư bản do sự tước đoạt một số nhà tư bản bởi các nhà tư bản khác ('một nhà tư bản hạ gục nhiều đồng bạn của ông ta').

Trong lần xuất bản thứ hai, Marx vẫn chưa phân biệt giữa tập trung và tập trung hoá; ông dùng từ 'tập trung' theo cả hai nghĩa (b) và (c). Để cho thấy sự khác biệt, ta đọc ở lần xuất bản thứ ba (*Capital*, 691): 'Ở đây ta có tập trung hoá thật, khác với tích tụ và tập trung'. Trong lần xuất bản thứ hai, ta đọc ở chỗ này: 'Ở đây ta có tập trung thật, khác với tích tụ'. Sự sửa đổi, tuy vậy, không được thực hiện suốt cuốn sách, mà chỉ ở vài đoạn (đặc biệt pp. 690-3, và 846). Trong đoạn được trích ở đây trong văn bản, hành văn vẫn giữ như ở lần xuất bản thứ hai. Ở đoạn (p. 846) được trích trong văn bản cho ct. 15 ở ch. này, Marx thay 'tập trung' bằng 'tập trung hoá'.

⁴ So Marx, *Eighteenth Brumaire* (*H.o.M.*, 123; tôi nhấn mạnh = Karl Marx, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Verlag fuer Literatur und Politik. Wien-

Berlin 1927, 28-28): ‘Cộng hoà tư sản đã thắng. Đứng về phía nó có giới quý tộc tài chính, tư sản công nghiệp, *tầng lớp trung lưu*, tiểu tư sản, quân đội, *vô sản lưu manh*, được tổ chức như Đội quân Di động, *trí thức*, giới tăng lữ, và *dân cư nông thôn*. Về phía giai cấp vô sản Paris chẳng có ai ngoài bản thân giai cấp vô sản’.

Phát biểu cực kì ấu trĩ của Marx về ‘người sản xuất nông thôn’, so cả ct. 43 ở ch. 20.

⁵ So văn bản cho ct. 11 ở ch. 18.

⁶ So trích dẫn ở ct. 4 ở ch. này, đặc biệt dẫn chiếu đến giai cấp trung lưu và ‘trí thức’.

Về ‘giai cấp vô sản lưu manh’, so cùng chỗ và *Capital*, 711 f. (Từ được dịch ở đó như ‘giai cấp vô sản ăn mặc rách rưới’).

⁷ Về ý nghĩa của ‘ý thức giai cấp’ theo nghĩa của Marx, xem cuối mục I ở ch. 16.

Ngoài diễn tiến khả dĩ của một tinh thần chủ bại, như được nói tới ở văn bản, có các thứ khác có thể làm xói mòn ý thức giai cấp công nhân, và có thể dẫn đến chia rẽ giai cấp lao động. Thí dụ, Lenin nói là chủ nghĩa đế quốc có thể chia rẽ công nhân bằng biểu họ một phần chiến lợi phẩm; ông viết (*H.o.M.*, 707 = V. I. Lenin, L.L.L., *Imperialism, the Highest State of Capitalism*, vol. xv, 96; so cả ct. 40 ở ch. 20): ‘... ở Anh, xu hướng của chủ nghĩa đế quốc để chia rẽ công nhân, để củng cố các kẻ cơ hội giữa họ, và để gây sa sút tạm thời trong phong trào giai cấp lao động, đã bộc lộ sớm hơn cuối thế kỉ mười chín và đầu thế kỉ hai mươi nhiều’.

H. B. Parkes nói đúng trong phân tích xuất sắc của ông, *Marxism – A Post Mortem* (1940; cũng được xuất bản dưới nhan đề *Marxism – An Autopsy*), rằng hoàn toàn có thể là các nghiệp chủ và công nhân có thể cùng nhau bóc lột người tiêu dùng; trong một ngành độc quyền hay được bảo vệ, họ có thể chia nhau chiến lợi phẩm. Khả năng này cho thấy Marx đã phóng đại sự đối kháng giữa lợi ích của các công nhân và nghiệp chủ.

Và cuối cùng có thể kể đến rằng xu hướng của hầu hết các chính phủ để tiếp tục theo đường ít kháng cự nhất, có thể dẫn đến kết quả sau. Vì các công nhân và nghiệp chủ là các nhóm được tổ chức tốt nhất và mạnh nhất về mặt chính trị trong cộng đồng, một chính phủ hiện đại có thể dễ có xu hướng thoả mãn cả hai làm hại đến người tiêu dùng. Và nó có thể làm thế mà không có một lương tâm tội lỗi; vì nó sẽ thuyết phục mình rằng nó đã làm tốt bằng thiết lập hoà bình giữa các bên đối kháng nhất trong cộng đồng.

⁸ So văn bản cho các ct. 17 và 18 ở ch. này.

⁹ Một số nhà Marxist thậm chí dám khẳng định là một cuộc cách mạng xã hội bạo lực kéo theo ít đau khổ hơn nhiều so với cái xấu kinh niên vốn có trong cái họ gọi là ‘chủ nghĩa tư bản’. (So L. Laurat, *Marxism and Democracy*, do E. Fitzgerald dịch, 1940, p. 38, n. 2; Laurat phê phán Sidney Hook, *Towards an Understanding of Marx*, vì giữ các quan điểm như vậy). Tuy vậy, các nhà Marxist này không tiết lộ cơ sở khoa học của sự đánh giá này; hay nói thẳng ra, của môn giả vờ lời sấm hoàn toàn vô trách nhiệm này.

¹⁰ Engels nói về Marx, nhớ lại Hegel của ông, ‘Phải dễ hiểu mà không có bình luận thêm nào rằng nếu các sự vật và các mối quan hệ qua lại của chúng được coi là khả biến thay cho là cố định, thì các hình ảnh tinh thần của chúng, các khái niệm của chúng, cũng lệ thuộc vào sự thay đổi và biến đổi; rằng người ta không cố ép chúng vào các chuồng chim định nghĩa cứng nhắc; mà, tuỳ theo tình hình, xử lí chúng theo tính chất lịch sử hay logic của quá trình mà theo đó chúng được hình thành. (So Lời nói đầu của Engels cho *Das Kapital*, III/1, p. xvi).

¹¹ Không tương ứng chính xác vì những người cộng sản đôi khi theo lí luận ôn hoà hơn, đặc biệt ở các nước nơi lí luận này không được các nhà Dân chủ Xã hội trình bày. So, thí dụ, văn bản cho ct. 26 ở ch. này.

¹² So các ct. 4 và 5 ở ch. 17, và văn bản; cũng như ct. 14 ở ch. này; và tương phản với các ct. 17 và 18 ở ch. này, và văn bản.

¹³ Tất nhiên, có các lập trường đứng giữa hai lập trường này; và cũng có các lập trường Marxist ôn hoà hơn: đặc biệt cái gọi là ‘chủ nghĩa xét lại’ của A. Bernstein. Lập trường sau, thực ra, từ bỏ chủ nghĩa Marx hoàn toàn; nó không là gì ngoài chủ trương một phong trào công nhân dân chủ và bất bạo động nghiêm ngặt.

¹⁴ Diễn biến này của Marx, tất nhiên, là một diễn giải, và không phải rất thuyết phục; thực ra Marx đã không rất nhất quán, và ông dùng từ ‘cách mạng’, ‘vũ lực’, ‘bạo lực’, v.v. với một sự mơ hồ có hệ thống. Lập trường này được áp lên ông một phần bởi sự thực là lịch sử trong suốt đời ông đã không diễn tiến theo dự kiến của ông. Nó tuân theo lí thuyết Marxist ở chừng mực nó biểu lộ cực kì rõ rệt một xu hướng rời xa cái Marx gọi là ‘chủ nghĩa tư bản’, tức là rời xa sự không-can thiệp. Marx thường xuyên nói đến xu hướng này với sự thoả mãn, thí dụ, trong Lời nói đầu của ông cho lần xuất bản *Capital* đầu tiên. (So trích dẫn ở ct. 16 ở ch. này; xem cả văn bản). Mặt khác, cùng xu hướng này (đến chủ nghĩa can thiệp) dẫn đến sự cải thiện số phận của công nhân trái với lí thuyết của Marx; và vì thế làm giảm khả năng của một cuộc cách mạng. Các diễn giải do dự và mơ hồ của Marx về giáo huấn của chính ông có lẽ là kết quả của tình hình này.

Để minh hoạ điểm này, có thể trích hai đoạn, một từ một tác phẩm sớm và một từ một tác phẩm muộn của Marx. Đoạn sớm là từ *Gửi Liên đoàn Cộng sản* (1850; so *H.o.M.*, pp. 60 ff. = *Labour Monthly*, Sept. 1922, 136 ff.). Đoạn là lí thú vì nó thiết thực. Marx giả sử công nhân cùng những người dân chủ tư sản cùng nhau thắng cuộc chiến chống chủ nghĩa phong kiến và thiết lập một chế độ dân chủ. Marx nhất quyết rằng sau khi đã đạt điều này, lời hô xung trận của công nhân phải là ‘Cách mạng thường trực!’ Điều này có nghĩa là gì được giải thích kĩ (ở p. 66): ‘Họ phải hành động sao cho sự sục sôi cách mạng không tắt ngay sau thắng lợi. Ngược lại, họ phải duy trì nó càng lâu càng tốt. Còn xa mới chóng cái gọi là thái quá, như từ bỏ sự trả thù của nhân dân đối với những kẻ và các công sở bị căm ghét, gắn với các kí ức thù hận, các hành động như vậy không chỉ được tha thứ, mà phải nắm lấy sự điều khiển chúng, để làm gương’. (So cả ct. 35 (1) ở ch. này, và ct. 44 ở ch. 20).

Một đoạn ôn hoà tương phản với đoạn trước có thể chọn từ *Gửi Quốc tế Cộng sản thứ Nhất* (Amsterdam, 1872; so L. Laurat, *op. cit.*, p. 36): ‘Chúng ta không phủ nhận rằng có các nước, như Hoa Kỳ và Vương quốc Anh - nếu tôi biết các thể chế của các bạn kĩ hơn, có lẽ tôi phải kể thêm Holland - nơi công nhân sẽ có khả năng đạt các mục tiêu của họ bằng các phương tiện hoà bình. Song điều này không phải thế ở mọi nước’. Về các quan điểm ôn hoà hơn này, so cả văn bản cho các ct. 16-18 ở ch. này.

Song toàn bộ sự lẫn lộn có thể thấy ngắn gọn sớm như ở tóm tắt cuối cùng của *Tuyên ngôn* nơi ta thấy hai tuyên bố mâu thuẫn sau đây, chỉ cách nhau một câu: (1) ‘Tóm lại, những người Cộng sản ủng hộ ở mọi nơi mọi phong trào cách mạng chống lại trật tự xã hội và chính trị hiện hành’. (Việc này phải bao gồm nước Anh, chẳng hạn). (2) ‘Cuối cùng, họ nỗ lực ở mọi nơi vì sự thống nhất và hoà hợp của các đảng dân chủ của mọi nước’. Để làm cho sự lẫn lộn hoàn toàn, câu tiếp là như sau: ‘Những người cộng sản không thêm giấu giếm các quan điểm và mục tiêu của họ. Họ tuyên bố công khai rằng mục đích của họ có thể đạt được chỉ bởi lật đổ bằng vũ lực mọi điều kiện xã hội hiện hành’. (Các điều kiện dân chủ không được loại trừ).

¹⁵ So *Capital*, 846 = *H.o.M.*, 403 f. (Về từ ‘tập trung hoá’, thay ở lần xuất bản thứ ba cho từ ‘tập trung’ của lần hai, so ct. 3 ở ch. này. Về việc dịch ‘cái áo choàng tư bản chủ nghĩa của chúng trở nên chật chội, trói buộc’, có thể lưu ý rằng một cách dịch theo nghĩa

đen hơn có thể là: ‘chúng trở nên không tương thích với cái áo choàng tư bản chủ nghĩa của chúng’; hay thoáng hơn một chút: ‘cái áo choàng tư bản chủ nghĩa của chúng trở nên không thể chịu nổi’).

Đoạn này bị *phép biện chứng* Hegelian ảnh hưởng mạnh, như đoạn tiếp sau nó cho thấy. (Hegel đôi khi gọi *phản đề* của một *chính đề* là sự phủ định của nó, và *hợp đề* là ‘phủ định của phủ định’). ‘Phương pháp chiếm hữu tư bản chủ nghĩa’, Marx viết, ‘.. là sự phủ định đầu tiên của sở hữu tư nhân cả thể dựa trên lao động cả thể. Nhưng với tính không thể lay chuyển nổi của một qui luật tự nhiên, sản xuất tư bản chủ nghĩa gây ra sự phủ định của chính nó. Đó là phủ định của phủ định. Sự phủ định thứ hai này .. thiết lập .. sở hữu chung về đất đai và tư liệu sản xuất’. (Về sự dẫn xuất biện chứng chi tiết hơn của chủ nghĩa xã hội, so ct. 5 ở ch. 18).

¹⁶ Đây là thái độ của Marx trong Lời nói đầu của ông cho lần xuất bản đầu tiên của *Capital* (*Capital*, 865), nơi ông nói: ‘Tuy nhiên, tiến bộ là không thể phủ nhận được .. Các đại diện ở nước ngoài của vua Anh .. cho chúng ta biết .. rằng ở các nước phát triển hơn ở lục địa Châu Âu, một sự thay đổi về các quan hệ giữa tư bản và lao động đúng cũng hiển nhiên và không thể tránh khỏi như ở nước Anh. .. Mr. Wade, Phó Tổng thống của Hợp chúng Quốc Bắc Mỹ .. tuyên bố ở các cuộc mít ting công khai rằng, sau khi xoá bỏ tình trạng nô lệ, một sự thay đổi triệt để về các điều kiện của tư bản và sở hữu ruộng đất sẽ là chương trình nghị sự tiếp theo!’ (So cả ct. 14 ở ch. này).

¹⁷ So Lời nói đầu của Engels, lần xuất bản tiếng Anh đầu tiên của *Capital*. (*Capital*, 887). Đoạn được trích đầy đủ hơn ở ct. 9 của ch. 17.

¹⁸ So thư của Marx cho Hyndman, ngày 8-12-1880; xem H. H. Hyndman, *The Record of an Adventurous Life* (1911), p. 283. So cả L. Laurat, *op. cit.*, 239. Đoạn có thể được trích ở đây đầy đủ hơn: ‘Nếu ông nói rằng ông không chia sẻ quan điểm của đảng tôi về nước Anh tôi chỉ có thể trả lời ông rằng đảng coi một cuộc cách mạng Anh là không *tất yếu*, song –theo các tiền lệ lịch sử– là *có thể*. Nếu sự tiến hoá không thể tránh khỏi biến thành một cuộc cách mạng, nó không chỉ là lỗi của các giai cấp cai trị, mà cũng là của giai cấp lao động’. (Lưu ý sự mơ hồ của lập trường).

¹⁹ H. B. Parkes, *Marxism – A Post Mortem*, p. 101 (so cả pp. 106 ff.), biểu lộ một quan điểm tương tự; ông khẳng định ‘niềm tin’ Marxist ‘rằng chủ nghĩa tư bản không thể được cải cách mà chỉ có thể bị tiêu diệt’ là một trong những giáo lí của lí luận Marxist về tích tụ. ‘Chấp nhận một lí luận khác nào đó’, ông nói, ‘.. và vẫn có thể cho chủ nghĩa tư bản được biến đổi bằng các phương pháp từ từ’.

²⁰ So cuối *Tuyên ngôn* (*H.o.M.*, 59 = *GA*, Ser. I, vol. vi, 557): ‘Những người vô sản chẳng có gì để mất trừ xiềng xích của họ. Họ được cả thế giới’.

²¹ So *Tuyên ngôn* (*H.o.M.*, 45 = *GA*, Ser. I, vol. vi, 545); đoạn được trích đầy đủ hơn ở văn bản cho ct. 35 ở ch. này. – Trích dẫn cuối ở đoạn văn này là từ *Tuyên ngôn*, *H.o.M.*, 35 (= *GA*, Ser. I, vol. vi, 536). So cả ct. 35 ở ch. này.

²² Song cải cách xã hội hiếm khi được thực hiện dưới áp lực của những người đau khổ; các phong trào tôn giáo – tôi kể cả các nhà Vị lợi – và các cá nhân (như Dickens) có thể ảnh hưởng mạnh đến công luận. Và Henry Ford phát hiện ra là tăng lương có thể có lợi cho người chủ, gây kinh ngạc cho tất cả các nhà Marxist và nhiều ‘nhà tư bản’.

²³ So các ct. 18 và 21 ở ch. 18.

²⁴ So *H.o.M.*, 37 (= *GA*, Series I, vol. vi, 538).

²⁵ So *The State and Revolution*, *H.o.M.*, 756 (= *State and Revolution*, 77).

Đoạn trích đầy đủ là: ‘Dân chủ là rất quan trọng cho giai cấp lao động trong cuộc đấu tranh vì quyền tự do chống lại các nhà tư bản. Song dân chủ không hề là một giới hạn

mà người ta có thể không bước qua; nó chỉ là một trong các giai đoạn của tiến trình phát triển từ chủ nghĩa phong kiến sang chủ nghĩa tư bản, và từ đó sang chủ nghĩa Cộng sản’.

Lenin nhất quyết rằng dân chủ có nghĩa chỉ là ‘bình đẳng hình thức’, So cả *H.o.M.*, 834 (= V. I. Lenin, *Cách mạng Vô sản và Kẻ Phản bội Kautsky*. L.L.L., vol. xviii, 34), Lenin dùng lí lẽ Hegelian này về bình đẳng ‘hình thức’ đơn thuần chống Kautsky: ‘.. hẳn chấp nhận bình đẳng hình thức mà dưới chủ nghĩa tư bản chỉ là sự lừa gạt và một món đạo đức giả ở giá trị bề mặt của nó như một sự bình đẳng *de facto* [trên thực tế] ..’

²⁶ So Parkes, *Marxism - A Post Mortem*, p. 219.

²⁷ Một nước đi chiến thuật như vậy là phù hợp với *Tuyên ngôn* tuyên bố rằng những người Cộng sản ‘nỗ lực ở mọi nơi vì sự thống nhất và hoà hợp của các đảng dân chủ của mọi nước’, nhưng nó đồng thời cũng tuyên bố ‘mục đích của họ có thể đạt được chỉ bởi lật đổ bằng vũ lực mọi điều kiện xã hội hiện hành’, bao gồm cả các điều kiện dân chủ.

Song nước đi chiến thuật như vậy phù hợp với cương lĩnh 1928; vì nó nói (*H.o.M.*, 1036; tôi nhấn mạnh = *The Programme of Communist International*, Modern Books Ltd., London 1932, 61): ‘Trong xác định đường lối chiến thuật mỗi Đảng Cộng sản phải tính đến tình hình bên trong và bên ngoài cụ thể ... Đảng xác định các khẩu hiệu .. với ý định để tổ chức .. quần chúng *trên phạm vi rộng nhất có thể*’. Song điều này không thể đạt được mà không sử dụng đầy đủ sự mập mờ có hệ thống của từ cách mạng.

²⁸ So *H.o.M.*, 59 và 1042 (= *GA*, Ser. I, vol. vi, 557, và *Programme of Communist International*, 65); và cuối ct. 14 ở ch. này. (Xem cả ct. 37).

²⁹ Đây không là trích dẫn mà là một diễn giải. So, thí dụ, đoạn Lời nói đầu của Engels cho *Capital* bản tiếng Anh được trích ở ct. 9 ở ch. 17. Xem cả L. Laurat, *op. cit.*, p. 240.

³⁰ Đoạn đầu được L. Laurat, *loc. cit.* trích; về đoạn hai, so *H.o.M.*, 93 (= (K. Marx, *The Class Struggle in France 1848-1850*. Introduction by Engels. Co-operative Publishing Society of Foreign Workers in the U.S.S.R., Moscow 1934, 29). Tôi nhấn mạnh.

³¹ Engels ý thức được một phần là ông buộc phải đổi hướng vì ‘Lịch sử đã chứng tỏ chúng ta sai, và tất cả những người đã nghĩ như chúng ta’, như ông nói (*H.o.M.*, 79 = K. Marx, *Die Klassenkampfe in Frankreich*, Vorwaerts, Berlin, 1890, 8). Song ông ý thức được chủ yếu về một sai lầm: ông và Marx đã đánh giá quá cao tốc độ phát triển. Rằng sự phát triển, thực ra, đã đi theo hướng khác, ông không bao giờ thừa nhận, mặc dù ông than phiền về nó; so văn bản cho các ct. 38-9 ở ch. 20, nơi tôi trích lời than phiền ngược đời của Engels rằng ‘giai cấp lao động thực sự ngày càng trở thành tư sản hơn’.

³² So các ct. 4 và 6 ở ch. 7.

³³ Chúng có thể tiếp tục cả vì các lí do khác nữa; thí dụ, bởi vì quyền lực của bạo chúa phụ thuộc vào sự ủng hộ của một bộ phận nào đó của những người bị trị. *Nhưng điều này không có nghĩa rằng chế độ chuyên chế phải thực tế là một sự cai trị giai cấp*, như các nhà Marxist có thể nói. Vì cho dù bạo chúa có buộc phải mua chuộc một bộ phận nào đó của dân cư, cho họ các đặc quyền kinh tế hay đặc quyền khác, điều này không có nghĩa là hẳn ta bị *bộ phận này* ép buộc, hay rằng bộ phận này có quyền lực để đòi và thực thi các đặc quyền này như quyền của họ. Nếu không có *các thể chế* hiện hành cho phép bộ phận đó thực thi ảnh hưởng của nó, thì bạo chúa có thể rút lại các lợi ích mà bộ phận này được hưởng và tìm sự ủng hộ từ các bộ phận khác.

³⁴ So *H.o.M.*, 171 (= K. Marx, *Civil War in France*, Intr. by Engels. Martin Lawrence, London 1933, 19). (Xem cả *H.o.M.*, 833 = *The Proletarian Revolution*, 33-34).

³⁵ So *H.o.M.*, 45 (= *GA*, Ser. I, vol. vi, 545). Xem cả ct. 21 ở ch. này. So thêm đoạn sau từ *Tuyên ngôn* (*H.o.M.*, 37 = *GA*, Ser. I, vol. 538): ‘Mục tiêu trước mắt của những người Cộng sản là .. chiếm quyền lực chính trị bởi giai cấp vô sản’.

(1) Lời khuyên chiến thuật dẫn đến thất bại của cuộc chiến đấu của dân chủ được Marx nêu chi tiết ở *Gửi Liên đoàn Cộng sản* của ông. (*H.o.M.*, 67 = *Labour Monthly*, Sept. 1922, 143; so cả ct. 14 ở ch. này và ct. 44 ở ch. 20). Ở đó Marx giải thích, sau khi đã đạt dân chủ, thái độ phải lấy đối với đảng dân chủ mà, theo *Tuyên ngôn*, những người cộng sản phải thiết lập ‘sự thống nhất và hoà hợp’. Marx nói: ‘Tóm lại, từ phút đầu của thắng lợi, không còn phải hướng sự ngờ vực của chúng ta chống lại kẻ thù phản động bị đánh bại, mà chống lại các đồng minh trước kia của chúng ta’ (tức là các nhà dân chủ).

Marx đòi ‘việc vũ trang toàn bộ giai cấp vô sản bằng súng trường, súng, và đạn dược phải được tiến hành ngay’ và ‘công nhân phải tổ chức thành một đội quân độc lập, với các chỉ huy và bộ tham mưu riêng của mình’. Mục tiêu là ‘để Chính phủ dân chủ tư sản không chỉ mất ngay mọi sự ủng hộ của công nhân, mà ngay từ đầu thấy mình dưới sự giám sát và đe dọa của uy quyền có toàn bộ giai cấp lao động đứng đằng sau’.

Rõ ràng, chính sách này nhất định phá tan nền dân chủ. Nó nhất thiết khiến Chính phủ quay ra chống công nhân không sẵn sàng tuân theo luật, mà thử chi phối bằng các lời đe dọa. Marx cố thủ lỗi cho mưu mô của ông bằng lời tiên tri (*H.o.M.*, 68 và 67 = *Labour Monthly*, Sept. 1922, 143): ‘Ngay khi Chính phủ mới được thiết lập họ sẽ bắt đầu đánh công nhân’, và ông nói: ‘Để cho chính phủ này’ (tức chính phủ dân chủ) ‘với sự phản bội các công nhân của nó, từ giờ đầu của chiến thắng, sẽ bắt đầu phải nản chí trong công việc bất chính của nó, cần tổ chức và vũ trang giai cấp vô sản’. Tôi nghĩ các chiến thuật của ông sẽ tạo ra chính xác kết quả bất chính mà ông tiên tri. Chúng sẽ làm cho lời tiên tri lịch sử của ông trở thành đúng. Thật vậy, nếu giả như các công nhân làm theo cách này, mọi người dân chủ theo nghĩa của ông sẽ buộc phải (cho dù, và đặc biệt nếu, anh ta muốn thúc đẩy sự nghiệp của những người bị áp bức) gia nhập cái Marx mô tả như sự phản bội các công nhân, và để chiến đấu chống lại những kẻ muốn phá tan các thể chế dân chủ bảo vệ cá nhân khỏi lòng nhân từ của các bạo chúa hay các Nhà Độc Tài Vĩ đại.

Tôi có thể nói thêm rằng các đoạn được trích là phát biểu tương đối sớm của Marx và ý kiến chín muồi hơn của ông có lẽ hơi khác và dù sao đi nữa mơ hồ hơn. Nhưng điều này không làm giảm sự thực là các đoạn sớm hơn này đã có ảnh hưởng lâu dài, và họ thường hành động dựa vào chúng, làm hại tất cả những người liên quan.

(2) Liên quan đến điểm (b) trong văn bản ở trên, có thể trích một đoạn từ Lenin (*H.o.M.*, 744 = *The Proletarian Revolution*, 30): ‘.. giai cấp lao động nhận thức hoàn toàn rõ, rằng các nghị viện tư sản là các thể chế *xa lạ* với họ, rằng chúng là *các công cụ áp bức* giai cấp vô sản bởi giai cấp tư sản, rằng chúng là các định chế của giai cấp thù địch, của thiểu số bóc lột’. Rõ ràng là các câu chuyện này đã không khuyến khích công nhân đi bảo vệ nền dân chủ nghị viện chống lại cuộc tấn công của bọn phát xít.

³⁶ So Lenin, *State and Revolution*, 68 (= *H.o.M.*, 744): ‘Dân chủ .. cho kẻ giàu, đó là dân chủ của xã hội tư bản .. Marx đã hiểu thấu *bản chất* của dân chủ tư sản một cách tài ba khi .. ông nói rằng người bị áp bức, vài năm một lần, được phép quyết định các đại diện cá biệt nào của giai cấp áp bức sẽ .. áp bức họ!’. Xem cả các ct. 1 và 2 ở ch. 17.

³⁷ Lenin viết ở *Left-Wing Communism, An Infantile Disorder*, L.L.L. vol. xvi, 72-73 (= *H.o.M.*, 884 f.; tôi nhấn mạnh): ‘.. mọi sự chú ý phải tập trung vào bước *tiếp* .. về tìm ra các hình thức *quá độ hay tiếp cận* đến cách mạng vô sản. Đội tiên phong vô sản đã được thuyết phục về ý thức hệ .. Song từ bước đầu tiên này con đường đến thắng lợi vẫn còn dài... Để cho toàn bộ giai cấp .. có thể lấy một quan điểm như vậy, riêng tuyên truyền và cổ động là không đủ. *Quần chúng phải có kinh nghiệm chính trị của riêng mình*. Qui luật cơ bản của mọi cuộc cách mạng lớn là như vậy ..: *cần .. thông qua kinh nghiệm đau đớn của chính họ để nhận ra .. tính tuyệt đối không thể tránh được của một*

nền độc tài của bọn phản động cực độ .. như lựa chọn duy nhất cho một nền độc tài của giai cấp vô sản, nhằm hướng họ một cách kiên quyết về hướng chủ nghĩa cộng sản.’

³⁸ Như mong đợi, mỗi đảng Marxist cố đổ lỗi thất bại cho đảng khác; đảng này đổ lỗi cho đảng kia vì chính sách tai họa của nó, và đến lượt bị đảng kia đổ lỗi vì duy trì niềm tin của công nhân vào khả năng chiến thắng cuộc chiến dân chủ. Hơi mỉa mai là bản thân Marx đã cho một mô tả xuất sắc khờ phốc rất chi tiết với phương pháp đổ lỗi cho hoàn cảnh này, và đặc biệt cho đảng cạnh tranh, vì thất bại của nó. (Mô tả này, tất nhiên, Marx nhằm chống nhóm cánh tả tranh đua của thời ông). Marx viết (*H.o.M.*, 130; nhấn mạnh cuối là do tôi = V. I. Lenin, *The Teachings of Karl Marx*, L.L.L. vo. i, 55): ‘Họ không cần xét các nguồn lực riêng của họ quá trầm trọng. Họ chỉ cần cho tín hiệu, và nhân dân, với tất cả nguồn lực vô tận của nó, sẽ tấn công *các kẻ áp bức*. Nếu, trong sự kiện thực, sức mạnh .. của họ tỏ ra là hoàn toàn bất lực, thì lỗi là ở hoặc các nhà nguy hiểm độc hại’ (có lẽ là đảng khác) ‘chia rẽ *nhân dân đoàn kết* thành các phe thù địch, hoặc .. toàn bộ sự việc đã bị một chi tiết về thực hiện làm tan vỡ, hoặc, hiện thời, một tai nạn không lường trước đã làm hỏng cuộc chơi. Trong bất cứ tình huống nào người dân chủ’ (hay phân-dân chủ) ‘trong trắng ra khỏi thất bại ô nhục nhất, hết như anh ta ngẩng thơ bước vào nó, với một niềm tin chắc mới có được rằng anh ta là người được định sẵn để chiến thắng; cả anh ta lẫn đảng anh ta không cần phải từ bỏ lập trường cũ của mình, mà, ngược lại, các điều kiện phải chín muồi, để chuyển theo hướng của anh ta ..’

³⁹ Tôi nói ‘cánh cấp tiến’, vì diễn giải lịch sử chủ nghĩa này về chủ nghĩa phát xít như một giai đoạn không tránh khỏi trong sự phát triển không thể lay chuyển nổi, đã được các nhóm xuất xa đội ngũ của những người Cộng sản tin và bảo vệ. Ngay cả một số lãnh tụ công nhân thành Viên những người đã đề nghị một cuộc kháng chiến anh dũng nhưng muộn màng và được tổ chức bởi chủ nghĩa phát xít vẫn tin một cách trung thực rằng chủ nghĩa phát xít là một bước cần thiết trong sự phát triển lịch sử đến chủ nghĩa xã hội. Nhiều như họ căm ghét nó, họ cảm thấy buộc phải coi ngay cả chủ nghĩa phát xít như một bước tiến, đưa nhân dân đau khổ đến gần mục đích cuối cùng.

⁴⁰ So đoạn được trích ở ct. 37 ở ch. này.

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 20

¹ Chỉ bản dịch tiếng Anh đầy đủ của ba tập của *Capital* đã gần 2.500 trang. Còn phải kể thêm ba tập được xuất bản bằng tiếng Đức dưới nhan đề *Các Lí thuyết về Giá trị Thặng dư*; chúng chứa các tư liệu, phần lớn lịch sử, mà Marx định dùng trong *Capital*.

² So sự đối lập giữa một chủ nghĩa tư bản vô độ với chủ nghĩa can thiệp được đưa ra ở ch. 16 và 17. (Xem các ct. 16 ở ch. 16, 22 ở ch. 17, và 9 ở ch. 18, và văn bản.

Về tuyên bố của Lenin, so *H.o.M.*, 561 (= *The Teachings of Karl Marx*, 29, tôi nhấn mạnh). Lí thú là cả Lenin lẫn hầu hết các nhà Marxist có vẻ đã không nhận ra rằng xã hội đã biến đổi từ thời Marx. Lenin nói năm 1914 về ‘xã hội đương thời’ cứ như là xã hội đương thời của Marx cũng như của ông. Song *Tuyên ngôn* được xuất bản năm 1848.

³ Về mọi trích dẫn ở đoạn văn này, so *Capital*, 691.

⁴ So các nhận xét về các từ này ở ct. 3 ở ch. 19.

⁵ Tốt hơn bởi vì tinh thần chủ bại, có thể gây nguy hiểm cho ý thức giai cấp (như được nói tới ở văn bản cho ct. 7 ở ch. 19), chắc sẽ ít có khả năng phát triển.

⁶ So *Capital*, 697 ff.

⁷ Hai trích dẫn là từ *Capital*, 698 và 706. Từ được dịch là ‘nửa-phồn vinh’ có thể là, theo cách dịch theo nghĩa đen hơn, ‘phồn vinh trung bình’. Tôi dịch là ‘sản xuất quá

mức – excessive production’ thay cho ‘sản xuất thừa – over-production’ vì Marx *không* có ý nói ‘sản xuất thừa’ theo nghĩa sản xuất nhiều hơn mức có thể bán *bây giờ*, mà theo nghĩa sản xuất nhiều đến mức sự khó khăn về bán nó sẽ mau chóng bộc lộ ra.

⁸ Như Parkes diễn đạt; so ct. 19 ở ch. 19.

⁹ Tất nhiên, lí thuyết lao động về giá trị là rất cổ xưa. Thảo luận của tôi về lí thuyết giá trị, phải nhớ lại, chỉ hạn chế ở cái gọi là ‘lí thuyết giá trị khách quan’; tôi không có ý định phê phán ‘lí thuyết giá trị chủ quan’ (có lẽ có thể mô tả tốt hơn như lí thuyết về đánh giá chủ quan, hay về hành động chọn lựa; so ct. 14 ở ch. 14). J. Viner vui lòng chỉ ra cho tôi rằng mối quan hệ duy nhất giữa lí thuyết giá trị của Marx và lí thuyết của Ricardo nảy sinh từ sự hiểu lầm của Marx về Ricardo, và rằng Ricardo chẳng bao giờ cho rằng, một đôi lấy một, lao động có bất cứ sức sáng tạo nào hơn tư bản.

¹⁰ Đối với tôi có vẻ chắc chắn là Marx không bao giờ nghi ngờ rằng ‘các giá trị’ của ông *theo cách nào đó* tương ứng với các giá thị trường. Giá trị của một mặt hàng, ông dạy, bằng với giá của hàng hoá khác nếu số giờ lao động trung bình cần để sản xuất ra chúng là như nhau. Nếu một trong hai hàng hoá là *vàng*, thì trọng lượng của nó có thể được coi như *giá* của hàng hoá kia, tính bằng vàng; và vì tiền (theo luật) dựa vào vàng, như thế ta đi đến giá bằng tiền của một hàng hoá.

Các tỉ lệ trao đổi thực trên thị trường, Marx dạy (xem đặc biệt chú thích 1 quan trọng ở p. 153 của *Capital*), sẽ dao động quanh giá trị tỉ lệ; và do đó, giá thị trường bằng tiền sẽ cũng dao động quanh giá trị tỉ lệ tương ứng với vàng của hàng hoá được nói đến. ‘Nếu độ lớn của giá trị được chuyển thành giá’, Marx nói hơi vụng về, ‘thì quan hệ .. này có dạng của một .. tỉ lệ trao đổi đối với *hàng hoá hoạt động với tư cách là tiền*’ (tức là vàng). ‘Như thế tỉ lệ trao đổi tự biểu lộ, tuy vậy, không chỉ độ lớn của giá trị hàng hoá, mà cả các thăng trầm lên xuống, nhiều hơn hay ít hơn, mà về chúng hoàn cảnh đặc biệt chịu trách nhiệm’; nói cách khác, các giá có thể lên xuống. ‘Khả năng .. về một sự lệch của giá khỏi .. giá trị vì thế là vốn có trong dạng giá. Đây không phải là một thiếu sót; ngược lại, nó cho thấy rằng dạng giá là hoàn toàn thích hợp cho một phương pháp sản xuất trong đó *các tính đều đặn có thể tự thể hiện chỉ như các trung bình của các tính không đều*’. Có vẻ rõ đối với tôi là ‘các tính đều đặn’ mà Marx nói đến ở đây là các giá trị, và ông tin rằng các giá trị ‘thể hiện mình’ (hay ‘khẳng định mình’) chỉ như các trung bình của các giá thị trường thật sự, chúng vì thế dao động quanh giá trị.

Lí do vì sao tôi nhấn mạnh điều này là đôi khi nó bị phủ nhận. G. D. H. Cole, thí dụ, viết ở ‘Dẫn nhập’ của ông (*Capital*, xxv; tôi nhấn mạnh): ‘Marx .. thường nói cứ như các hàng hoá, *tiếp theo* các dao động thị trường tạm thời, thật sự có một xu hướng để trao đổi ở “các giá trị” của chúng. Song ông nói dứt khoát (ở p. 79) rằng ông không có ý nói điều này; và ở tập ba của *Capital* ông .. làm cho sự khác nhau không thể tránh khỏi giữa các giá và “các giá trị” hết sức rõ ràng’. Nhưng tuy đúng là Marx không coi các dao động như chỉ ‘tạm thời’, ông có cho rằng các hàng hoá có một xu hướng, *tùy thuộc* vào dao động thị trường, để trao đổi ở ‘giá trị’ của chúng; vì như ta đã thấy ở đoạn được trích ở đây, và được Cole nhắc đến, Marx không nói về bất cứ *sự khác nhau nào* giữa giá trị và giá, mà chỉ mô tả các dao động và các trung bình. Lập trường là hơi khác ở tập ba của *Capital*, nơi (Ch. IX) vị trí của ‘giá trị’ của một hàng hoá được thay bằng một phạm trù mới, ‘giá sản xuất’, bằng tổng của chi phí sản xuất của nó cộng với suất trung bình của giá trị thặng dư. Nhưng ngay cả ở đây vẫn là đặc trưng của tư duy Marx rằng phạm trù mới này, giá sản xuất, quan hệ với giá thị trường thật chỉ như một loại điều chỉnh của các trung bình. Nó không xác định giá thị trường một cách trực tiếp, mà nó biểu hiện mình (hệt như ‘giá trị’ làm ở tập một) như một trung bình quanh đó các giá

thật dao động hay lên xuống. Điều này có thể được chứng tỏ với sự giúp đỡ của đoạn sau đây (*Das Kapital*, III/2, p. 396 f.): ‘Các giá thị trường lên trên và xuống dưới các giá sản xuất điều chỉnh này, nhưng các dao động này bù trừ lẫn nhau... Cùng nguyên lí về các trung bình điều chỉnh chỉ phôi ở đây như đã được Quêtelet thiết lập cho các hiện tượng xã hội nói chung’. Tương tự, Marx nói ở đó (p. 399) về ‘giá điều chỉnh ... tức giá mà quanh đó các giá thị trường dao động’; và ở trang tiếp, nơi ông nói về ảnh hưởng của cạnh tranh, ông nói là ông quan tâm đến ‘giá tự nhiên ... tức là giá .. không bị điều chỉnh bởi cạnh tranh, mà điều chỉnh nó’. (Tôi nhấn mạnh). Ngoài sự thực là giá ‘tự nhiên’ rõ ràng ngụ ý là Marx hi vọng để tìm bản chất của cái mà các giá thị trường dao động là ‘các hình thức bề ngoài’ (so cả ct. 23 ở ch. này), ta thấy rằng Marx bám một cách nhất quán vào quan điểm rằng bản chất này, bất luận là giá trị hay giá sản xuất, thể hiện mình như *trung bình* của các giá thị trường. Xem cả *Das Kapital*, III/1, 171 f.

¹¹ Cole, *op. cit.*, xxix, nói trong trình bày mặt khác cực kì sáng sủa của mình về lí thuyết Giá trị Thặng dư của Marx rằng nó là ‘đóng góp riêng biệt của ông cho học thuyết kinh tế’. Nhưng Engels, trong Lời nói đầu của ông cho tập hai của *Capital*, đã cho thấy rằng lí thuyết này không phải của Marx, rằng Marx đã không chỉ không bao giờ đòi là của ông, mà cũng đề cập đến lịch sử của nó (trong *Các Lí thuyết về Giá trị Thặng dư*; so ct. 1 ở ch. này). Engels trích từ bản thảo của Marx nhằm chứng tỏ là Marx đề cập đến đóng góp của Adam Smith và của Ricardo cho lí thuyết đó và trích chi tiết từ cuốn sách mỏng, *The Source and Remedy of the National Difficulties*, được nói đến ở *Capital*, 646, nhằm chứng tỏ rằng các ý tưởng chính của học thuyết, ngoài sự phân biệt Marxian giữa lao động và sức lao động, có thể thấy ở đó. (So *Das Kapital*, II, xii-xv).

¹² Phần đầu được Marx (so *Capital*, 213 f.) gọi là *thời gian lao động cần thiết*, phần hai là *thời gian lao động thặng dư*.

¹³ So Lời nói đầu của Engels cho tập hai *Capital*. (*Das Kapital*, II, xxi, f.)

¹⁴ Việc Marx dẫn ra học thuyết giá trị thặng dư tất nhiên gắn chặt với phê phán của ông về quyền tự do ‘hình thức’, công lí ‘hình thức’, v.v. So đặc biệt các ct. 17 và 19 ở ch. 17, và văn bản. So cả văn bản cho ct. tiếp.

¹⁵ So *Capital*, 845. Xem cả các đoạn được nhắc tới ở ct. trước.

¹⁶ So văn bản cho ct. 18 (và ct. 10) ở ch. này.

¹⁷ Xem đặc biệt ch. X của tập ba *Capital*.

¹⁸ Về trích dẫn này, so *Capital*, 706. Kể từ các từ ‘như thể dân cư dư thừa’, đoạn tiếp theo ngay sau đoạn được trích ở văn bản cho ct. 7 ở ch. này. (Tôi đã bỏ từ ‘trương đối’ trước ‘dân cư dư thừa’, vì nó không liên quan đến ngữ cảnh hiện thời, và có lẽ gây nhầm lẫn. Có vẻ như có một lỗi in trong lần xuất bản Everyman: ‘overproduction’ thay cho ‘surplus population – dân cư dư thừa’). Trích dẫn là lí thú trong quan hệ với vấn đề về cung và cầu, và với giáo huấn của Marx rằng những cái này phải có một ‘cơ sở’ (hay ‘bản chất’); so các ct. 10 và 20 ở ch. này.

¹⁹ Có thể nhắc đến trong mối quan hệ này rằng các hiện tượng được nói đến - cảnh nghèo khổ trong một thời kì công nghiệp hoá bành trướng nhanh (hay ‘chủ nghĩa tư bản ban đầu’; so ct. 36 dưới đây, và văn bản) mới đây được giải thích bởi một giả thuyết mà, nếu nó có thể đứng vững, sẽ chứng tỏ rằng có rất nhiều trong lí thuyết của Marx về bóc lột. Tôi nghĩ đến một lí thuyết dựa trên học thuyết của Walter Eucken về hai hệ thống tiền tệ thuần túy (vàng và hệ thống tín dụng), và phương pháp của ông về phân tích các hệ thống kinh tế khác nhau cho trước về mặt lịch sử như ‘các hỗn hợp’ của các hệ thống thuần túy. Áp dụng phương pháp này, Leonhard Miksch mới đây đã chỉ ra (trong bài *Die Geldordnung der Zukunft*, Zeitschrift für das Gesamte Kreditwesen, 1949) rằng hệ

thống tín dụng dẫn đến *các khoản đầu tư bắt buộc*, tức là người tiêu dùng buộc phải tiết kiệm, phải kiên; ‘nhưng vốn [tư bản] được tiết kiệm bằng con đường của các khoản đầu tư bắt buộc này’, Miksch viết, ‘không thuộc về những người buộc phải kiên tiêu dùng, mà thuộc về các nghiệp chủ [entrepreneur, người khởi nghiệp, nhà kinh doanh].

Nếu lí thuyết này tỏ ra có thể chấp nhận được, thì phân tích của Marx (song không phải ‘các qui luật’ cũng chẳng phải các lời tiên tri của ông) sẽ được xác nhận ở mức độ đáng kể. Vì chỉ có sự khác biệt nhỏ giữa ‘giá trị thặng dư’ của Marx mà, công bằng ra, thuộc về công nhân song bị ‘nhà tư bản’ ‘chiếm đoạt’ hay ‘tước đoạt’, và ‘các khoản tiết kiệm bắt buộc’ của Miksch trở thành tài sản không của người tiêu dùng buộc phải tiết kiệm, mà của ‘nhà kinh doanh’. Bản thân Miksch ám chỉ rằng các kết quả này giải thích nhiều về sự phát triển kinh tế thế kỉ mười chín (và về sự nổi lên của chủ nghĩa xã hội).

Phải lưu ý rằng phân tích của Miksch giải thích các sự thực quan trọng ở dạng *những không hoàn hảo* trong một hệ thống cạnh tranh (ông nói đến ‘độc quyền kinh tế về tạo tiền là cái có quyền lực lạ lùng’) còn Marx thử giải thích các sự thực tương ứng với sự giúp đỡ của giả thiết về một thị trường tự do, tức là về cạnh tranh [hoàn hảo]. (Và lại, ‘người tiêu dùng’ và ‘công nhân công nghiệp’, tất nhiên, không thể được đồng nhất hoàn toàn). Nhưng bất luận giải thích là gì, các sự thực - được Miksch mô tả như ‘phân-xã hội không thể chịu được’ - vẫn còn; và đó là công lao của Marx, cả việc ông đã không chấp nhận các sự thực này, lẫn ông đã hết sức cố gắng giải thích chúng.

²⁰ So ct. 10 ở ch. này, đặc biệt đoạn về giá ‘tự nhiên’ (cả ct. 18 và văn bản); lí thú là ở tập ba của *Capital*, không xa các đoạn được trích ở ct. 10 ở ch. này (xem *Das Kapital*, III/2, 352; tôi nhấn mạnh), và trong ngữ cảnh tương tự, Marx đưa ra nhận xét phương pháp luận sau: ‘*Mọi khoa học sẽ là thừa nếu các hình thức bề ngoài của các sự vật trùng với các bản chất của chúng*’. Đây, tất nhiên, là bản chất luận thuần tuý. Rằng bản chất luận này tiếp giáp với siêu hình học được cho thấy ở ct. 24 ở ch. này.

Rõ ràng là khi Marx nói đi nói lại, đặc biệt ở tập một, về hình thức-giá, ông nghĩ đến một ‘hình thức bề ngoài’, bản chất là ‘giá trị’. (So cả ct. 6 ở ch. 17 và văn bản).

²¹ Trong *Capital*, pp. 43 ff.: ‘Sự Thần Bí của Đặc tính Bí [Thò] Vật của Hàng hoá’.

²² So *Capital*, 567 (xem cả 328), với tóm tắt của Marx: ‘*Nếu năng suất lao động tăng gấp đôi thì, nếu tỉ lệ lao động cần thiết trên lao động thặng dư vẫn không đổi .. kết quả duy nhất sẽ là mỗi trong hai thứ sẽ đại diện cho hai lần nhiều giá trị sử dụng*’ (tức hàng hoá) ‘*như trước*. Các giá trị sử dụng này bây giờ hai lần rẻ như trước... Như thế là có thể, khi năng suất lao động tăng, giá lao động phải tiếp tục giảm, và thế mà *sự giảm này lại đi kèm một sự tăng lên về số lượng các phương tiện sống của công nhân*’.

²³ Nếu nói chung năng suất lao động tăng lên ít nhiều, thì năng suất của các công ti vàng có thể cũng tăng; và điều này có nghĩa là vàng, giống mọi hàng hoá khác, trở nên rẻ hơn nếu đánh giá bằng giờ lao động. Do đó, cũng đúng cho vàng như cho các hàng hoá khác; và khi Marx nói (so ct. trước) rằng số lượng thu nhập thực của công nhân tăng, về lí thuyết, điều này cũng có thể đúng về thu nhập của anh ta tính bằng vàng, tức là bằng tiền. (Phân tích của Marx trong *Capital*, p. 567, mà tôi đã chỉ trích một tóm tắt ở ct. trước, vì vậy là không đúng ở bất cứ đâu ông nói về ‘giá’; vì ‘giá’ là ‘giá trị’ biểu thị bằng vàng, và những cái này có thể vẫn *không đổi* nếu năng suất tăng bằng nhau trong mọi ngành sản xuất, bao gồm sản xuất vàng).

²⁴ Cái lạ về lí thuyết giá trị của Marx (như khác biệt với trường phái cổ điển Anh, theo J. Viner) là nó coi lao động của con người là khác biệt cơ bản với mọi quá trình khác trong tự nhiên, thí dụ với lao động của súc vật. Điều này cho thấy rõ là lí thuyết dựa cuối cùng vào một lí thuyết *đạo đức*, cho rằng sự đau khổ của con người và đời người là

một thứ khác cơ bản với mọi quá trình tự nhiên. Chúng ta có thể gọi nó là học thuyết về *tính thiêng liêng của lao động con người*. Mà tôi không phủ nhận rằng lí thuyết này là đúng theo nghĩa đạo đức; tức là, chúng ta phải hành động theo nó. Nhưng tôi cũng nghĩ là một phân tích kinh tế không được dựa vào một học thuyết đạo đức hay siêu hình học hay tôn giáo mà về nó người người nắm giữ không có ý thức. Marx, như ta sẽ thấy ở ch. 22, đã không tin một cách có ý thức vào một đạo đức nhân đạo, hay đã kim nén các niềm tin như vậy, lại đi xây dựng trên một cơ sở đạo đức nơi ông không nghĩ nó –trong lí thuyết trù trừ của ông về giá trị. Điều này, tất nhiên, liên quan đến bản chất luận của ông: bản chất của mọi quan hệ xã hội và kinh tế là lao động của con người.

²⁵ Về chủ nghĩa can thiệp, so ct. 22 ở ch. 17 và ct. 9 ở ch. 18. (Xem cả ct. 2 ở ch. này).

²⁶ Về *ngịch lí quyền tự do* trong áp dụng nó cho quyền tự do kinh tế, so ct. 20 ở ch. 17, nơi có các dẫn chiếu thêm.

Vấn đề về *thị trường tự do*, được nói đến ở văn bản chỉ về áp dụng nó cho thị trường lao động, có tầm quan trọng rất đáng kể. Khái quát hoá cái được nói ở văn bản, rõ ràng là ý tưởng về một thị trường tự do là ngược đời. Nếu nhà nước không can thiệp, thì các tổ chức nửa chính trị khác như các độc quyền, các trust, các nghiệp đoàn, v.v., có thể can thiệp, biến quyền tự do thị trường thành một hư cấu. Mặt khác, cực kì quan trọng để nhận ra là không có một thị trường tự do được bảo vệ cẩn thận, toàn bộ hệ thống kinh tế hẫng ngưng phụng sự cho mục đích duy lí duy nhất của nó, tức là, *để thoả mãn các nhu cầu của người tiêu dùng*. Nếu người tiêu dùng không thể lựa chọn; nếu phải mua cái nhà sản xuất chào; nếu nhà sản xuất, bất luận nhà sản xuất tư nhân hay nhà nước hay một phòng tiếp thị, là chủ thị trường, thay cho người tiêu dùng; thì tình hình phải xảy ra là người tiêu dùng, cuối cùng, phục vụ như một loại cung-tiền và người dọn rác cho nhà sản xuất, thay cho nhà sản xuất phục vụ nhu cầu và mong muốn của người tiêu dùng.

Ở đây ta đối mặt rõ ràng với một vấn đề về kĩ thuật xã hội: thị trường phải được kiểm soát, nhưng theo cách sao cho sự kiểm soát không cản trở sự lựa chọn tự do của người tiêu dùng và nó không loại bỏ nhu cầu đối với các nhà sản xuất để cạnh tranh vì thiện ý của người tiêu dùng. ‘Lập kế hoạch’ kinh tế mà không lập kế hoạch cho quyền tự do kinh tế theo nghĩa này sẽ dẫn đến gần chủ nghĩa toàn trị một cách nguy hiểm. (So F. A. von Hayek, *Freedom and the Economic System*, Public Policy Pamphlets, 1939/40).

²⁷ So ct. 2 ở ch. này, và văn bản.

²⁸ Sự phân biệt này giữa máy móc dùng chủ yếu cho *mở rộng* và máy móc dùng chủ yếu cho *tăng cường* sản xuất được đưa ra trong văn bản chủ yếu với mục tiêu làm cho trình bày lí lẽ sáng sủa hơn. Ngoài ra, tôi hi vọng, nó cũng là một sự cải thiện của lí lẽ.

Tôi có thể đưa ra ở đây một danh mục các đoạn quan trọng hơn của Marx, kiên quan đến chu kì thương mại (*t-c*), và đến quan hệ của nó với thất nghiệp (*u*): *Manifesto*, 29 f. (*t-c*). –*Capital*, 120 (khủng hoảng tiền = suy thoái chung), 624 (*t-c* và tiền tệ), 694 (*u*), 698 (*t-c*), 699 (*t-c* phụ thuộc vào *u*; tính tự động của chu kì), 703-705 (*t-c* và *u* phụ thuộc lẫn nhau), 706 f. (*u*). Xem cả tập ba của *Capital*, đặc biệt Ch. XV, mục về *Thặng dư Tư bản và Thặng dư Dân cư*, *H.o.M.*, 516-528 (*t-c* và *u*) và các Ch. XXV – XXXII (*t-c* và tiền tệ; so đặc biệt *Das Kapital*, III/2, 22 ff.) Xem cả đoạn từ tập hai của *Capital* mà từ đó một câu được trích trong ct. 17 ở ch. 17.

²⁹ So *Các Biên bản Chứng cứ*, trước Ủy ban Mật của Thượng viện điều tra nguyên nhân của cảnh Khốn cùng, v.v., 1875, trích ở *Das Kapital*, III/1, pp. 398 ff.

³⁰ So thí dụ hai bài về *Cải cách Ngân sách* của C. G. F. Simkin ở *Economic Record* của Úc, 1941 và 1942 (xem cả ct. 3 ở ch. 9). Các bài báo này đề cập đến chính sách phân chu kì, và tường thuật ngắn gọn về các biện pháp của Thuỵ Điển.

³¹ So Parkes, *Marxism – A Post Mortem*, đặc biệt p. 220, n. 6.

³² Các trích dẫn là từ *Das Kapital*, III/2, 354 f. (Tôi dịch là ‘các hàng hoá hữu ích’ tuy ‘giá trị sử dụng’ sát nghĩa đen hơn).

³³ Lí thuyết mà tôi nghĩ đến (được J. Mill tin hay gần thế, như J. Viner cho tôi biết) thường được Marx ám chỉ, và cô chống lại nó, tuy nhiên, không thành công để làm cho vấn đề của ông thật rõ. Nó có thể được trình bày ngắn gọn như thuyết cho rằng tất cả vốn cuối cùng quy về lương, vì vốn ‘cố định’ (hay như Marx nói, ‘bất biến’) đã được tạo ra, và đã được trả, bằng lương. Hay theo thuật ngữ của Marx: Không có vốn [tư bản] bất biến mà chỉ có vốn khả biến.

Thuyết này được Parkes (*op. cit.*, 97) trình bày rất rõ và đơn giản: ‘Mọi tư bản là vốn khả biến. Điều này sẽ dễ hiểu nếu ta xét một ngành giả định, kiểm soát toàn bộ quá trình sản xuất của nó từ nông trại hay hầm mỏ đến sản phẩm hoàn chỉnh, mà không mua bất cứ máy móc hay nguyên liệu từ nào bên ngoài. Toàn bộ chi phí sản xuất của một ngành như vậy sẽ là hoá đơn tiền lương’. Và vì toàn bộ một nền kinh tế có thể được coi như một ngành giả định như vậy, bên trong nó máy móc (vốn bất biến) đã luôn được trả bằng lương (vốn khả biến), tổng vốn bất biến phải là một phần của tổng vốn khả biến.

Tôi không nghĩ là lí lẽ này, mà một thời bản thân tôi đã tin, có thể làm mất hiệu lực của lập trường Marxian. (Đây có lẽ là điểm lớn duy nhất tôi không thể đồng ý với phê phán xuất sắc của Parkes). Lí do là thế này. Nếu ngành giả định quyết định *tăng* máy móc của nó – không chỉ để thay thế, hay để tiến hành các cải tiến cần thiết – thì ta có thể coi quá trình này như một quá trình Marxian điển hình về tích tụ tư bản *bằng đầu tư từ lợi nhuận*. Để đo sự thành công của khoản đầu tư này, ta phải xem xét liệu lợi nhuận ở các năm tiếp theo có tăng lên tỉ lệ với nó không. Một số lợi nhuận mới này có thể lại được đầu tư. Bây giờ trong năm mà chúng được đầu tư (hay lợi nhuận được tích tụ bằng biến thành vốn bất biến), trong các giai đoạn tiếp theo, chúng được coi là một phần của vốn bất biến, vì chúng được kì vọng đóng góp tỉ lệ cho lợi nhuận mới. Nếu chúng không, suất lợi nhuận phải rớt, và ta nói nó đã là một khoản đầu tư tồi. Suất lợi nhuận như thế là một số đo thành công của một khoản đầu tư, của năng suất của vốn bất biến mới đưa vào, khoản này, tuy ban đầu luôn được trả ở dạng vốn khả biến, tuy nhiên trở thành vốn bất biến theo nghĩa Marxian, và gây ảnh hưởng của nó lên suất lợi nhuận.

³⁴ So ch. XIII của tập ba của *Capital*, thí dụ, *H.o.M.*, 499: ‘Rồi chúng ta thấy, rằng bất chấp sự sụt giảm dần về suất lợi nhuận, có thể có .. một sự tăng tuyệt đối về khối lượng lợi nhuận làm ra. Và sự tăng lên này có thể là không ngừng. Và nó *có thể* không chỉ như thế. Trên cơ sở sản xuất tư bản chủ nghĩa, nó *phải* như thế, trừ các dao động tạm thời’.

³⁵ Các trích dẫn ở đoạn văn này là từ *Capital*, 708 ff.

³⁶ Về tóm tắt của Parkes, so *Marxism – A Post Mortem*, p. 102.

Có thể nói đến ở đây là lí thuyết Marxian rằng các cuộc cách mạng phụ thuộc vào sự nghèo khổ đã được xác nhận ở mức độ nào đó ở thế kỉ trước bởi sự nở rộ của các cuộc cách mạng ở các nước nơi sự nghèo khổ thực sự tăng đã lên. Nhưng ngược với tiên đoán của Marx, các nước này không phải là các nước của chủ nghĩa tư bản phát triển. Chúng hoặc là các nước nông nghiệp hay các nước mà chủ nghĩa tư bản ở giai đoạn phát triển sơ khai. (So *Op. cit.*, 48). Có vẻ là các xu hướng cách mạng giảm đi với sự tiến bộ của công nghiệp hoá. Do đó, cách mạng Nga không được diễn giải như chín muối (các nước tiên tiến hơn cũng không được coi là đã quá chín muối cho cách mạng), mà đúng hơn như một sản phẩm của sự nghèo khổ điển hình của tuổi ấu thơ tư bản chủ nghĩa và của sự nghèo khổ của nông dân, được tăng cường bởi sự cùng cực của chiến tranh và các khả năng thất bại. Xem cả ct. 19, ở trên.

³⁷ So *H.o.M.*, 507.

Trong một chú giải cho đoạn này (tức *Das Kapital*, III/1, 219), Marx cho rằng Adam Smith đúng, chống lại Ricardo.

Đoạn của Smith mà có lẽ Marx ám chỉ đến được trích ở dưới hơn trong đoạn văn: nó là từ *the Wealth of Nations* (vol. II, p. 95 của lần xuất bản Everyman).

Marx trích một đoạn từ Ricardo (*Works*, ed. MacCulloch, p. 73 = Ricardo, Everyman edition, p. 78). Nhưng có thậm chí một đoạn đặc trưng hơn trong đó Ricardo cho rằng cơ chế do Smith mô tả ‘không thể .. tác động đến suất lợi nhuận’ (*Principles*, 232).

³⁸ Về Engels, so *H.o.M.*, 708 (= được trích ở *Imperialism*, 96).

³⁹ Về sự trở mặt [change of front], so ct. 31 ở ch. 19, và văn bản.

⁴⁰ So Lenin, *Imperialism: Highest Stage of Capitalism* (1917), 97; (= *H.o.M.*, 708).

⁴¹ Đây có thể là một bào chữa, tuy chỉ là bào chữa rất không thoả mãn, cho các nhận xét gây chán nản nhất của Marx, được Parkes trích, *Marxism – A Post Mortem* (213 f., n. 3). Chúng gây chán nản nhất vì chúng nêu ra câu hỏi liệu Marx và Engels có chân thật yêu tự do không mà người ta muốn các ông có; liệu họ không phải bị ảnh hưởng nhiều bởi tính vô trách nhiệm và chủ nghĩa dân tộc của Hegel hơn là người ta có thể kì vọng từ các giáo huấn chung của các ông.

⁴² So *H.o.M.*, 295 (= *GA*, Special Vol. 290-1): ‘Bằng ngày càng biến số đông dân cư thành vô sản, phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa tạo ra lực lượng .. buộc phải thực hiện cuộc cách mạng này’. Về đoạn từ *Tuyên ngôn*, so *H.o.M.*, 35 (= *GA*, Ser. I, vol. vi, 536). Về đoạn tiếp theo, so *H.o.M.*, 156 f. (= *Der Buergerkrieg in Frankreich*, 84).

⁴³ Về đoạn ấu trĩ không ngờ, *H.o.M.*, 147 f. (= *Der Buergerkrieg in Frankreich*, 75 f.).

⁴⁴ Về chính sách này, so Marx, *Gửi Liên đoàn Cộng sản*, được trích ở các ct. 14 và 35-37 ở ch. 19. (So cả, thí dụ, các ct. 26 f. ở ch. đó). Xem thêm đoạn sau từ *op. cit.* (*H.o.M.*, 70 f.; tôi nhấn mạnh = *Labour Monthly*, Sept. 1922, 145-6): ‘Nhu thế, thí dụ, nếu giai cấp tiểu tư sản định mua đường sắt và các nhà máy, công nhân phải đòi rằng đường sắt và các nhà máy như vậy phải đơn giản bị Nhà nước tịch thu mà không có đền bù; vì chúng là tài sản của bọn phân động. Nếu những người dân chủ kiến nghị thuế ti lệ, công nhân phải đòi thuế lũy tiến. Nếu bản thân những người dân chủ tuyên bố về một thuế lũy tiến vừa phải, công nhân phải nhất quyết một thuế lũy tiến nặng; nặng đến mức gây ra sụp đổ tư bản lớn. Nếu những người dân chủ kiến nghị điều chỉnh Nợ Quốc gia, công nhân phải đòi sự phá sản của Nhà nước. *Các đòi hỏi của công nhân sẽ phụ thuộc vào các kiến nghị và các biện pháp của những người dân chủ*’. Đây là các chiến thuật của những người Cộng sản, những người mà Marx nói: ‘Lời hô xung trận của họ phải là: “Cách mạng Thường trực!”’.

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 21

¹ So các ct. 22 ở ch. 17 và 9 ở ch. 18, và văn bản.

² Engels nói trong *Anti-Dühring* rằng Fourier từ lâu đã khám ra ‘vòng ác [luân quần]’ của phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa; so *H.o.M.*, 287.

³ So *H.o.M.*, 527 (= *Das Kapital*, III/1, 242).

⁴ So, thí dụ, Parkes, *Marxism – A Post Mortem*, pp. 102 ff.

⁵ Đây là một trích dẫn mà tôi muốn đề ngỏ.

⁶ Điểm này được đồng sự của tôi, Prof. C. G. F. Simkin, nhấn mạnh trong thảo luận.

⁷ So văn bản cho ct. 11 ở ch. 14, và cuối ct. 17 ở ch. 17.

⁸ So H. A. L. Fisher, *History of Europe* (1935), Lời nói đầu, vol. I, p. vii. Đoạn được trích đầy đủ hơn ở ct. 27 ở ch. 25.

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 22

¹ Về cuộc chiến đấu của Kierkegaard chống lại ‘đạo Cơ đốc chính thức’, so đặc biệt *Book of the Judge* của ông (German ed., by H. Gottsched, 1905).

² So J. Townsend, *A Dissertation on the Poor Laws, by a Wellwisher of Mankind* (1817); được trích trong *Capital*, 715.

Ở p. 711 (n. 1) Marx trích ‘Abbé Galiani sinh động và di dóm’ có quan điểm tương tự: ‘Nó xảy ra như mong đợi’, Galiani nói, ‘rằng sinh ra nhiều người có nghề thiết thực hàng đầu’. Xem Galiani, *Della Moneta*, 1803, p. 78.

Sự thực rằng ngay cả ở các nước Phương Tây, đạo Cơ đốc vẫn không hoàn toàn thoát khỏi tinh thần bảo vệ sự quay lại xã hội đóng phản động và áp bức, có thể thấy từ luận chiến xuất sắc của H. G. Wells chống lại thái độ thiên vị và ủng hộ phát xít đối với nội chiến Tây Ban Nha của Linh mục Inge. So H. G. Wells, *The Common Sense of War and Peace* (1940), pp. 38-40. (Nhắc đến sách của Wells, tôi không muốn liên kết mình với bất cứ gì ông nói về liên bang, bất luận phê phán hay xây dựng; và đặc biệt không với ý tưởng được đưa ra ở pp. 56 ff., về các uỷ ban thế giới được trao quyền hoàn toàn. Có vẻ với tôi các mối nguy hiểm phát xít dính đến ý tưởng này là rất lớn). Mặt khác, có sự nguy hiểm ngược lại, của một Giáo phái thân cộng sản; so ct. 12 ở ch. 9.

³ So Kierkegaard, *op. cit.*, 172.

⁴ Nhưng Kierkegaard đã nói gì đó về Luther là cái có thể đúng cả với Marx: ‘Ý tưởng sửa chữa của Luther .. tạo ra .. dạng tinh vi nhất của .. ngoại giáo’. (*Op. cit.*, 147).

⁵ So *H.o.M.*, 231 (= Ludwig Feuerbach, 56); so các ct. 11 và 14 ở ch. 13.

⁶ So ct. 14 ở ch. 13, và văn bản.

⁷ So *Sự Khốn cùng của Chủ nghĩa Lịch sử* của tôi, mục 19.

⁸ So *H.o.M.*, 247 f. (= *GA*, Special Vol., 97).

⁹ Về các trích dẫn này, so *H.o.M.*, 248, và 279 (đoạn sau được rút ngắn = *GA*, Special Volume, 97 và 277).

¹⁰ So L. Laurat, *Marxism and Democracy*, p. 16. (Tôi nhấn mạnh).

¹¹ Về hai trích dẫn này, so *The Churches Survey Their Task* (1937), p. 130, và A. Loewe, *The Universities in Transformation* (1940), p. 1. Với nhận xét kết thúc của ch. này, so cả quan điểm do Parkes bày tỏ ở các câu cuối của phê phán của ông về chủ nghĩa Marx (*Marxism – A Post Mortem*, 1940, p. 208).

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 23

¹ Về Mannheim, xem đặc biệt *Ideology and Utopia* (được trích ở đây từ bản tiếng Đức, 1929). Cả hai từ ‘môi trường xã hội’ và ‘ý thức hệ toàn bộ’ là do Mannheim; các từ ‘chủ nghĩa xã hội học’ và ‘thuyết lịch sử’ đã được nhắc đến ở chương trước. Ý tưởng về ‘môi trường xã hội’ là Platonic.

Về một phê phán của *Man and Society in an Age of Reconstruction* (1941) của Mannheim, kết hợp các xu hướng lịch sử chủ nghĩa với một chỉnh thể luận lãng mạn và thậm chí thần bí, xem *The Poverty of Historicism, II (Economica)*, 1944) của tôi.

² So diễn giải của tôi trong *What is Dialectic?* (*Mind*, 49, đặc biệt p. 414; cả *Conjectures and Refutations*, đặc biệt p. 325).

³ Từ là của Mannheim (so *Ideology and Utopia*, 1929, p. 35). Về ‘trí óc thăng bằng tự do’, xem *op. cit.*, p. 123, nơi từ này được quy cho Alfred Weber. Về lí luận về một tầng lớp trí thức bị neo lỏng vào truyền thống, xem *op. cit.*, pp. 121-34; và đặc biệt p. 122.

⁴ Về lí thuyết, hay đúng hơn, thực hành sau, so các ct. 51 và 52 ở ch. 11.

⁵ So *What is Dialectic?* (417; *Conjectures and Refutations*, p. 327). So ct. 33 ở ch. 12.

⁶ Sự tương tự giữa phương pháp phân tâm học và phương pháp của Wittgenstein được Wisdom, *Other Minds* (*Mind*, vol. 49, p. 370, n.) nhắc đến: ‘Một sự hồ nghi như “Tôi không bao giờ thực sự biết người khác cảm thấy gì” có thể nảy sinh từ nhiều hơn một trong các nguồn này. Sự quá-xác định này của các triệu chứng hoài nghi làm phức tạp sự điều trị của họ. Điều trị là giống điều trị phân tâm học (để mở rộng sự tương tự của Wittgenstein) ở chỗ điều trị là chẩn đoán và chẩn đoán là mô tả, một mô tả rất đầy đủ, về các triệu chứng’. Và v.v. (Tôi có thể nhận xét là, dùng từ ‘biết’ theo nghĩa thông thường, tất nhiên, ta có thể chẳng bao giờ biết người khác cảm thấy gì. Ta chỉ có thể đưa ra giả thuyết về nó. Điều này giải quyết cái gọi là vấn đề. Là sai đi nói về hoài nghi ở đây, và còn sai tệ hơn đi thử loại bỏ hoài nghi bằng một trị liệu phân-kí hiệu học).

⁷ Các nhà phân tâm học có vẻ nghĩ cũng như các nhà tâm lí học cá nhân, và có lẽ họ đúng. So Freud, *History of the Psycho-Analytic Movement* (1916), p. 42, nơi Freud ghi là Adler đưa ra nhận xét sau (hợp khéo với sơ đồ tâm lí học cá nhân của Adler, theo đó các cảm giác tự ti hầu hết là quan trọng): ‘Ông có tin là một điều thích thú với tôi để đứng sau bóng ông suốt đời?’ Điều này ám chỉ Adler đã không áp dụng thành công các lí thuyết của ông cho chính ông, ít nhất khi đó. Nhưng có vẻ cũng đúng thế về Freud: Không ai trong các nhà sáng lập ra phân tâm học được điều trị bằng phân tâm học. Với sự trách cứ này họ thường trả lời rằng họ tự điều trị bằng phân tâm học. Song họ chẳng bao giờ chấp nhận một sự bảo chữa như thế đối với bất cứ ai khác; và, quả đúng vậy.

⁸ Về phân tích sau về tính khách quan khoa học, so *The Logic of Scientific Discovery* của tôi, mục 8 (pp. 44 ff.).

⁹ Tôi muốn tạ lỗi các nhà Kantian vì nói đến họ cùng một mạch với các nhà Hegelian.

¹⁰ So các ct. 23 ở ch. 8 và 39 (đoạn văn thứ hai) ở ch. 11.

¹¹ So các ct. 34 ff., ở ch. 11.

¹² So K. Mannheim, *Ideology and Utopia* (German ed., p. 167).

¹³ Về trích dẫn đầu trong hai trích dẫn này, so *op. cit.*, 167. (Để đơn giản, tôi dịch ‘có ý thức’ cho ‘phản tỉnh- reflexive’). Về trích dẫn thứ hai, so *op. cit.*, 166.

¹⁴ So *Handbook of Marxism*, 255 (= *GA*, Spec. Vol., 117-18): ‘Hegel là người đầu tiên phát biểu đúng mối quan hệ giữa tự do và tính tất yếu. Đối với ông tự do là sự đánh giá đúng tính tất yếu’. Về trình bày riêng của Hegel về ý tưởng yêu quý của ông, so *Hegel Selections*, 213 (= *Werke*, 1832-1887, vi, 310): ‘Chân lí của sự tất yếu, vì vậy, là tự do’. 361 (= *WW*, xi, 46): ‘.. nguyên lí *Cơ đốc* về sự tự giác –Tự do’. 362 (= *WW*, xi, 47): ‘Bản tính căn bản của tự do, bao hàm trong nó tính tất yếu tuyệt đối, được biểu lộ ra như việc đạt được một sự nhìn rõ bản thân (vì trong chính bản tính của nó là, sự tự giác) và vì thế nó thực hiện sự tồn tại của nó’. Và v.v.

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 24

¹ Ở đây tôi dùng từ ‘chủ nghĩa duy lí’ đối lập với ‘chủ nghĩa phi duy lí’ chứ không với ‘chủ nghĩa kinh nghiệm’. Carnap viết trong *Der Logische Aufbau der Welt* (1928) của ông, p. 260: ‘Từ “chủ nghĩa duy lí” bất giờ thường có nghĩa .. theo nghĩa hiện đại: *đế tương phản với chủ nghĩa phi duy lí*’.

Khi dùng từ ‘chủ nghĩa duy lý’ theo cách này, tôi không muốn ám chỉ rằng cách dùng khác của từ, ấy là, đối lập với chủ nghĩa kinh nghiệm, có lẽ ít quan trọng hơn. Ngược lại, tôi tin là sự đối lập này đặc trưng cho một trong các vấn đề lí thú nhất của triết học. Song tôi không muốn đề cập đến nó ở đây; và tôi cảm thấy rằng, để tương phản với chủ nghĩa kinh nghiệm, hay hơn ta có thể dùng từ khác – có lẽ ‘thuyết duy lí trí’ hay ‘thuyết trực giác trí tuệ’ – thay cho ‘chủ nghĩa duy lý’ theo nghĩa của Descartes. Tôi có thể lưu ý trong ngữ cảnh này là tôi không định nghĩa các từ ‘lí trí’ hay ‘chủ nghĩa duy lý’; tôi dùng chúng như các nhãn, cần thận sao cho chẳng gì phụ thuộc vào các từ được dùng. So ch. 11, đặc biệt ct. 50. (Về dẫn chiếu đến Kant, xem ct. 56 ở ch. 12, và văn bản).

^{2*} Đây là cái tôi thử làm ở *Towards a Rational Theory of Tradition (The Rational Annual, 1949, pp. 36 ff.,* và bây giờ trong *Conjectures and Refutations, pp. 120 ff.)**

³ So Plato, *Timaeus* 51e. (Xem cả dẫn chiếu chéo ở ct. 33 ở ch. 11).

⁴ So ch. 10, đặc biệt các ct. 38-41, và văn bản.

Trong các tác phẩm của Pythagoras, Heraclitus, Parmenides, Plato, các yếu tố thần bí và duy lí được trộn lẫn. Đặc biệt Plato, bất chấp mọi sự nhấn mạnh của ông đến ‘lí trí’, đã kết hợp vào triết học của ông một hỗn hợp có trọng lượng của chủ nghĩa phi duy lí đến mức nó gần như đã gạt chủ nghĩa duy lí mà ông kế thừa từ Socrates ra. Điều này đã cho phép các nhà tân-Platonist đặt cơ sở chủ nghĩa thần bí của họ lên Plato; và chủ nghĩa thần bí sau nhất truy nguyên về tận các nguồn này.

Có lẽ là tình cờ, nhưng trong bất cứ trường hợp nào là đáng chú ý rằng vẫn có một biên giới văn hoá giữa Tây Âu và các khu vực Trung Âu trùng rất sát với các khu vực đã không nằm dưới sự cai trị của Đế chế La Mã của Augustus, và đã không được hưởng sự may mắn hoà bình La Mã, tức là của nền văn minh La Mã. Cùng các khu vực ‘man rợ’ đó là đặc biệt dễ bị ảnh hưởng bởi chủ nghĩa thần bí, cho dù họ đã không sáng chế ra chủ nghĩa thần bí. [Thánh] Bernard xứ Clairvaux đã có thành công lớn nhất của ông ở Đức, nơi muộn hơn Eckhart và trường phái của ông hưng thịnh, cả ở Boehme.

Muộn hơn nhiều Spinoza, người đã thử kết hợp thuyết duy lí trí của Descartes với các xu hướng thần bí, đã tái khám phá ra lí thuyết về một trực giác trí tuệ thần bí, mà, bất chấp sự phản đối mạnh mẽ của Kant, đã dẫn đến sự nổi lên hậu-Kantian của ‘Chủ nghĩa Duy tâm’, đến Fichte, Schelling, và Hegel. Hầu như mọi chủ nghĩa phi duy lí hiện đại truy nguyên lại đến cái sau, như được cho thấy ở ch. 12. (So cả các ct. 6, 29-32 và 58, dưới đây, và các ct. 32-33 ở ch. 11, và các dẫn chiếu chéo về chủ nghĩa thần bí ở đó).

⁵ Với ‘các hoạt động máy móc’, so các ct 21 và 22 ở ch. này.

⁶ Tôi nói ‘bị loại bỏ’ nhằm bao trùm các quan điểm (1) rằng một giả thiết như vậy sẽ là sai, (2) rằng sẽ là phi thực tiễn (hay không thể cho phép), tuy có lẽ nó có thể tình cờ đúng, (3) rằng nó là ‘vô nghĩa’ hay ‘không có ý nghĩa’, thí dụ theo nghĩa của *Tractatus* của Wittgenstein; so ct. 51 ở ch. 12, và ct. 8 (2) ở ch. này.

Về quan hệ với sự phân biệt giữa chủ nghĩa duy lí ‘phê phán’ và ‘không phê phán’, có thể nhắc đến là giáo huấn của Duns Scotus cũng như của Kant có thể được diễn giải như tới gần chủ nghĩa duy lí ‘phê phán’. (Tôi nghĩ đến các học thuyết của họ về ‘địa vị thứ nhất của ý chí’, có thể được diễn giải như vị trí hàng đầu của một quyết định phi duy lí).

⁷ Trong ct. này và ct. tiếp theo sẽ đưa ra vài nhận xét về các nghịch lí, đặc biệt về *nghịch lí kẻ nói dối*. Khi đưa ra các nhận xét này, có thể nói rằng cái gọi là các nghịch lí ‘logic’ và ‘ngữ nghĩa’ không còn chỉ là các đồ chơi của các nhà logic. Chúng không chỉ tỏ ra quan trọng cho sự phát triển của toán học, mà chúng cũng trở nên quan trọng ở các lĩnh vực tư duy khác. Có một mối quan hệ xác định giữa các nghịch lí này và các vấn đề như *nghịch lí tự do* mà, như ta đã thấy (so ct. 20 ở ch. 17 và các ct. 4 và 6 ở ch. 7), có

tầm quan trọng đáng kể trong triết học chính trị. Ở điểm (4) của ct. này, sẽ cho thấy ngắn gọn rằng *các nghịch lý về quyền tự quyết* khác nhau (so ct. 6 ở ch. 7, và văn bản) là rất giống nghịch lý kẻ nói dối. Về các phương pháp hiện đại để giải các nghịch lý này (hoặc hay hơn: để xây dựng các ngôn ngữ trong đó chúng không xuất hiện), tôi sẽ không đưa ra bình luận nào ở đây, vì nó sẽ đưa ta vượt quá phạm vi của cuốn sách này.

(1) *Nghịch lý kẻ nói dối* có thể được trình bày theo nhiều cách. Một trong số chúng là thế này. Hãy giả sử là một ngày nào đó ai đó nói: ‘Tất cả cái tôi nói ngày hôm nay là nói dối’; hay chính xác hơn: ‘Tất cả các mệnh đề tôi đưa ra hôm nay là sai’; và suốt ngày anh ta không nói gì khác. Bây giờ nếu chúng ta hỏi mình liệu anh ta đã nói đúng hay không, đây là cái chúng ta thấy. Nếu ta bắt đầu với giả sử rằng cái anh ta nói là đúng, thì, xét kỹ *cái* anh ta nói, ta đi đến kết quả rằng nó phải là sai. Và nếu ta bắt đầu với giả sử rằng cái anh ta nói là sai, thì ta phải kết luận, xét kỹ *cái* anh ta nói, rằng nó là đúng.

(2) Nghịch lý đôi khi được gọi là ‘mâu thuẫn’. Song điều này có lẽ hơi lầm lạc. Một mâu thuẫn bình thường (hay một tự-mâu thuẫn) đơn giản là một mệnh đề sai về logic, như ‘Plato hạnh phúc hôm qua và ông không hạnh phúc hôm qua’. Nếu ta cho rằng một câu như vậy là sai, thì không sinh ra khó khăn thêm. Song về một nghịch lý, ta không thể cho rằng nó đúng *cũng chẳng thể cho rằng nó sai*, mà không dính vào khó khăn.

(3) Tuy vậy, có các mệnh đề có quan hệ mật thiết với các nghịch lý, song, nói nghiêm khắc hơn, chúng chỉ là tự mâu thuẫn. Thí dụ hãy xét mệnh đề: ‘Tất cả các mệnh đề là sai’. Nếu ta giả sử rằng mệnh đề này là đúng, thì, xét kỹ *cái* nó nói, ta đi đến kết quả rằng nó là sai. Nhưng nếu ta giả sử nó là sai, thì ta thoát khỏi khó khăn; vì giả sử này chỉ dẫn đến kết quả rằng không phải tất cả các mệnh đề là sai, nói cách khác, có các mệnh đề nào đó đúng - ít nhất có một. Và kết quả này là vô hại; vì nó không hàm ý rằng mệnh đề gốc của chúng ta là một trong các mệnh đề đúng. (Điều này không hàm ý rằng thực ra chúng ta có thể xây dựng một ngôn ngữ *không bị nghịch lý* trong đó các mệnh đề ‘Tất cả các mệnh đề là sai’ và ‘Tất cả các mệnh đề là đúng’ có thể được trình bày).

Bất chấp sự thực rằng mệnh đề ‘Tất cả các định đề là sai’ này thực sự không phải là một nghịch lý, nó có thể, do xã giao, được gọi là ‘một dạng nghịch lý kẻ nói dối’, bởi sự giống nhau hiển nhiên của nó với cái sau; và quả thực, cách trình bày Hy Lạp cổ xưa của nghịch lý này (Epimenides người Creta nói: ‘Mọi người Creta luôn nói dối’), theo thuật ngữ này, đúng hơn là ‘một dạng của nghịch lý kẻ nói dối’, tức là một mâu thuẫn hơn là một nghịch lý. (So cả ct. tiếp, và ct. 54 ở ch. này, và văn bản).

(4) Bây giờ tôi sẽ cho thấy ngắn gọn sự giống nhau giữa nghịch lý kẻ nói dối và *các nghịch lý về quyền tự quyết* khác nhau, thí dụ, về nguyên lý rằng người giỏi nhất hay sáng suốt nhất hay đa số phải cai trị. (So ct. 6 ở ch. 7 và văn bản).

C. H. Langford đã mô tả các cách khác nhau để diễn đạt nghịch lý kẻ nói dối, giữa chúng là cách sau. Ta xét hai mệnh đề, do hai người, A và B, đưa ra.

A nói: ‘Cái B nói là đúng’.

B nói: ‘Cái A nói là sai’.

Bằng áp dụng phương pháp được mô tả ở trên, chúng ta dễ dàng thuyết phục mình rằng mỗi trong hai câu này là nghịch lý. Bây giờ hãy xét hai câu sau, mà câu đầu là nguyên lý rằng người sáng suốt nhất phải cai trị:

(A) Nguyên lý nói: Cái mà người sáng suốt nhất nói ở (B) phải là luật.

(B) Người sáng suốt nhất nói: Cái mà nguyên lý nói ở (A) không được là luật.

⁸ (1) Rằng nguyên lý về tránh mọi giả định trước là ‘một dạng của nghịch lý kẻ nói dối’ theo nghĩa của ct. 7 (3) ở trên, và vì thế tự mâu thuẫn, sẽ được thấy dễ dàng nếu ta mô tả nó thế này. Một triết gia bắt đầu việc nghiên cứu của mình bằng giả sử nguyên lý

mà không có lí lẽ: ‘Mọi nguyên lí được giả sử mà không có lí lẽ đều bị cấm’. Rõ ràng nếu ta cho rằng nguyên lí này là đúng, xét kĩ cái nó nói, ta phải kết luận rằng nó bị cấm. (Giả thiết ngược lại không dẫn đến bất cứ khó khăn nào). Nhận xét ‘một lời khuyên về sự hoàn hảo’ ám chỉ đến phê phán thông thường về nguyên lí này được, thí dụ, Husserl đề ra. J. Laird (*Recent Philosophy*, 1936, p. 121) viết về nguyên lí này rằng nó ‘là nét đặc biệt cốt yếu của triết học Husserl. Thành công của nó có thể đáng ngờ hơn, vì các giả định trước có một cách đề lên vào’. Đến đây, tôi hoàn toàn đồng ý; nhưng không hoàn toàn với nhận xét tiếp: ‘... việc tránh mọi giả định trước rất có thể là một lời khuyên về sự hoàn hảo, không thực tiễn trong một thế giới vô ý’. (Xem cả ct. 5 ở ch. 25).

(2) Ta có thể xem xét ở chỗ này vài ‘nguyên lí’ nữa mà, theo nghĩa của ct. 7 (3) ở ch. này, là ‘các dạng của nghịch lí kẻ nói dối’, và vì thế tự mâu thuẫn.

(a) Từ quan điểm triết học xã hội, ‘nguyên lí của chủ nghĩa xã hội học’ (và ‘nguyên lí của thuyết lịch sử’ tương tự) sau là lí thú. Chúng có thể được trình bày theo cách này. ‘Không mệnh đề nào là đúng tuyệt đối, và mọi mệnh đề không thể tránh khỏi là tương đối với môi trường xã hội (hay lịch sử) của các nhà sáng tạo ra chúng’. Rõ ràng là các cân nhắc của ct. 7 (3) áp dụng hầu như không thay đổi. Vì nếu ta cho rằng một nguyên lí như vậy là đúng, thì suy ra là nó không đúng nhưng chỉ ‘tương đối với môi trường xã hội (hay lịch sử) của các nhà sáng tạo ra chúng’. Xem cả ct. 53 ở ch. này, và văn bản.

(b) Vài thí dụ thuộc loại này có thể thấy ở *Tractatus* của Wittgenstein. Một thí dụ là định đề của Wittgenstein (được trích đầy đủ ở ct. 46 ở ch. 11): ‘Toàn bộ của các định đề đúng .. là tổng của khoa học tự nhiên’. Vì định đề này không thuộc về khoa học tự nhiên (mà, đúng hơn, thuộc về một siêu-khoa học, tức là một lí thuyết nói về khoa học) suy ra rằng nó khẳng định sự không đúng của chính nó, và vì thế là mâu thuẫn.

Hơn nữa, rõ ràng là định đề này vi phạm nguyên lí riêng của Wittgenstein (*Tractatus*, p. 57), ‘Không định đề nào có thể nói bất cứ gì về chính nó ...’

* Nhưng ngay cả nguyên lí vừa được trích dẫn mà tôi sẽ gọi là ‘*W*’ hoá ra là một dạng của nghịch lí kẻ nói dối, và là khẳng định sự không đúng của chính nó. (Vì thế hầu như không thể - như Wittgenstein tin - tương đương với, hay là một tóm tắt của, hay một sự thay thế cho, ‘toàn bộ lí thuyết về các loại’, tức là lí thuyết của Russell, có ý định loại bỏ các nghịch lí mà ông đã khám phá ra bằng chia các diễn đạt trông giống các định đề thành ba loại – các định đề đúng, các định đề sai, và các định đề vô nghĩa hay các giả-định đề). Vì nguyên lí *W* của Wittgenstein bây giờ có thể được trình bày lại như sau:

(*W*⁺) Mọi diễn đạt (và đặc biệt cái giống như một định đề) có chứa một dẫn chiếu đến chính nó - hoặc do chứa tên của chính nó hay chứa một biến số riêng toả khắp một lớp mà bản thân nó thuộc về - không phải là một định đề (mà là một giả-định đề vô nghĩa).

Bây giờ giả sử *W*⁺ là đúng, thì xét sự thực rằng nó là một diễn đạt, và nó dẫn chiếu đến mọi diễn đạt, nó không thể là một định đề, và vì thế *a fortiori* [hẳn là] không đúng.

Giả thiết rằng nó đúng vì thế là không thể đứng vững; *W*⁺ không thể đúng. Song điều này không chứng tỏ rằng nó phải sai; cả hai giả thiết rằng nó sai và nó là một diễn đạt [biểu thức] không có nghĩa (vô nghĩa), không kéo chúng ta vào các khó khăn trước mắt.

Wittgenstein có lẽ có thể nói rằng bản thân ông đã thấy điều này khi ông viết (p. 189; so ct. 51 (1) ở ch. 11): ‘Các định đề của tôi là sáng tỏ theo cách thế này: ai hiểu tôi cuối cùng nhận ra chúng là vô nghĩa ...’; trong mọi trường hợp, ta có thể phỏng đoán rằng ông thiên về mô tả *W*⁺ là không có ý nghĩa hơn là sai. Tuy vậy, tôi tin rằng nó không vô nghĩa mà đơn giản là sai. Hay chính xác hơn, tôi tin rằng trong mọi ngôn ngữ được hình thức hoá (thí dụ trong ngôn ngữ mà các mệnh đề không thể quyết định được của Gödel có thể được diễn tả) mà nó chứa các phương tiện để nói về các diễn đạt [biểu thức] của

chính nó, và trong đó chúng ta có tên của các lớp của các diễn đạt như ‘các định đề’ và ‘các phi-định đề’, *cách trình bày một mệnh đề, giống W^+ , khẳng định sự vô nghĩa của chính nó, sẽ là tự mâu thuẫn và không vô nghĩa cũng chẳng nghịch lí*; chúng sẽ là một định đề có ý nghĩa chỉ bởi vì nó khẳng định về mỗi diễn đạt thuộc loại nào đó rằng nó không là một định đề (tức không là một công thức đúng đắn [được cấu tạo đúng]); và một khẳng định như vậy sẽ là đúng hoặc sai, nhưng không vô nghĩa, đơn giản vì đề là (hay không là) một định đề đúng đắn là một tính chất của diễn đạt. Thí dụ, ‘Mọi diễn đạt đều là vô nghĩa’ sẽ tự mâu thuẫn, nhưng không thật sự nghịch lí, và cũng thế với diễn đạt ‘Diễn đạt [biểu thức] x là vô nghĩa’, nếu ta thay tên của biểu thức này vào x . Sửa đổi một ý tưởng của J. N. Findlay, chúng ta có thể viết:

Biểu thức nhận được bằng thay cho biến số trong biểu thức sau ‘Biểu thức nhận được bằng thay cho biến số trong biểu thức sau x trích dẫn tên của biểu thức này, không phải là một mệnh đề’, trích tên của biểu thức này, không phải là một mệnh đề.

Và cái chúng ta vừa viết hoá ra là một mệnh đề tự mâu thuẫn. (Nếu ta viết hai lần ‘là một mệnh đề sai’ thay cho ‘không phải là một mệnh đề’, ta nhận được một nghịch lí kẻ nói dối; nếu ta viết ‘là một mệnh đề không chứng minh được’, ta nhận được một mệnh đề Gödelian trong tác phẩm của J. N. Findlay).

Tóm tắt lại. Ngược với ấn tượng đầu tiên, chúng ta thấy rằng một lí thuyết hàm ý tính vô nghĩa của chính nó là không vô nghĩa mà là sai, vì vị ngữ ‘vô nghĩa’, trái với sai, không gây ra các nghịch lí. Và lí thuyết của Wittgenstein vì thế không vô nghĩa, như ông tin, mà đơn giản là sai (hay, cụ thể hơn, là tự-mâu thuẫn).

(3) Một số nhà thực chứng đã đòi hỏi rằng một sự phân ba của các diễn đạt của một ngôn ngữ thành (i) các mệnh đề đúng, (ii) các mệnh đề sai, và (iii) các diễn đạt vô nghĩa (hoặc, hay hơn, các diễn đạt khác với các mệnh đề được cấu tạo đúng), là ít nhiều ‘tự nhiên’ và rằng nó tạo việc loại bỏ các nghịch lí và đồng thời các hệ thống siêu hình học, vì sự vô nghĩa của chúng. Cái tiếp sau có thể cho thấy sự phân ba này là không đủ.

Trường Phòng Phán Giám của viên Tướng được cấp ba hòm, gắn nhãn (i) ‘Hòm của Tướng’, (ii) ‘Hòm của Dịch’ (để cho gián điệp của định có thể tiếp cận được), và (iii) ‘Giấy Lộn’, và được lệnh phân tất cả thông tin đến trước 12 giờ vào ba hòm này, theo thông tin này là (i) đúng, (ii) sai, hay (iii) không có nghĩa.

Một lúc, ông nhận thông tin mà ông có thể dễ phân (giữa đó có các mệnh đề đúng về các số tự nhiên, v.v., và có thể các mệnh đề logic như L : ‘Từ một tập của các mệnh đề, không mệnh đề sai nào có thể được dẫn ra một cách hợp lệ’). Thông điệp cuối M , từ văn thư vừa nhận được trước 12 giờ, làm ông hơi bối rối, vì M nói: ‘Từ tập của mọi mệnh đề đã được đặt, hay sẽ phải đặt, vào trong hòm có nhãn “Hòm của Tướng”, mệnh đề “ $0 = 1$ ” không thể dẫn ra một cách hợp lệ’. Đầu tiên, Trường Phòng Phán Giám lưỡng lự liệu không phải đặt M vào hòm (ii). Nhưng vì ông nhận ra rằng, nếu đặt vào (ii), M có thể cung cấp cho định thông tin đúng có giá trị, cuối cùng ông quyết định đặt M vào (i).

Nhưng việc này hoá ra là một sai lầm lớn. Vì các nhà logic biểu tượng (các chuyên gia về hậu cần?) trong Ban Tham mưu, sau khi hình thức hoá (và ‘số học hoá’) nội dung hòm của Tướng, phát hiện ra rằng họ nhận được một tập các mệnh đề chứa một khẳng định về sự nhất quán của chính nó; và điều này, phù hợp với định lí thứ hai của Gödel về tính có thể quyết định được, dẫn tới một mâu thuẫn, cho nên ‘ $0 = 1$ ’ có thể thực sự được suy ra từ thông tin có lẽ đúng được cung cấp cho vị Tướng.

Lời giải của khó khăn này cốt ở việc thừa nhận sự thực rằng đòi hỏi phân ba là không có cơ sở, ít nhất cho các ngôn ngữ thông thường; và chúng ta có thể thấy từ lí thuyết về chân lí của Tarski rằng không có số xác định nào của các hòm là đủ. Đồng thời chúng ta

thấy rằng ‘sự vô nghĩa’ theo nghĩa của ‘không thuộc về các công thức được cấu tạo đúng’ không hề là một chỉ báo về ‘lời nói vô ý nghĩa’ theo nghĩa của ‘các từ không có ý nghĩa gì, mặc dù chúng làm ra vẻ rất quan trọng’; nhưng để khám phá ra rằng siêu hình học đúng có đặc tính này đã là đòi hỏi chính của các nhà thực chứng.*

⁹ Có vẻ là khó kết nối với cái gọi là ‘vấn đề quy nạp’ cái đã dẫn Whitehead không đếm xia đến lí lẽ được bày tỏ trong *Process and Reality*. (So cả các ct. 35-7 ở ch. này).

¹⁰ Nó là một quyết định đạo đức và không chỉ là ‘vấn đề sở thích’ vì nó không phải là chuyện riêng mà ảnh hưởng đến những người khác và đời sống của họ. (Về sự đối lập giữa các vấn đề thẩm mĩ về sở thích và các vấn đề đạo đức, so văn bản cho ct. 6 ở ch. 5, và ch. 9 đặc biệt văn bản cho các ct. 10-11). Quyết định mà chúng ta đối mặt là quan trọng nhất từ quan điểm rằng ‘những người có học’, những người đối mặt với nó, hành động như những người được uỷ thác cho những người không đối mặt với nó.

¹¹ Tôi tin, có lẽ mặt mạnh nhất của đạo Cơ đốc là nó kêu gọi cơ bản không đến sự suy đoán trừu tượng mà đến sự tưởng tượng, bằng mô tả sự đau khổ của con người một cách rất cụ thể.

¹² Kant, nhà bình đẳng vĩ đại về quyết định đạo đức, đã nhấn mạnh sự may mắn gắn với sự khác nhau của con người. Ông thấy ở sự đa dạng và cá tính của tính cách và ý kiến con người một trong các điều kiện chính của sự tiến bộ đạo đức cũng như vật chất.

¹³ Âm chỉ đến *Brave New World* của A. Huxley.

¹⁴ Về sự phân biệt giữa các sự thực và các quyết định hay các yêu sách, so văn bản cho các ct. 5 ff. ở ch. 4. Về ‘ngôn ngữ của các yêu sách chính trị’ (hay ‘kiến nghị’ theo nghĩa của L. J. Russell) so văn bản cho các ct. 41-43 ở ch. 6 và ct. 5 (3) ở ch. 5.

Tôi thiên về nói rằng lí thuyết về sự bình đẳng trí tuệ bẩm sinh của mọi người là sai; nhưng vì những người như Niels Bohr cho rằng ảnh hưởng môi trường là cái duy nhất chịu trách nhiệm về những khác nhau cá nhân, và vì không có đủ dữ liệu thí nghiệm để quyết định vấn đề này, có lẽ tất cả cái nên nói là ‘có lẽ sai’.

¹⁵ Xem, thí dụ, đoạn từ *Statesman* của Plato, được trích ở văn bản cho ct. 12 ở ch. 9. Một đoạn khác như vậy là *Republic*, 409e-410a. Sau khi đã nói (409b&c) về ‘quan toà tốt .. là người tốt bởi vì tính tốt trong linh hồn ông ta’, Plato tiếp tục (409e, f.), ‘Và chẳng phải anh đi sắp đặt các thầy thuốc và các quan toà .. những người chăm lo cho các công dân mà thể tạng thân thể và tâm thần của họ là khoẻ mạnh và tốt? Những người mà sức khoẻ thể xác là tồi, họ dễ chết. Và những người mà tâm thần của họ được nuôi dưỡng tồi và không thể chữa được, họ sẽ thực sự giết’. – ‘Vâng’, ông nói, ‘vì anh đã chứng tỏ rằng đây là việc tốt nhất, cho cả những người đó, lẫn cho nhà nước’.

¹⁶ So các ct. 58 ở ch. 8 và 28 ở ch. 10.

¹⁷ Một thí dụ là H. G. Wells, người đã cho chương đầu cuốn sách *The Common Sense of War and Peace* của ông, nhan đề tuyệt vời: *Những người Lớn Không Cần các Thủ Lĩnh*. (So cả ct. 2 ở ch. 22).

¹⁸ Về vấn đề và nghịch lí về khoan dung, so ct. 4 ở ch. 7.

¹⁹ ‘Thế giới’ là không duy lí, nhưng là nhiệm vụ của khoa học để duy lí hoá nó. ‘Xã hội’ là không duy lí, nhưng nhiệm vụ của kĩ sư xã hội đi duy lí hoá nó. (Tất nhiên, điều này không có nghĩa rằng chúng ta phải ‘điều khiển’ nó, hoặc rằng ‘kế hoạch hoá’ tập trung hay tập thể chủ nghĩa là đáng mong mỏi). Ngôn ngữ bình thường là không duy lí, nhưng nhiệm vụ của chúng ta là duy lí hoá nó, hay chí ít theo kịp các tiêu chuẩn về tính sáng sủa. Thái độ được đặc trưng ở đây có thể được mô tả như ‘chủ nghĩa duy lí thực dụng’. Chủ nghĩa duy lí thực dụng này có quan hệ với chủ nghĩa duy lí không phê phán và chủ nghĩa phi duy lí theo cách tương tự như chủ nghĩa duy lí phê phán có quan hệ

với hai cái này. Vì một chủ nghĩa duy lý không phê phán có thể lí lẽ rằng thế giới là duy lý và rằng nhiệm vụ của khoa học là đi khám phá ra tính duy lý này, còn một nhà phi duy lý có thể nhất định rằng, do cơ bản là phi duy lý, thế giới phải được trải nghiệm và được vết cạo bằng các xúc cảm và say mê (hay bằng trực giác trí tuệ) của chúng ta hơn là bằng các phương pháp khoa học. Trái với điều này, chủ nghĩa duy lý thực dụng có thể thừa nhận thế giới là không duy lý, nhưng nó đòi rằng *chúng ta quy phục hay bắt nó chịu lí trí*, ở chừng mực có thể. Dùng từ của Carnap (*Der Logische Aufbau*, ect., 1928, p. vi) người ta có thể mô tả cái tôi gọi là ‘chủ nghĩa duy lý thực dụng’ như ‘thái độ phần đầu vì sự trong sáng ở mọi nơi nhưng thừa nhận sự rối rắm chẳng bao giờ có thể hiểu được hoàn toàn hay chẳng bao giờ hoàn toàn duy lý của các sự kiện của đời sống’.

²⁰ Về các tiêu chuẩn trong sáng của ngôn ngữ chúng ta, so ct. trước và ct. 30 ở ch. 12.

²¹ Công nghiệp hoá và Phân công Lao động bị, thí dụ, Toynbee tấn công, *A Study of History*, vol. I, pp. 2 ff. Toynbee than phiền (p. 4) là ‘uy thế của Hệ thống Công nghiệp áp đặt mình lên “những người lao động trí thức” của Thế giới Phương Tây ..; và khi họ thử “gia công” các vật liệu này thành các vật phẩm “được chế tạo” hay “nửa chế tạo”, họ lại phải cầu viện đến Phân công Lao động ..’ Ở một chỗ khác (p. 2) Toynbee nói về các tạp chí khoa học: ‘Các tạp chí là Hệ thống Công nghiệp “ở dạng sách”, với sự Phân công Lao động của nó và đầu ra cực đại của nó được duy trì liên tục về các vật phẩm được chế tạo từ nguyên liệu *một cách máy móc*’. (Tôi nhấn mạnh). Toynbee nhấn mạnh (p. 3, n. 2) cùng với nhà Hegelian Diltthey rằng các khoa học tinh thần ít nhất phải tránh xa các phương pháp này. (Ông trích Diltthey: ‘Các phạm trù thực tế .. chẳng ở đâu là như nhau trong các khoa học về Tinh thần như chúng là trong các khoa học Tự nhiên’).

Diễn giải của Toynbee về phân công lao động trong lĩnh vực khoa học đối với tôi có vẻ cũng sai lầm hết như nỗ lực của Diltthey để nhìn thấy được hố sâu giữa các phương pháp khoa học tự nhiên và khoa học xã hội. Cái Toynbee gọi là ‘phân công lao động’ được mô tả hay hơn có lẽ như sự hợp tác và phê phán lẫn nhau. So văn bản cho các ct. 8 f. ở ch. 23, và các bình luận của Macmurray về hợp tác khoa học được trích ở ch. này, văn bản cho ct. 26. (Về phân-chủ nghĩa duy lý của Toynbee, so ct. 61 ở ch. 11).

²² So Adolf Keller, *Church and State on European Continent* (Beckly Social Service Lecture, 1936). Tôi mang on Mr. L. Webb đã lưu ý tôi về đoạn lí thú này.

²³ Về chủ nghĩa vị lai đạo đức như một loại chủ nghĩa thực chứng đạo đức, so ch. 12 (đặc biệt văn bản cho các ct. 9 ff.).

Tôi có thể lưu ý đến sự thực rằng trái ngược với một hiện thời (so các ct. 51 f. ở ch. 11), tôi coi các nhận xét của Keller một cách nghiêm túc và đặt vấn đề sự đúng đắn của chúng, thay cho gạt bỏ chúng vì vô nghĩa, như một thực chứng chủ nghĩa đòi hỏi.

²⁴ So ct. 70 ở ch. 10 và văn bản, và ct. 61 ở ch. 11.

²⁵ So Kinh Matthew 7, 15 f.: ‘Hãy đề phòng các nhà tiên tri giả, đến với con trong áo của cừu, nhưng bên trong họ là các con sói đói. Con sẽ biết họ bằng hoa trái của họ’.

²⁶ Hai đoạn là từ J. Macmurray, *The Clue to the History* (1938), pp. 86 và 192. (Về sự bất đồng của tôi với Macmurray so văn bản cho ct. 16 ở ch. 25).

²⁷ So sách *Philosophy and the Physicists* của L. S. Stebbing, và nhận xét ngắn của tôi về chủ nghĩa Hegel của Jeans trong *What is Dialectic?* (*Mind*, 1940, 49, p. 420; bây giờ trong *Conjectures and Refutations*, p. 330).

²⁸ So, thí dụ, các ct. 8-12 ở ch. 7, và văn bản.

²⁹ So ch. 10, đặc biệt cuối ch. đó, tức là các ct. 59-70, và văn bản (xem đặc biệt dẫn chiếu đến McTaggart ở ch. 59); ct. cho *Dẫn Nhập*; các ct. 33 ở ch. 11 và 36 ở ch. 12; các ct. 4, 6, và 58 ở ch. này. Xem cả sự nhất quyết của Wittgenstein (được trích ở ct. 32

ở ch. này) rằng sự trầm ngâm về, hay cảm giác đối với, thế giới như một *toàn bộ có giới hạn* là một cảm giác thần bí.

Một công trình được thảo luận nhiều mới đây về chủ nghĩa thần bí và vai trò thích đáng của nó trong chính trị là *Grey Eminence* của Huxley. Nó lí thú chủ yếu vì tác giả có vẻ không nhận ra rằng câu chuyện riêng của ông về nhà thần bí và chính trị gia, Cha Joseph, bác bỏ thẳng thừng luận điểm chính của cuốn sách của ông. Luận điểm này là, đào tạo về thực tiễn thần bí là môn giáo dục duy nhất được biết, có khả năng đảm bảo cho con người cơ sở đạo đức và tôn giáo vững tuyệt đối cực kì cần thiết cho những người có ảnh hưởng đến chính sách công. Song câu chuyện riêng của ông cho thấy Cha Joseph, bất chấp sự đào tạo của cha, đã rơi vào sự cảm dỗ - sự cảm dỗ thông thường của người nắm quyền - và cha đã không có khả năng cưỡng lại; quyền lực tuyệt đối làm đòi hỏi cha một cách tuyệt đối. Tức là, bằng chứng lịch sử duy nhất được tác giả trình bày chi tiết hoàn toàn bác bỏ luận điểm của ông, mà, tuy thế, có vẻ không làm ông phiền.

³⁰ So F. Kafka, *The Great Wall of China* (E. Muir dịch ra tiếng Anh, 1933), p. 236.

³¹ So cả ct. 19 ở ch. này.

³² So *Tractatus* của Wittgenstein, p. 187: ‘Không phải thế giới là *thế nào*, là thần bí, mà nó là *thế*. – Suy ngẫm về thế giới *sub specie aeterni* [*dưới dạng bất diệt*] là sự suy ngẫm nó như một cái toàn thể có giới hạn. Cảm giác về thế giới như một cái toàn thể có giới hạn là cảm giác thần bí’. Ta thấy rằng chủ nghĩa thần bí của Wittgenstein là chính thể luận điển hình. - Về các đoạn khác của Wittgenstein (*loc. cit.*) như : ‘Quả thực có cái không thể diễn đạt được. Điều này *lộ rõ*; là thần bí’, so phê phán của Carnap ở *Logical Syntax of Language* (1937) của ông, p. 314 f. So cả ct. 25 ở ch. 25, và văn bản. Xem cả ct. 29 ở ch. này và các dẫn chiếu chéo ở đó.

³³ So ch. 10, thí dụ các ct. 40, 41. Xu hướng bộ lạc và bí truyền của loại triết học này có thể được minh họa bằng thí dụ bởi một trích dẫn từ H. Blueher (so Kolnai, *The War against the West*, p. 74, tôi nhấn mạnh): ‘Đạo Cơ đốc dứt khoát là một tín điều quý tộc, thoát khỏi đạo đức, không thể dạy được. Những người Cơ đốc biết lẫn nhau bởi típ bề ngoài của họ; họ tạo thành một nhóm trong xã hội những người chẳng bao giờ thiếu hiểu biết lẫn nhau, và là những người chẳng ai hiểu được trừ bản thân họ. Họ tạo thành một liên đoàn bí mật. Hơn nữa, loại tình yêu hoạt động trong đạo Cơ đốc là loại rọi sáng các thánh đường ngoại đạo; nó không có quan hệ gì với sự sáng chế Do Thái về cái gọi là tình yêu nhân loại hay yêu thương hàng xóm của mình’. Một thí dụ khác là từ sách *The Outlaws* của E. von Salomon (được trích cả ở ct. 90 ở ch. 12; trích dẫn này là từ p. 240; tôi nhấn mạnh): ‘Chúng ta nhận ra nhau ngay lập tức, mặc dù chúng ta đến từ mọi phần của Đế chế, có nghe phong phanh về những xô xát và nguy hiểm’.

³⁴ Nhận xét này không được hiểu theo một nghĩa lịch sử chủ nghĩa. Tôi không có ý nói đề tiên tri rằng xung đột sẽ không có vai trò gì trong các diễn biến tương lai. Tôi chỉ muốn nói rằng bây giờ chúng ta có thể đã học được rằng vấn đề không tồn tại, hay có tồn tại, dù sao đi nữa, là không quan trọng khi so với vấn đề của *các tôn giáo xấu*, như chủ nghĩa toàn trị hay chủ nghĩa phân biệt chủng tộc, mà chúng ta đối mặt.

³⁵ Tôi ám chỉ đến *Principia Mathematica* của A. N. Whitehead và B. Russell. (Trong *Process and Reality*, p. 10, n.1, Whitehead nói rằng ‘các thảo luận dẫn nhập hầu như là do Russell, và trong lần xuất bản thứ hai là hoàn toàn như vậy’).

³⁶ So dẫn chiếu tới Hegel (và nhiều người khác trong đó có Plato và Aristotle) trong A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 14.

³⁷ So Whitehead, *op. cit.*, pp. 18 f.

³⁸ So Phụ lục của Kant cho *Prolegomena* của ông. (*Works*, ed. by Cassirer, vol. IV, 132 f. Về cách dịch ‘cái chân đụp’, so bản tiếng Anh của Carus về *Prolegomena* của Kant, 1902 và 1912, p. iv).

³⁹ So Whitehead, *Process and Reality*, p. 20 f.

Về thái độ *chấp nhận hay gạt bỏ nó*, được mô tả ở đoạn văn tiếp, so ct. 53 ở ch. 11.

⁴⁰ So Whitehead, *op. cit.*, 492. Hai trong các phản đề khác là: ‘Cũng đúng để nói rằng Thế giới là vốn có trong Chúa, như rằng Chúa là vốn có trong Thế giới .. Cũng đúng để nói rằng Chúa tạo ra Thế giới, như rằng Thế giới tạo ra Chúa’. Điều này rất gợi nhớ đến Scheffler nhà thần bí Đức (Angelus Silesius), ông viết: ‘Tôi vĩ đại như Chúa, Chúa bé nhỏ như tôi, tôi không thể thiếu ngài, ngài cũng chẳng thể thiếu tôi’.

Về nhận xét của tôi, muộn hơn trong đoạn văn, rằng tôi hoàn toàn không hiểu tác giả của nó muốn truyền đạt cái gì, tôi có thể nói rằng chỉ rất do dự mà tôi viết điều này. Phê phán ‘tôi không hiểu’ là một loại thể thao khá rẻ tiền và nguy hiểm. Tôi đơn giản viết các từ này bởi vì, bất chấp các nỗ lực của tôi, chúng vẫn đúng.

⁴¹ So thư Kant gửi Mendelssohn, 8-4-1766. (*Works*, ed. by Cassirer, vol. IX, 56 f.).

⁴² So Toynbee, *A Study of History*, vol. VI, 536 f.

⁴³ Toynbee nói (*op. cit.*, 537) về ‘những người chính thống truyền thống’ rằng họ ‘sẽ thấy nghiên cứu của chúng ta như một tấn công lên tính có thực, tính lịch sử, của câu chuyện về Jesus Christ như được trình bày trong các Kinh Phúc Âm’. Và ông cho rằng (p. 538) Chúa tự biểu lộ thông qua thi ca cũng như qua chân lí; theo lí thuyết này, Chúa đã ‘tự bộc lộ trong văn học dân gian’.

⁴⁴ Bám sát nỗ lực này để áp dụng các phương pháp của Toynbee cho chính ông, người ta có thể hỏi liệu *Study of History* của ông mà ông dự kiến gồm 13 tập là không thật nhiều như cái ông gọi là một *tour de force* [*thành tựu phi thường*] như ‘lịch sử giống như nhiều loạt các tập hiện nay đang trong quá trình xuất bản bởi Cambridge University Press’ hay không – công việc mà ông so sánh một cách tài ba (vol. I, p. 4) với ‘các đường hầm và các chiếc cầu và các con đê và các tàu thủy và các tàu chiến và các nhà chọc trời vô cùng to lớn’. Và người ta có thể hỏi liệu *tour de force* của Toynbee không phải là, cá biệt hơn, sự chế tạo ra cái ông gọi là một ‘máy thời gian’, tức là một sự trốn tránh vào quá khứ hay không. (So đặc biệt trung cổ học của Toynbee, được thảo luận ngắn gọn ở ct. 61 ở ch. 11. So thêm ct. 54 ở ch. này).

⁴⁵ Cho đến nay tôi chưa thấy nhiều hơn sáu tập đầu. Einstein là một trong vài nhà khoa học được nhắc đến.

⁴⁶ Toynbee, *op. cit.*, vol. II, 178.

⁴⁷ Toynbee, *op. cit.*, vol. V, 581 ff.

Trong quan hệ với sự sao nhãng của Toynbee, được nói tới trong văn bản, về các học thuyết Marxian và đặc biệt về *Tuyên ngôn C.S.*, có thể nói rằng ở p. 179 (n.5) của tập này, Toynbee viết: ‘Những người Bolshevik hay cánh Đa số của Đảng Xã hội – Dân chủ Nga tự đổi tên thành “Đảng Cộng sản Nga” (vì tôn kính Công xã Paris của 1871) vào tháng 3-1918 ..’ Một nhận xét tương tự có thể thấy ở cùng tập, p. 582, n. 1.

Song điều này không đúng. Việc đổi tên (do Lenin đệ trình ở đại hội đảng 4-1917; so *Handbook of Marxism*, 783; so cả p. 787) nói, đủ rõ, đến sự thực rằng ‘Marx và Engels gọi mình là những người Cộng sản’, như Lenin diễn đạt, và đến *Tuyên ngôn C.S.*

⁴⁸ So Engels, *Socialism: Utopian and Scientific* (xem ct. 9 ở ch. 13). Về hai nguồn gốc lịch sử của chủ nghĩa cộng sản của Marx (của Plato và, có lẽ, Pythagoras - sự phục cô, và *Acts*, có vẻ bị nó ảnh hưởng) xem đặc biệt ct. 29 ở ch. 5; xem cả các ct. 30 ở ch. 4, 35-36 ở ch. 6, và các ct. 3 và 8 ở ch.13 (và văn bản).

⁴⁹ So Toynbee, *op. cit.*, vol. V, 587.

⁵⁰ So ch. 22, đặc biệt văn bản cho các ct. 1-4, và cuối chương đó.

⁵¹ Đoạn này không cô lập; Toynbee rất thường biểu lộ sự kính trọng của mình với ‘phán quyết của lịch sử’; một sự thực phù hợp với học thuyết của ông là, ‘đòi hỏi của đạo Cơ đốc ... rằng Chúa đã tự bộc lộ Mình ra trong lịch sử’. ‘Học thuyết Tin Lành mới’ này (như K. Barth gọi nó) sẽ được thảo luận ở ch. tiếp (So đặc biệt ct. 12 ở ch. đó).

Trong quan hệ với đề cập của Toynbee về Marx, có thể nói là toàn bộ cách tiếp cận của ông bị chủ nghĩa Marx ảnh hưởng mạnh. Ông nói (*op. cit.*, vol. I, p. 41, n. 3): ‘Hơn một trong các từ mới Marxian này đã trở nên phổ biến ngay cả giữa những người bác bỏ các giáo điều Marxian’. Khẳng định này nói đặc biệt đến việc sử dụng từ ‘giai cấp vô sản’. Nhưng nó bao phủ nhiều hơn việc sử dụng đơn thuần của các từ.

⁵² Toynbee, *op. cit.*, vol. III, 476. Đoạn ám chỉ lại vol. I, phần I, A, *The Relativity of Historical Thought*. (Ch. tiếp thảo luận vấn đề ‘sự tương đối’ của tư duy lịch sử). Về một phê phán sớm xuất sắc về chủ nghĩa tương đối lịch sử (và thuyết lịch sử), xem H. Sidgwick, *Philosophy – Its Scope and Relations* (1902), Lecture IX, đặc biệt p. 180 f.

⁵³ Vì nếu mọi tư duy theo nghĩa như vậy là ‘tương đối không thể tránh được’ đối với môi trường xã hội của nó rằng nó không ‘đúng tuyệt đối’ (tức là không đúng), thì điều này phải đúng cho luận điểm này nữa. Như thế nó không thể đúng, và vì thế không là ‘Quy luật’ không thể tránh khỏi ‘về Bản tính con Người’. So cả ct. 8 (2,a) ở ch. này.

⁵⁴ Về luận điểm rằng Toynbee trốn tránh vào quá khứ, so ct. 44 ở ch. này và ct. 61 ở ch. 11 (về trung cổ học của Toynbee). Bản thân Toynbee cho một phê phán xuất sắc về sự phục cổ, và tôi hoàn toàn đồng ý với sự công kích của ông (vol. VI, 65 f.) lên các mưu toan dân tộc chủ nghĩa để làm sống lại các ngôn ngữ cổ, đặc biệt ở Palestine. Nhưng sự công kích của chính Toynbee lên tổ chức công nghiệp (so ct. 21 ở ch. này) có vẻ không ít phục cổ hơn.- Về một sự trốn tránh vào tương lai, tôi không có bằng chứng nào hơn là nhan đề tiên tri được công bố của phần XII của công trình của ông: *The Prospects of the Western Civilization [Các Triển vọng của nền Văn minh Phương Tây]*.

⁵⁵ Về ‘thành công trần tục bị thâm của nhà sáng lập Hội giáo’ được Toynbee nhắc tới ở *op. cit.*, III, p. 472. Về Ignatius Loyola, so vol. III, 270; 466 f.

⁵⁶ So *op. cit.*, vol. V, 590. - Đoạn được trích tiếp là từ cùng tập, p. 588.

⁵⁷ Toynbee, *op. cit.*, vol. VI, 13.

⁵⁸ So Toynbee, vol. VI, 12 f. (Dẫn chiếu đến Bergson, *Two Source of Morality and Religion*).

Dẫn chiếu lịch sử chủ nghĩa sau đây từ Toynbee (vol. V, 585; tôi nhấn mạnh) là lí thú ở ngữ cảnh này: ‘Những người Cơ đốc tin – và một nghiên cứu về Lịch sử chứng tỏ chắc chắn họ đúng - rằng tinh anh em của con Người là *không thể đạt được đối với con Người theo bất cứ cách khác* nào ngoài cách làm một công dân của một *Civitas Dei [Nước của Chúa]* vượt quá thế giới con người và bản thân Chúa là vua của nó’. Làm sao một nghiên cứu lịch sử có thể chứng minh một đòi hỏi như vậy? Phải chăng là một vấn đề có trách nhiệm cao để khẳng định rằng nó có thể được chứng minh?

Về *Two Source* của Bergson, tôi hoàn toàn đồng ý rằng có một yếu tố phi duy lí hay trực giác trong mọi tư duy sáng tạo; nhưng yếu tố này có thể thấy cả trong tư duy khoa học duy lí nữa. Tư duy duy lí không phải là phi-trực giác; nó, đúng hơn, là trực giác *phục tùng sự kiểm nghiệm và kiểm tra* (ngược với trực giác phóng túng). Áp dụng điều này cho vấn đề sáng tạo của xã hội mở, tôi thừa nhận rằng những người như Socrates được trực giác truyền cảm hứng; nhưng trong khi tôi công nhận sự thực này, tôi tin rằng *tính duy lí* của họ là cái phân biệt các nhà sáng lập ra xã hội mở khỏi những người thử

làm ngưng sự phát triển của nó, và những người cũng được trực giác truyền cảm hứng, như Plato – nhưng bởi một trực giác không được tính hợp lý (theo nghĩa trong đó từ này được dùng ở ch. này) kiểm tra. Xem cả ct. cho *Dẫn nhập*.

⁵⁹ So ct. 4 ở ch. 18.

CHÚ THÍCH CHO CHƯƠNG 25

¹ Cái gọi là các nhà theo thuyết quy ước (H. Poincaré, P. Duhem, và gần đây hơn, A. Eddington); so ct. 17 ở ch. 5.

² So *The Logic of Scientific Discovery* của tôi.

³ ‘Lí thuyết thùng về tâm trí’ được nhắc đến ở ch. 23. (*Về ‘lí thuyết đèn pha khoa học’, xem cả *Towards a Rational Theory of Tradition*, bây giờ trong *Conjectures and Refutations*, đặc biệt pp. 127 f.*). ‘Lí thuyết đèn pha’, có lẽ, chứa chính các yếu tố của chủ nghĩa Kant những cái có thể đứng vững. Có thể nói rằng sai lầm của Kant đã là đi nghĩ bản thân đèn pha không có khả năng cải thiện; và ông đã không thấy rằng các đèn pha (các lí thuyết) nào đó có thể không soi sáng các sự kiện mà các đèn pha khác lại làm rõ nổi bật lên. Song đây là cách ta từ bỏ dùng các đèn pha nào đó, và làm nên sự tiến bộ.

⁴ So ct. 23 ở ch. 8.

⁵ Về nỗ lực tránh mọi giả định trước, so phê phán (về Husserl) ở ct. 8 (1) ở ch. 24, và văn bản. Ý tưởng ấu trĩ rằng có thể tránh giả định trước (hay một quan điểm) cũng bị tấn công ở các tuyến khác bởi H. Gomperz. (So *Weltanschauungslehre*, I, 1905, pp. 33 và 35; cách dịch của tôi có lẽ hơi thoáng). Gomperz tấn công các nhà kinh nghiệm chủ nghĩa triệt để. (Không chống Husserl). ‘Một thái độ triết học hay khoa học đối với các sự thực’, Gomperz viết, ‘luôn luôn là một thái độ về tư duy, và không đơn thuần là một thái độ về hưởng thụ các sự thực theo lối của một con bò, hay về chiêm nghiệm các sự thực theo lối của một họa sĩ, hay bị tràn ngập bởi các sự thực theo lối của một người hảo huyền. Vì thế ta phải giả sử rằng nhà triết học không thoả mãn với các sự thực như chúng là, mà nghĩ về chúng. .. Như thế có vẻ rõ là đằng sau thuyết cấp tiến triết học đó, cái làm ra về .. truy nguyên về các sự thực hay dữ liệu trực tiếp, luôn luôn có một sự chấp nhận không phê phán được che giấu của các học thuyết truyền thống. Vì tư duy nào đó về các sự thực phải xuất hiện ngay cả đối với những người cấp tiến này; song vì họ không biết về chúng đến mức để cho rằng họ đơn thuần chấp nhận các sự thực, ta không có lựa chọn nào ngoài việc cho rằng tư duy của họ là .. không phê phán’. (So cả nhận xét của cùng tác giả về *Diễn giải* trong *Erkenntnis*, vol. 7, pp. 225 ff.).

⁶ So các bình luận của Schopenhauer về lịch sử (*Parerga*, ect., vol. II, ch. XIX, § 238; Works, vol. VI, p. 480, bản tiếng Đức xuất bản lần 2).

⁷ (1) Theo hiểu biết của tôi, lí thuyết về nhân quả được phác hoạ ở đây trong văn bản lần đầu tiên được trình bày trong cuốn *Logik der Forschung* (1935) của tôi –nay dịch ra là *The Logic of Scientific Discovery* (1959). Xem pp. 59 f. của bản dịch. Như được dịch ở đây, các dấu ngoặc nguyên bản được bỏ đi, và các số trong các dấu ngoặc cũng như bốn đoạn ngắn trong các dấu ngoặc đã được đưa thêm vào, một phần để làm cho đoạn hơi bị nén có thể dễ hiểu hơn, và một phần (trong trường hợp hai dấu ngoặc sau cùng) để tính đến một quan điểm mà tôi đã không thấy rõ năm 1935, quan điểm về cái Tarski gọi là ‘ngữ nghĩa học’. (Xem, thí dụ, *Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik* của ông, trong *Actes du Congrès International Philosophique*, vol. III, Paris, 1937, pp. 1 ff., và Carnap, *Introduction to Semantics*, 1942). Nhờ việc Tarski phát triển nền móng của ngữ nghĩa học, tôi không còn do dự (như tôi đã do dự khi viết cuốn sách được nói tới)

để dùng đầy đủ các thuật ngữ ‘nguyên nhân’ và ‘kết quả’. Vì những từ này có thể được định nghĩa, dùng khái niệm của Tarski về chân lí, bằng một định nghĩa ngữ nghĩa như sau: Sự kiện A là nguyên nhân của sự kiện B , và sự kiện B là kết quả của sự kiện A , khi và chỉ khi tồn tại một ngôn ngữ trong đó chúng ta có thể trình bày ba định đề, u , a , và b , sao cho u là một qui luật phổ quát đúng, a mô tả A , và b mô tả B , và b là một hệ quả logic của u và a . (Ở đây từ ‘sự kiện’ hay ‘sự thực’ có thể được định nghĩa bằng một phiên bản ngữ nghĩa của định nghĩa của tôi về ‘sự kiện’ trong *The Logic of Scientific Discovery*, pp. 88ff., thí dụ, bằng định nghĩa sau: Một sự kiện E là tên [designatum] chung của một lớp các mệnh đề đơn nhất có thể dịch được sang nhau).

(2) Ở đây có thể nói thêm vài nhận xét lịch sử về *vấn đề của nguyên nhân và kết quả*. Khái niệm Aristotlian về nguyên nhân (tức là, nguyên nhân hình thức, vật chất và có hiệu lực của ông; ta không quan tâm đến nguyên nhân cuối cùng [mục đích] ở đây, cho dù nhận xét của tôi cũng đúng cho nó) có tính bản chất luận diễn hình; vấn đề là giải thích sự thay đổi hay chuyển động, và nó được giải thích bằng dẫn chiếu đến cấu trúc ẩn giấu của sự vật. Bản chất luận này vẫn có thể thấy ở cách nhìn của Bacon, Descartes, Locke, và thậm chí Newton về vấn đề này; nhưng lí thuyết của Descartes mở đường cho một cách nhìn mới. Ông thấy bản chất của mọi vật thể vật lí ở sự choán chỗ không gian hay ở hình thù hình học của chúng, và kết luận rằng cách duy nhất theo đó các vật thể có thể tác động lên nhau là bằng đẩy; một vật thể chuyển động *nhất thiết* đẩy vật thể khác khỏi chỗ của nó bởi vì cả hai đều choán chỗ, và vì thế không thể chiếm cùng chỗ. Như vậy *kết quả tiếp theo nguyên nhân do tất yếu, và mọi giải thích nhân quả đúng (của các sự kiện vật lí) phải ở dạng đẩy*. Quan điểm này vẫn được áp dụng bởi Newton, người đã nói về lí thuyết hấp dẫn riêng của ông phù hợp với quan điểm đó – tất nhiên, dùng ý tưởng về hút hơn là đẩy – mà không ai, biết bất cứ thứ gì về triết học, có lẽ có thể coi nó là một giải thích thoả mãn; và nó vẫn còn có ảnh hưởng trong vật lí học ở dạng một sự không thích bất cứ loại ‘tác động ở xa’ nào. – Berkeley là người đầu tiên phê phán sự giải thích bằng các bản chất ẩn giấu, bất luận chúng được đưa vào để ‘giải thích’ sức hút của Newton, hay chúng dẫn đến lí thuyết đẩy của Descartes; ông đòi khoa học phải *mô tả*, hơn là *giải thích* bằng các mối quan hệ bản chất hay tất yếu. Học thuyết này, trở thành một trong các đặc trưng chính của chủ nghĩa thực chứng, mất ý nghĩa của nó nếu chấp nhận lí thuyết của chúng ta về giải thích nhân quả; vì giải thích nhân quả khi đó trở thành một loại mô tả; nó là một mô tả sử dụng các giả thuyết phổ quát, các điều kiện ban đầu, và suy diễn logic. Cái có thể được gọi là đóng góp quan trọng nhất cho lí thuyết nhân quả là do Hume (một phần được thấy trước bởi Sextus Empiricus, Al-Gazzâlî, và những người khác); ông chỉ ra (ngược với cách nhìn của Descartes) rằng ta không thể biết bất cứ thứ gì về một mối quan hệ tất yếu giữa một sự kiện A và một sự kiện B khác. Tất cả cái ta có thể biết là các sự kiện loại B (hay các sự kiện giống B) cho đến nay kể theo các sự kiện loại A (hay các sự kiện giống A). Ta có thể biết, thực tế là, các sự kiện như vậy có liên hệ với nhau; nhưng vì ta không biết rằng mối quan hệ này là mối quan hệ tất yếu, ta chỉ có thể nói rằng chúng đúng trong quá khứ. Lí thuyết của chúng ta hoàn toàn thừa nhận phê phán này của Hume. Nhưng nó khác Hume (1) ở chỗ nó trình bày rõ ràng *giả thuyết phổ quát* rằng các sự kiện loại B ở mọi nơi và luôn luôn đi theo các sự kiện loại A ; (2) rằng nó khẳng định chân lí của mệnh đề rằng A là nguyên nhân của B , với điều kiện giả thuyết phổ quát là đúng. – Nói cách khác, Hume chỉ nhìn vào bản thân các sự kiện A và B ; và ông không thể thấy bất cứ dấu vết nào của một liên hệ nhân quả hay mối quan hệ tất yếu nào giữa hai loại sự kiện này. Nhưng chúng ta cho thêm một cái thứ ba, một qui luật phổ quát; và đối với qui luật này, ta có thể nói về một

liên kết nhân quả, hay thậm chí một mối quan hệ tất yếu. Thí dụ, ta có thể định nghĩa: Sự kiện *B* được liên kết nhân quả (hay được kết nối tất yếu) với sự kiện *A* khi và chỉ khi *A* là nguyên nhân của *B* (theo nghĩa của định nghĩa ngữ nghĩa của chúng ta nêu ở trên). - Về vấn đề chân lý của một qui luật phổ quát, ta có thể nói rằng có vô số các qui luật phổ quát mà chân lý của nó ta chẳng bao giờ nghi ngờ trong đời sống hàng ngày; và do đó, cũng có vô số trường hợp nhân quả nơi trong cuộc sống hàng ngày ta chẳng bao giờ nghi ngờ về ‘liên kết nhân quả tất yếu’. Từ quan điểm khoa học, lập trường là khác. Vì ta chẳng bao giờ có thể xác lập một cách duy lý chân lý của các qui luật khoa học; tất cả cái ta có thể làm là kiểm tra chúng một cách nghiêm ngặt, và loại bỏ các giả thuyết sai (đây có lẽ là điểm then chốt của *The Logic of Scientific Discovery* của tôi). Do đó, mọi qui luật khoa học vẫn mãi mãi có tính giả thuyết; chúng là các giả thiết. Và vì vậy, mọi mệnh đề về các quan hệ nhân quả cụ thể vẫn có cùng tính giả thuyết. Ta chẳng bao giờ chắc chắn (theo một nghĩa khoa học) rằng *A* là nguyên nhân của *B*, chính xác vì chúng ta chẳng bao giờ chắc chắn liệu qui luật phổ quát được nói đến có đúng không, dầu cho nó có thể được kiểm nghiệm tốt đến đâu. Thế mà, chúng ta sẽ thiên về tìm thấy giả thuyết đặc thù rằng *A* là nguyên nhân của *B* càng có thể chấp nhận được hơn nếu chúng ta đã kiểm tra và xác nhận giả thuyết tương ứng kĩ hơn. (Về lý thuyết của tôi về *xác nhận [confirmation]*, xem ch. X và cả Phụ lục *ix của *The Logic of Scientific Discovery*, đặc biệt p. 275, nơi thảo luận các hệ số tạm thời hay các chỉ số của các câu xác nhận).

(3) Về lý thuyết giải thích lịch sử của tôi, được trình bày ở đây trong văn bản (dưới nữa), tôi muốn thêm vài bình luận phê phán cho một bài báo của Morton G. White, có tên *Giải thích Lịch sử* được công bố trong *Mind* (vol. 52, 1943, pp. 212 ff). Tác giả chấp nhận phân tích của tôi về giải thích nhân quả, như ban đầu được trình bày trong *Logic der Forschung* của tôi (nay được dịch là *The Logic of Scientific Discovery*). (Ông đã quy nhảm lý thuyết này cho một bài báo của C. G. Hempel, được công bố ở *Journal of Philosophy*, 1942; xem, tuy vậy, phê bình của Hempel về cuốn sách của tôi ở *Deutsche Literaturzeitung*, 1937, (8), pp. 310 đến 314). Sau khi thấy cái chúng ta gọi nói chung là một sự giải thích, White tiếp tục hỏi giải thích lịch sử là gì. Để trả lời câu hỏi này, ông chỉ ra rằng đặc trưng của một giải thích sinh học (trái, chẳng hạn, với một giải thích vật lý) là sự xuất hiện của *các thuật ngữ sinh học đặc thù* trong các qui luật phổ quát có tính giải thích; và ông kết luận: một giải thích lịch sử là một giải thích trong đó *các thuật ngữ lịch sử đặc thù* xuất hiện cũng thế. Ông còn thấy rằng tất cả các qui luật, trong đó bất cứ thứ gì giống các thuật ngữ lịch sử đặc thù xuất hiện, được đặc trưng tốt hơn như thuộc xã hội học, vì các thuật ngữ được nói đến có tính xã hội học hơn là lịch sử; và như thế cuối cùng ông buộc phải đồng nhất ‘giải thích lịch sử’ với ‘giải thích xã hội học’.

Đối với tôi có vẻ hiển nhiên rằng cách nhìn này không để ý đến cái được mô tả ở đây trong văn bản như *sự phân biệt giữa các khoa học lịch sử và các khoa học khái quát*, và các vấn đề và phương pháp đặc thù của chúng; và tôi có thể nói rằng các thảo luận về vấn đề và phương pháp của sử học từ lâu đã làm nổi bật sự thực là sử học quan tâm đến các sự kiện cụ thể hơn là các qui luật chung. Tôi nghĩ, thí dụ, đến các tiểu luận của Lord Acton, viết năm 1858, chống lại Buckle (tìm thấy ở *Historical Essays and Studies*, của ông, 1908), và tranh luận giữa Max Weber và E. Meyer (xem *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922, pp. 215 ff.). Giống Meyer, Weber luôn luôn nhấn mạnh đúng rằng sử học quan tâm đến *các sự kiện đơn nhất*, không đến các qui luật phổ quát, và rằng, *đồng thời*, nó quan tâm đến *giải thích nhân quả*. Tuy vậy, đáng tiếc các quan điểm đúng này đã dẫn ông quay sang lặp đi lặp lại nhiều lần (thí dụ, *op. cit.*, p. 8) chống quan điểm rằng tính nhân quả gắn bó với các qui luật phổ quát. Có vẻ đối với tôi là lý thuyết

của chúng ta về giải thích lịch sử, như được trình bày trong văn bản, loại bỏ khó khăn và đồng thời giải thích nó có thể nảy sinh ra sao.

⁸ Học thuyết rằng các thí nghiệm mang tính quyết định có thể được tiến hành trong vật lý học đã bị các nhà theo thuyết quy ước tấn công, đặc biệt là Duhem (so ct. 1 ở ch. này). Nhưng Duhem viết trước Einstein, và trước quan sát thiên thực có tính quyết định của Eddington; ông thậm chí viết trước thí nghiệm của Lummer và Pringsheim dẫn đến thuyết Lượng tử bằng chứng minh các công thức của Rayleigh và Jeans là sai.

⁹ Sự phụ thuộc của sử học vào mỗi quan tâm của chúng ta được cả E. Meyer và nhà phê bình của ông M. Weber thừa nhận. Meyer viết (*Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902, p. 37): ‘Sự lựa chọn các sự kiện phụ thuộc vào mỗi quan tâm lịch sử của những người sống hiện thời...’ Weber viết (*Ges. Aufsätze*, 1922, p. 259): ‘Mỗi quan tâm .. của chúng ta .. sẽ xác định dài của các giá trị văn hoá xác định .. lịch sử’. Weber, đi theo Rickert, đã liên hồi nhất quyết rằng mỗi quan tâm của chúng ta, đến lượt nó, lại phụ thuộc vào các ý tưởng về giá trị; về điểm này chắc chắn ông không sai, song ông không thêm vào bất cứ gì cho phân tích phương pháp luận. Tuy vậy, không ai trong số các tác giả này rút ra kết luận cách mạng rằng, vì mọi sử học phụ thuộc vào sự quan tâm của chúng ta, *chỉ có thể có các lịch sử, và chẳng bao giờ có một ‘lịch sử’*, một câu chuyện về diễn tiến của nhân loại ‘như nó đã xảy ra’.

Về hai diễn giải lịch sử trái với nhau, so ct. 61 ở ch. 11.

¹⁰ Về sự từ chối này để thảo luận vấn đề về ‘ý nghĩa của ý nghĩa’ (Ogden và Richards) hay đúng hơn về ‘các ý nghĩa của ý nghĩa’ (H. Gomperz), so ch. 11, đặc biệt các ct. 26, 47, 50, và 51. Xem cả ct. 25 ở ch. này.

¹¹ Về chủ nghĩa vị lai đạo đức, so ch. 22.

¹² So K. Barth, *Credo* (1936), p. 12. Về nhận xét của Barth chống lại ‘học thuyết Tin lành mới về sự rọi sáng của Chúa trong lịch sử’, so *op. cit.*, 142. Xem cả nguồn Hegelian của học thuyết này, được trích ở văn bản cho ct. 49, ch. 12. So cả ct. 51 đến 54 ở ch. 24. Về trích dẫn tiếp so Barth, *op. cit.*, 79.

* Về nhận xét của tôi rằng câu chuyện về Christ *không phải là* ‘câu chuyện của một cuộc cách mạng dân tộc chủ nghĩa .. không thành công’, bây giờ tôi thiên về tin rằng nó có thể đã chính xác là thế này; xem cuốn *Jesus Basileus* của R. Eisler. Nhưng trong mọi trường hợp, nó không là câu chuyện về thành công thế tục.*

¹³ So Barth, *op. cit.*, 76.

¹⁴ So *Journal* năm 1854 của Kierkegaard; xem bản tiếng Đức (1905) của cuốn *Book of the Judge* của ông, p. 135.

¹⁵ So ct. 57 ở ch. 11, và văn bản.

¹⁶ So các câu kết thúc của *The Clue to History* của Macmurray (1938; p. 237).

¹⁷ So đặc biệt ct. 55 ở ch. 24, và văn bản.

¹⁸ Kierkegaard học tại Đại học Copenhagen trong một thời kì của chủ nghĩa Hegel đầy nhiệt huyết và thậm chí hơi hung hăng. Nhà thần học Martensen đã đặc biệt có ảnh hưởng. (Về thái độ hung hăng này, so đánh giá của Viện Hàn Lâm Copenhagen chống lại tiểu luận được giải thưởng của Schopenhauer về *Nền móng của Đạo đức*, 1840. Rất có thể là vụ này đã là nguyên nhân khiến Kierkegaard làm quen với Schopenhauer, ở lúc mà Schopenhauer vẫn chưa được biết đến ở Đức).

¹⁹ So *Journal* năm 1854 của Kierkegaard; xem bản tiếng Đức (1905) của cuốn *Book of the Judge* của ông, p. 129, mà từ đó đoạn trong văn bản được dịch hơi thoáng.

Kierkegaard không là nhà tư tưởng Cơ đốc duy nhất chống lại chủ nghĩa lịch sử của Hegel; ta đã thấy (so ct. 12 ở ch. này) Barth cũng chống lại nó. Một phê phán đặc biệt lí

thú đối với diễn giải mục đích luận của Hegel về lịch sử được triết gia Cơ đốc, M. B. Foster, một người rất ngưỡng mộ (nếu không phải là môn đồ của) Hegel, đưa ra ở cuối cuốn sách *The Political Philosophies of Plato and Hegel* của ông. Điểm chính của chủ nghĩa lịch sử, nếu tôi hiểu đúng ông, là thế này. Bằng diễn giải lịch sử theo mục đích luận, Hegel không thấy các mục đích tự chúng trong các giai đoạn khác nhau của nó, mà chỉ thấy các phương tiện để mang lại mục đích cuối cùng. Nhưng Hegel sai khi cho rằng các hiện tượng hay các giai đoạn lịch sử là các công cụ cho một mục đích có thể được diễn đạt và phát biểu như cái gì đó không thể phân biệt được khỏi bản thân các hiện tượng, theo cách mà một ý định có thể được phân biệt khỏi hành động tìm cách thực hiện nó, hay một đạo đức khỏi một vở kịch (nếu ta giả sử một cách sai lầm rằng ý định của vở kịch là đi truyền đạt đạo đức này). Foster cho rằng, vì giả thiết này cho thấy sự thất bại để nhận ra sự khác biệt giữa công việc của một *nhà sáng tạo* và việc của một người tạo công cụ, một kĩ thuật viên hay '*Demiurge [Kẻ sáng tạo]*'. '*.. một chuỗi công việc sáng tạo có thể được hiểu như một sự phát triển*', Foster viết (*op. cit.*, pp. 201-3), '*.. mà không có một khái niệm rõ rệt về mục đích mà chúng tiến tới .. bức tranh về, thí dụ, một thời đại có thể được hiểu là được biểu lộ ra từ thời đại trước nó, mà không được hiểu như một xấp xỉ gần hơn tới một sự hoàn chỉnh hay mục đích. .. Lịch sử chính trị, tương tự, .. có thể được hiểu như một sự phát triển, mà không được diễn giải như một quá trình mục đích luận.* –Nhưng Hegel, ở đây và ở nơi khác, thiếu sự nhìn thấu vào tầm quan trọng của sáng tạo'. Và muộn hơn, Foster (*op. cit.*, p. 204; tôi nhấn mạnh một phần): '*Hegel coi nó như một dấu hiệu về thiếu hình tượng tôn giáo mà những người nắm giữ nó, trong khi khẳng định là có một kế hoạch của Thượng đế, lại đi phủ nhận rằng có thể biết được kế hoạch...* Đi nói rằng kế hoạch của Thượng đế là không thể dò được, rõ ràng, là một diễn đạt không thoả đáng, nhưng sự thật mà nó biểu lộ một cách không thoả đáng không phải là kế hoạch của Chúa là có thể biết được, mà là, với tư cách Đấng Sáng tạo và không như một Demiurge, *Chúa không hề làm theo kế hoạch.*'

Tôi nghĩ rằng phê phán này là xuất sắc, cho dù sự sáng tạo của một công trình nghệ thuật, theo một nghĩa rất khác, có thể tiến hành theo một '*kế hoạch*' (tuy không phải một mục đích hay ý định); vì nó có thể là một cố gắng để thực hiện cái gì đó giống như ý tưởng Platonic về công trình đó – cái model hoàn hảo thực con mắt hay lỗ tai tinh thần mà hoạ sĩ hay nhạc sĩ cố gắng sao chép. (So ct. 9 ở ch. 9 và các ct. 25-26 ở ch. 8).

²⁰ Về các công kích của Schopenhauer lên Hegel, mà Kierkegaard nhắc đến, so ch. 12, thí dụ, văn bản cho ct. 13, và các câu kết thúc. Sự tiếp tục đã được trích một phần của đoạn của Kierkegaard là *op. cit.*, 130. (Trong một chú thích muộn hơn Kierkegaard đã chèn từ 'người theo thuyết phiếm thần' trước 'thối rửa').

²¹ So ch. 6, đặc biệt văn bản cho ct. 26.

²² Về đạo đức học Hegelian về thống trị và phục tùng, so ct. 25 ở ch. 11. Về đạo đức học về sùng bái anh hùng, so ch. 12, đặc biệt văn bản cho các ct. 75 ff.

²³ So ch. 5 (đặc biệt văn bản cho ct. 5).

²⁴ Ta có thể 'biểu lộ mình' theo nhiều cách mà không truyền đạt bất cứ thứ gì. Về nhiệm vụ dùng ngôn ngữ cho ý định truyền thông duy lí, và về nhu cầu giữ các tiêu chuẩn về sự trong sáng của ngôn ngữ, so ct. 19 và 20 ở ch. 24, và ct. 30 ở ch. 12.

²⁵ Cách nhìn này về vấn đề 'ý nghĩa cuộc sống – meaning of life' có thể được tương phản với cách nhìn của Wittgenstein về các vấn đề 'mục đích cuộc sống – sense of life' trong *Tractatus* (p. 187): '*Lời giải của vấn đề nhân sinh được thấy trong sự biến mất của vấn đề này.* – (Chẳng phải đây là lí do vì sao những người mà đối với họ sau thời gian dài ngơ vờ mục đích của cuộc sống trở nên rõ ràng, khi đó đã không thể nói mục đích

này cốt ở cái gì?)’ Về chủ nghĩa thần bí của Wittgenstein, xem cả ct. 32 ở ch. 24. Về diễn giải lịch sử được gợi ý ở đây, so các ct. 61 (1) ở ch. 11, và 27 ở ch. này.

²⁶ So, thí dụ, ct. 5 ở ch. 5 và ct. 19 ở ch. 24.

Có thể nhận xét rằng thể giới của các sự thực bản thân nó là đầy đủ (vì quyết định hàng ngày có thể được diễn giải như một sự thực). Vì thế chẳng bao giờ có thể *bác bỏ* một nhất nguyên luận nhất quyết rằng chỉ có các sự thực. Nhưng tính không thể bác bỏ không phải là một đức hạnh. Thí dụ, chủ nghĩa duy tâm cũng chẳng thể bị bác bỏ.

²⁷ Có vẻ rằng một trong các lí do của chủ nghĩa lịch sử là nhà lịch sử chủ nghĩa không thấy có một lựa chọn khả dĩ thứ ba, bên cạnh hai thứ mà ông ta cho phép: hoặc thể giới được cai trị bởi *các quyền lực* cao hơn, bởi một ‘vận mệnh bản chất’ hay ‘Lí trí’ Hegelian, hoặc nó là sự run rủi đơn thuần, phi duy lí, ở mức của cuộc đánh bạc. *Nhưng có khả năng thứ ba*: rằng *chúng ta* có thể đưa lí trí vào nó (so ct. 19 ở ch. 24); rằng tuy thể giới không tiến bộ, *chúng ta* có thể tiến bộ, từng người một cũng như trong hợp tác.

Khả năng thứ ba được bày tỏ rõ ràng bởi H. A. L. Fisher trong *History of Europe* của ông (vol. I, p. vii, tôi nhấn mạnh; được trích một phần ở ct. 8 ở ch. 21): ‘Một kích thích trí tuệ đã .. từ chối tôi. Những người thông minh hơn và có học hơn tôi đã thấy rõ trong lịch sử một sơ đồ, một nhịp điệu, một hình mẫu đã xác định trước. Những sự hải hoả này ẩn giấu với tôi. Tôi chỉ có thể thấy một tình trạng khẩn cấp bám theo tình trạng khác như sóng bám theo sóng, một sự thực lớn lao duy nhất với sự lưu tâm đến nó, *vì nó là duy nhất, không thể có các khái quát hoá*, chỉ một quy tắc chắc chắn cho sử gia: rằng ông ta phải nhận ra .. trò chơi của cái ngẫu nhiên và cái không được dự kiến’. Và ngay sau sự tấn công xuất sắc này lên chủ nghĩa lịch sử (với đoạn in nghiêng, so ct. 13 ở ch. 13), Fisher tiếp tục: ‘Đây không phải là học thuyết vô si và tuyệt vọng. *Sự thực về tiến bộ được viết rõ ràng và to trên trang của lịch sử; nhưng sự tiến bộ không là một qui luật tự nhiên*. Đất mà một thể hệ giành được có thể bị mất bởi thể hệ tiếp theo’.

Ba câu cuối này đại diện rất rõ cho cái tôi gọi là ‘khả năng thứ ba’, lòng tin vào trách nhiệm của chúng ta, niềm tin rằng mọi thứ tùy thuộc vào chúng ta. Và lí thú để thấy rằng tuyên bố của Fisher được Toynbee (*A Study of History*, vol. V, 414) diễn giải như ‘niềm tin Phương Tây hiện đại vào quyền tuyệt đối của May Rủi’. Chẳng gì có thể cho thấy rõ ràng hơn thái độ của nhà lịch sử chủ nghĩa, sự bất lực của ông ta để thấy khả năng thứ ba. Và nó có lẽ giải thích vì sao ông ta trốn tránh từ ‘quyền tuyệt đối’ được cho là của ‘may rủi’ này sang một niềm tin vào quyền tuyệt đối của *quyền lực* ở hậu trường - tức là vào chủ nghĩa lịch sử. (So cả ct. 61 ở ch. 11).

Có lẽ tôi có thể trích đầy đủ hơn các bình luận của Toynbee về đoạn của Fisher (mà Toynbee trích đến các từ ‘cái không được dự kiến’): ‘Đoạn được diễn đạt tài tình này’, Toynbee viết, ‘không thể bị gạt bỏ như sự tự phụ của một học giả; vì tác giả là một người theo Chủ nghĩa Tự do trình bày một tín điều mà Chủ nghĩa Tự do đã chuyển từ lí thuyết thành hành động... Niềm tin Phương Tây hiện đại này vào quyền tuyệt đối của May Rủi được sinh ra trong thế kỉ thứ mười chín của Thời đại Cơ đốc, khi sự việc vẫn có vẻ tiến triển tốt với Người Phương Tây, với chính sách *laissez-faire*...’ (Vì sao niềm tin vào tiến bộ mà bản thân chúng ta chịu trách nhiệm phải ngụ ý một niềm tin vào quyền tuyệt đối của May Rủi, hay vì sao nó phải tạo ra chính sách *laissez-faire*, Toynbee để mặc không giải thích).

²⁸ Bằng ‘chủ nghĩa hiện thực’ về lựa chọn các mục đích của chúng ta, ý tôi muốn nói rằng chúng ta phải chọn các mục đích có thể được thực hiện trong một khoảng thời gian hợp lí, và rằng chúng ta phải tránh các lí tưởng xa vời và Không tưởng mơ hồ, trừ khi

chúng xác định các mục tiêu trực tiếp hơn mà bản thân chúng là xứng đáng. So đặc biệt các nguyên lí về kĩ thuật xã hội từng phần, được thảo luận ở ch. 9.

Bản thảo cuối cùng của tập I của lần xuất bản đầu tiên của cuốn sách này được hoàn tất vào tháng Mười, 1942, và của tập II vào tháng Hai, 1943.

PHỤ LỤC

I

CÁC SỰ THỰC*, CÁC TIÊU CHUẨN, VÀ CHÂN LÝ: MỘT PHÊ PHÁN THÊM VỀ CHỦ NGHĨA TƯƠNG ĐỐI (1961)

Căn bệnh triết học chính của thời đại chúng ta là một chủ nghĩa tương đối trí thức và đạo đức, cái sau chỉ ít một phần dựa vào cái trước. Dưới chủ nghĩa tương đối- hay, nếu thích, chủ nghĩa hoài nghi – tôi có ý nói, ngắn gọn, đến lí thuyết rằng sự lựa chọn giữa các lí thuyết tranh đua nhau là tùy tiện; vì hoặc, là không có cái như chân lí khách quan; hoặc, nếu có, không có cái như lí thuyết đúng hay lí thuyết (tuy có lẽ không đúng) dù sao đi nữa gần với chân lí hơn lí thuyết khác; hoặc, nếu có hai hay nhiều lí thuyết hơn, không có cách hay các phương tiện để quyết định liệu một trong số chúng có tốt hơn lí thuyết khác hay không.

Trong *phụ lục*¹ này đầu tiên tôi sẽ gợi ý rằng một liều thuốc của lí thuyết Tarski về chân lí (xem cả các tham khảo đến Tarski ở Chỉ dẫn của cuốn sách này), có lẽ được củng cố thêm bởi lí thuyết của tôi về tiến gần hơn đến chân lí, có thể góp phần vào chữa trị căn bệnh này, tuy tôi thừa nhận rằng cũng cần đến một số phương thuốc khác, như lí thuyết phi-độc đoán về tri thức mà tôi đã trình bày ở nơi khác.² Tôi cũng sẽ thử chứng tỏ (ở các mục 12 ff. dưới đây) rằng tình hình trong lĩnh vực tiêu chuẩn – đặc biệt trong lĩnh vực đạo đức và chính trị - là hơi giống cái nhận được ở lĩnh vực các sự thực.

1. *Chân lí*

Các lí lẽ nào đó ủng hộ chủ nghĩa tương đối nảy sinh từ câu hỏi, được hỏi với giọng của một người hoài nghi quả quyết, người biết chắc rằng không có câu trả lời: ‘*Chân lí là gì?*’ Nhưng câu hỏi của Pilate có thể được trả lời theo cách đơn giản và hợp lí – tuy hầu như không theo cách có thể làm ông thoả mãn – như sau: một khẳng định, định đề, mệnh đề, hay niềm tin, là đúng, khi và chỉ khi, nó tương ứng với các sự thực.

* Fact = sự thực, có người dịch là sự kiện. Trong bản dịch này, sự kiện = event.

¹ Tôi mang ơn sâu sắc phê phán sắc sảo của Dr. William W. Bartley, không chỉ giúp tôi cải thiện chương 24 của cuốn sách này (đặc biệt trang 231) mà cũng khiến tôi đưa ra những thay đổi quan trọng trong *phụ lục* này.

² Xem thí dụ ‘On the Sources of Knowledge and Ignorance’, bây giờ là Dẫn nhập cho cuốn *Conjectures and Refutations* của tôi và, đặc biệt hơn, Ch. 10 của cuốn sách đó; tất nhiên, cả cuốn *The Logic of Scientific Discovery* của tôi nữa.

Thế nhưng ta có ý nói gì khi nói rằng một mệnh đề tương ứng với các sự thực? Tuy đối với người hoài nghi hay tương đối chủ nghĩa câu hỏi thứ hai này có vẻ cũng không thể trả lời được hết như câu hỏi đầu, nó thật sự có thể được trả lời dễ dàng ngang thế. Câu trả lời là không khó – như người ta có thể chờ đợi nếu suy ngẫm về sự thực rằng mọi thẩm phán đều giả sử rằng nhân chứng biết chân lí (theo nghĩa tương ứng với các sự thực) nghĩa là gì. Quả thực, câu trả lời hoá ra gần như tầm thường.

Ở chừng mực nào đó nó là tầm thường - tức là, một khi ta đã học được từ Tarski rằng vấn đề là cái trong đó ta *nhắc tới hay nói về* các mệnh đề và các sự thực và quan hệ nào đó về sự tương ứng giữa mệnh đề và các sự thực; và, vì thế, lời giải cũng phải *nhắc đến hay nói về* các mệnh đề và các sự thực, và quan hệ nào đó giữa chúng. Hãy xem xét đoạn văn sau:

Mệnh đề ‘Smith đã bước vào hiệu cầm đồ không lâu sau 10h15’ tương ứng với các sự thực, khi và chỉ khi, Smith đã bước vào hiệu cầm đồ không lâu sau 10h15.

Khi đọc đoạn văn in nghiêng này, cái chắc gây ấn tượng cho ta đầu tiên là sự tầm thường của nó. Song đừng bận tâm đến tính tầm thường của nó: nếu ngó đến nó lần nữa, và cẩn thận hơn, ta thấy nó nhắc đến (1) một mệnh đề, và (2) đến các sự thực nào đó; và (3) rằng vì thế nó có thể nói rõ các điều kiện rất hiển nhiên mà ta mong đợi là đúng khi ta muốn nói rằng mệnh đề được nói đến tương ứng với các sự thực được nói đến.

Những người nghĩ rằng đoạn văn in nghiêng này là quá tầm thường hay quá đơn giản để chứa bất cứ thứ gì lí thú phải nhớ lại sự thực, đã được nhắc tới rồi, rằng vì mọi người biết chân lí, hay sự tương ứng với các sự thực, nghĩa là gì (miễn là anh ta không cho phép mình suy xét về nó), theo một nghĩa nào đấy, điều này phải là một vấn đề tầm thường.

Rằng ý tưởng được trình bày trong đoạn văn in nghiêng là đúng, có thể được làm rõ bằng đoạn văn in nghiêng thứ hai sau.

Khẳng định do nhân chứng đưa ra, ‘Tôi đã nhìn thấy Smith bước vào hiệu cầm đồ không lâu sau 10h15’ là đúng, khi và chỉ khi, Smith đã bước vào hiệu cầm đồ không lâu sau 10h15.

Rõ ràng đoạn văn in nghiêng thứ hai này lại rất tầm thường. Thế mà, nó nói rõ đầy đủ các điều kiện để áp dụng vị ngữ ‘là đúng’ cho bất cứ mệnh đề nào do một nhân chứng đưa ra.

Vài người có thể nghĩ cách hay hơn để trình bày đoạn văn như sau:

Khẳng định do nhân chứng đưa ra, ‘Tôi đã nhìn thấy Smith bước vào hiệu cầm đồ không lâu sau 10h15’ là đúng, khi và chỉ khi, nhân chứng đã thấy Smith bước vào hiệu cầm đồ không lâu sau 10h15.

So sánh đoạn văn in nghiêng thứ ba này với đoạn thứ hai ta thấy rằng trong khi đoạn thứ hai đưa ra các điều kiện cho chân lý của một mệnh đề về Smith và việc ông ta đã làm, đoạn thứ ba đưa ra các điều kiện cho chân lý của một mệnh đề về nhân chứng và việc anh ta đã làm (hay đã nhìn thấy). Nhưng đây là sự khác biệt duy nhất giữa hai đoạn văn: cả hai nêu rõ đầy đủ các điều kiện cho chân lý của hai mệnh đề khác nhau được trích dẫn trong chúng.

Là một quy tắc về *đưa ra bằng chứng* là các nhân chứng bằng mắt phải giới hạn bản thân họ để nói rõ cái họ *đã thực sự nhìn thấy*. Tuân thủ quy tắc này đôi khi có thể làm cho thẩm phán *phân biệt* dễ dàng hơn giữa bằng chứng thật và bằng chứng giả. Như vậy có lẽ có thể nói đoạn văn in nghiêng thứ ba có ưu điểm nào đó so với đoạn thứ hai, nếu nhìn từ quan điểm *tìm-chân lý* và *tìm ra-chân lý*.

Nhưng cốt yếu cho mục tiêu hiện tại của chúng ta là đừng trộn lẫn các câu hỏi về tìm kiếm-chân lý hay tìm ra-chân lý thật sự (tức là các câu hỏi nhận thức luận hay phương pháp luận) với các câu hỏi về chúng ta muốn nói gì, hay có ý định nói gì, khi chúng ta nói về chân lý, hay về sự tương ứng với các sự thực (câu hỏi logic hay bản thể học về chân lý). Mà từ quan điểm sau, đoạn văn in nghiêng thứ ba không có ưu điểm nào so với đoạn thứ hai. Cả hai đều nói rõ đầy đủ các điều kiện cho chân lý của mệnh đề mà nó nhắc đến.

Vì thế mỗi đoạn đều trả lời cho câu hỏi – ‘Chân lý là gì?’ chính xác theo cùng cách; tuy mỗi đoạn chỉ làm việc đó một cách gián tiếp, bằng đưa ra *các điều kiện cho chân lý của một mệnh đề nào đó* – và mỗi đoạn cho một mệnh đề khác nhau.

2. Các Tiêu chuẩn

Quan trọng để nhận ra rằng biết chân lý có nghĩa là gì, hay dưới các điều kiện nào một mệnh đề được gọi là đúng, là không hết như, và phải được phân biệt rõ ràng với, việc có được một phương tiện quyết định - một *tiêu chuẩn* cho quyết định - bất luận mệnh đề đã cho có đúng hay sai.

Sự phân biệt mà tôi đang nói đến là một sự phân biệt rất tổng quát, và nó có tầm quan trọng đáng kể cho một sự đánh giá chủ nghĩa tương đối, như chúng ta sẽ thấy.

Chúng ta có thể biết, thí dụ, chúng ta hiểu ‘thịt tươi’ và ‘thịt ôi’ nghĩa là gì; nhưng chúng ta có thể không biết phân biệt cái này với cái kia thế nào, ít nhất trong một số trường hợp: đây là cái chúng ta nghĩ khi nói rằng chúng ta không có tiêu chuẩn về ‘sự tươi’ của thịt tươi. Tương tự, mọi bác sĩ đều biết, ít hay nhiều, với ‘bệnh lao’ ông ta muốn nói gì;

nhưng ông ta có thể không luôn luôn nhận ra nó. Và cho dù (hiện nay) có thể có các bộ dụng cụ xét nghiệm gần như một phương pháp quyết định, - tức là, như một *tiêu chuẩn* - sáu mươi năm trước chắc chắn đã không có các bộ dụng cụ xét nghiệm như vậy cho các bác sĩ dùng, và không có tiêu chuẩn nào. Nhưng các bác sĩ khi đó đã biết rất kĩ họ muốn nói gì - một bệnh phổi lây nhiễm do một loại vi khuẩn nào đó.

Phải thừa nhận, một tiêu chuẩn - một phương pháp quyết định rõ ràng - nếu có được, có thể làm cho mọi thứ rõ ràng, xác định và chính xác hơn. Cho nên có thể hiểu được là một số người, khao khát sự chính xác, đòi các tiêu chuẩn. Và nếu ta có thể có được chúng, đòi hỏi có thể là hợp lí.

Nhưng sẽ là một sai lầm đi tin rằng, trước khi ta có một tiêu chuẩn để quyết định liệu một người có bị lao hay không, câu nói 'X bị lao' là vô nghĩa; hay rằng, trước khi ta có một tiêu chuẩn về tính tươi hay ôi của thịt, không có ý nghĩa thiết thực để xét liệu một miếng thịt có bị ôi hay không; hoặc rằng, trước khi ta có một máy dò nói dối, chúng ta không biết ta muốn nói gì khi nói rằng X có ý nói dối, và vì thế thậm chí không phải xét đến 'khả năng' này, vì nó không hề là khả năng, mà là vô nghĩa; hoặc rằng, trước khi có một tiêu chuẩn về chân lí, chúng ta không biết ta muốn nói gì khi ta nói về một mệnh đề rằng nó đúng.

Như thế những người khẳng khẳng rằng, không có một tiêu chuẩn - một kiểm nghiệm tin cậy - về bệnh lao, hay nói dối, hay chân lí, chúng ta không thể cho các từ 'bệnh lao' hay 'nói dối' hay 'đúng' bất cứ ý nghĩa gì, chắc chắn là sai lầm. Thực ra, việc xây dựng một bộ dụng cụ xét nghiệm cho bệnh lao, hay cho nói dối, xảy ra *sau khi* chúng ta đã xác lập - có lẽ đại thể - chúng muốn nói 'bệnh lao' hay 'nói dối' là gì.

Rõ ràng là trong tiến trình phát triển các xét nghiệm cho bệnh lao, chúng ta có thể học được nhiều về căn bệnh này; nhiều đến mức, có lẽ, chúng ta có thể nói rằng chính ý nghĩa của từ 'bệnh lao' đã thay đổi dưới ảnh hưởng của tri thức mới của chúng ta, và sau khi xác lập tiêu chuẩn, ý nghĩa của từ không còn như trước nữa. Vài người, có lẽ thậm chí có thể nói rằng 'bệnh lao' bây giờ có thể được định nghĩa dưới dạng tiêu chuẩn. Nhưng điều này không làm thay đổi sự thực rằng trước đây chúng ta đã có ý nói cái gì đó - mặc dù có thể, tất nhiên, chúng ta đã biết ít hơn về sự vật. Nó cũng không làm thay đổi sự thực rằng có ít bệnh (nếu có) mà chúng ta hoặc có một tiêu chuẩn hoặc có một định nghĩa rõ ràng, và rằng có ít tiêu chuẩn (nếu có) đáng tin cậy. (Nhưng nếu chúng là không đáng tin cậy, tốt hơn ta đừng gọi chúng là 'các tiêu chuẩn').

Có thể không có tiêu chuẩn nào giúp chúng ta xác định liệu một tờ giấy bạc (đồng bằng) là thật hay không. Nhưng nếu ta thấy hai tờ giấy

bạc có cùng số, chúng ta có lí do xác đáng để khẳng định, ngay cả thiếu một tiêu chuẩn, rằng chỉ ít một trong hai tờ là tiền giả; và việc thiếu một tiêu chuẩn về tính thật không làm cho khẳng định này vô nghĩa.

Tóm lại, lí thuyết rằng để xác định một từ có nghĩa là gì phải thiết lập một tiêu chuẩn cho việc sử dụng đúng của nó, hay cho sự áp dụng đúng đắn nó, là sai lầm: hầu như ta chẳng bao giờ có một tiêu chuẩn như vậy.

3. Các Triết học Tiêu chuẩn

Cách nhìn vừa bị bác bỏ - quan điểm rằng phải có các tiêu chuẩn để biết chúng ta nói về cái gì, bất luận nó là bệnh lao, nói dối, hay sự tồn tại, hay ý nghĩa, hay chân lí- là cơ sở công khai hay ngầm ngầm của nhiều triết học. Một triết học loại này có thể được gọi là '*triết học tiêu chuẩn*'.

Vì đòi hỏi cơ bản của một triết học tiêu chuẩn thường thường không thể được thoả mãn, rõ ràng là sự chấp nhận một triết học tiêu chuẩn, trong nhiều trường hợp, sẽ dẫn đến thất vọng, và đến chủ nghĩa tương đối hay chủ nghĩa hoài nghi.

Tôi tin rằng chính đòi hỏi về một *tiêu chuẩn về chân lí* là cái đã khiến nhiều người đến vậy cảm thấy rằng câu hỏi 'Chân lí là gì?' là không thể trả lời được. *Nhưng thiếu một tiêu chuẩn về chân lí không khiến cho khái niệm về chân lí không-có ý nghĩa chút nào hơn thiếu một tiêu chuẩn về sức khoẻ khiến cho khái niệm về sức khoẻ không có ý nghĩa. Một người ốm yếu có thể mưu cầu sức khoẻ cho dù anh ta không có tiêu chuẩn nào cho nó. Một người phạm sai lầm có thể tìm kiếm chân lí cho dù anh ta không có tiêu chuẩn nào cho nó.*

Và cả hai có thể đơn giản tìm kiếm sức khoẻ, hay chân lí, mà không mấy bận tâm về ý nghĩa của các từ này mà họ (và những người khác) hiểu đủ rõ cho các mục đích của họ.

Một kết quả tức thì của công trình của Tarski về chân lí là định lí logic sau: *không thể có tiêu chuẩn chung của chân lí* (trừ các hệ thống ngôn ngữ nhân tạo nào đó thuộc loại hơi nghèo nàn).

Có thể chứng minh kết quả này một cách chính xác; và việc chứng minh nó dùng khái niệm về chân lí như sự tương ứng với các sự thực.

Ở đây chúng ta có một kết quả lí thú và rất quan trọng về mặt triết học (quan trọng đặc biệt trong mối quan hệ với vấn đề về một lí thuyết độc đoán về tri thức³). Nhưng kết quả này được chứng minh với sự giúp đỡ của một khái niệm –trong trường hợp này khái niệm về chân lí- mà cho

³ Về một mô tả và phê phán của các lí thuyết độc đoán (hay không theo thuyết có thể sai lầm) về tri thức xem đặc biệt các mục v, vi, và x ff., của Dẫn nhập cho *Conjectures and Refutations* của tôi.

nó ta không có tiêu chuẩn nào. Đòi hỏi vô lí của các triết học tiêu chuẩn rằng chúng ta không được coi một khái niệm là nghiêm túc trước khi một tiêu chuẩn được xác lập, nếu được tôn trọng triệt để trong trường hợp này, vì thế sẽ mãi mãi ngăn cản chúng ta khỏi đạt một kết quả logic có tầm quan trọng triết học lớn.

Tình cờ, kết quả rằng không thể có tiêu chuẩn chung về chân lí là một hệ quả trực tiếp của kết quả còn quan trọng hơn (mà Tarski nhận được bằng kết hợp định lí không thể quyết định của Gödel với lí thuyết riêng của ông về chân lí) rằng không thể có tiêu chuẩn chung về chân lí thậm chí cho lĩnh vực tương đối hẹp của lí thuyết số, hay cho bất cứ khoa học nào sử dụng đầy đủ số học. Nó áp dụng *a fortiori* [tất nhiên] cho chân lí trong bất cứ lĩnh vực ngoài toán học nào sử dụng không hạn chế số học.

4. Chủ nghĩa Có thể Phạm Sai lầm

Tất cả điều này cho thấy không chỉ rằng một số dạng vẫn còn thời thượng của chủ nghĩa hoài nghi và chủ nghĩa tương đối là sai lầm, mà cả rằng chúng là lỗi thời; chúng dựa trên một sự nhầm lẫn logic - giữa ý nghĩa của một từ và tiêu chuẩn về sự áp dụng đúng của nó - mặc dù các phương tiện để dọn sạch nhầm lẫn này đã có sẵn khoảng ba chục năm rồi.

Tôi phải thừa nhận, tuy vậy, rằng có cái lỗi về chân lí trong cả chủ nghĩa hoài nghi và chủ nghĩa tương đối. Cái lỗi về chân lí chính là không tồn tại tiêu chuẩn chung nào về chân lí. Nhưng điều này không biện hộ rằng sự lựa chọn giữa các lí thuyết tranh đua nhau là tùy tiện. Nó chỉ có nghĩa, đơn giản, rằng ta luôn có thể sai trong lựa chọn của mình - rằng ta luôn có thể không nắm được chân lí, hay không đạt tới chân lí; rằng không có sự chắc chắn (cũng chẳng có thậm chí tri thức có khả năng cao, như tôi đã cho thấy ở nhiều nơi, thí dụ ở ch. 10 của *Conjectures and Refutations*) cho chúng ta; rằng chúng ta có thể mắc sai lầm.

Điều này, trong chừng mực chúng ta biết, là không hơn sự thật rõ rệt. Có ít lĩnh vực nỗ lực con người, nếu có, được miễn trừ khỏi tính có thể sai của con người. Cái một thời chúng ta nghĩ là đã được xác lập tốt, hay thậm chí chắc chắn, muộn hơn có thể hoá ra là không hoàn toàn đúng (mà điều này có nghĩa là sai), và cần sửa đổi.

Một thí dụ đặc biệt gây ấn tượng là sự phát minh ra nước nặng, và hydrogen nặng (*deuterium*, được Harold C. Urey tách ra đầu tiên năm 1931). Trước phát minh này, chẳng có thể tưởng tượng được gì chắc chắn hơn và ổn định hơn hiểu biết của chúng ta về nước (H_2O) và về các nguyên tố hoá học tạo thành nước. Nước thậm chí được dùng cho định nghĩa ‘tác nghiệp’ của gram, đơn vị khối lượng chuẩn của hệ thống

metric ‘tuyệt đối’; như thế nó tạo thành một trong các đơn vị cơ bản của các phép đo vật lý thí nghiệm. Điều này minh họa sự thực rằng tri thức của chúng ta về nước được tin là đã được xác lập rất kĩ đến mức có thể được dùng như cơ sở vững chắc của mọi đo lường vật lý khác. Nhưng sau khi phát minh ra nước nặng, mới hiểu ra rằng cái chúng ta đã tin là một hợp chất thuần khiết về hoá học lại thực ra là một hỗn hợp của các hợp chất không thể phân biệt được về mặt hoá học nhưng rất khác nhau về mặt vật lý, với các tỉ trọng, điểm sôi, và điểm đóng băng rất khác nhau - mặc dù cho các định nghĩa của tất cả các điểm này, ‘nước’ đã được dùng như một cơ sở chuẩn.

Sự cố lịch sử này là điển hình; và chúng ta có thể học từ nó rằng ta không thể biết trước những phần nào của tri thức khoa học của chúng ta có thể gặp tai họa một ngày nào đó. Như thế niềm tin vào sự chắc chắn khoa học và vào thẩm quyền của khoa học chỉ là điều mơ tưởng: *khoa học là có thể mắc sai lầm, vì khoa học mang tính người*.

Nhưng tính có thể sai của tri thức của chúng ta – hay luận đề rằng mọi tri thức là sự phỏng đoán, mặc dù một số gồm các phỏng đoán đã được kiểm tra rất nghiêm ngặt – không thể được viện dẫn để ủng hộ chủ nghĩa hoài nghi hay chủ nghĩa tương đối. Từ sự thực rằng chúng ta có thể phạm sai lầm, và rằng không tồn tại một tiêu chuẩn về chân lý cái có thể cứu chúng ta khỏi sai lầm, từ đó không suy ra rằng sự lựa chọn giữa các lý thuyết là tùy tiện, hay không-duy lý: rằng chúng ta không thể học, hay tiến gần hơn đến chân lý: rằng tri thức của chúng ta không thể tăng lên.

5. Chủ nghĩa Có thể Phạm Sai lầm và sự Tăng lên của Tri thức

Với ‘chủ nghĩa có thể sai lầm’ ở đây tôi muốn nói đến quan điểm, hay sự chấp nhận sự thực, rằng chúng ta có thể sai, và sự truy tìm điều chắc chắn (hay thậm chí tìm xác suất cao) là một sự truy tìm sai lầm. Song điều này không ngụ ý sự truy tìm chân lý là sai lầm. Ngược lại, khái niệm về sai lầm hàm ý khái niệm về chân lý như tiêu chuẩn mà ta có thể không đạt tới. Nó hàm ý rằng, dù cho ta có thể tìm kiếm chân lý, và dù cho thậm chí ta có thể tìm thấy chân lý (như tôi tin chúng ta thấy trong rất nhiều trường hợp), ta chẳng bao giờ có thể hoàn toàn chắc chắn rằng ta đã tìm thấy nó. Luôn có một khả năng sai lầm; cho dù trong trường hợp của một số chứng minh logic và toán học, khả năng này có thể được coi là nhẹ.

Nhưng chủ nghĩa có thể phạm sai lầm tuyệt nhiên không gây ra bất cứ kết luận hoài nghi hay tương đối chủ nghĩa nào. Điều này sẽ trở nên rõ nếu chúng ta xét rằng tất cả các thí dụ lịch sử *được biết* về tính có thể sai của con người – bao gồm tất cả các thí dụ *được biết* về sai lầm tư pháp –

là *các thí dụ về sự tiến bộ của tri thức chúng ta*. Mỗi sự khám phá ra một sai lầm tạo thành một sự tiến bộ thật sự về tri thức của chúng ta. Như Roger Martin du Gard nói trong *Jean Barois*, ‘là cái gì đó nếu chúng ta biết chân lí không được tìm thấy ở đâu’.

Thí dụ, tuy sự khám phá ra nước nặng cho thấy rằng chúng ta đã mắc sai lầm trầm trọng, đây không chỉ là một tiến bộ về tri thức của chúng ta, mà đến lượt nó gắn kết với các tiến bộ khác, và nó tạo ra thêm nhiều tiến bộ nữa. *Như thế chúng ta có thể học từ các lỗi lầm của mình*.

Sự thấu hiểu cơ bản này, quả thực, là cơ sở của mọi nhận thức luận và phương pháp luận; vì nó cho chúng ta một gợi ý làm thế nào để học có hệ thống hơn, làm thế nào để tiến bộ nhanh hơn (không nhất thiết vì các lợi ích của công nghệ: đối với mỗi cá nhân đi tìm chân lí, vấn đề làm sao thúc đẩy sự tiến bộ của mình là khẩn cấp nhất). Gợi ý này, rất đơn giản, là *chúng ta phải tìm các sai lầm của mình* – hay nói cách khác, *chúng ta phải thử phê phán các lí thuyết của chúng ta*.

Phê phán, hình như, là cách duy nhất chúng ta có thể phát hiện ra các sai lầm của chúng ta, và để học từ chúng một cách có hệ thống.

6. Tiến Gần hơn đến Chân lí

Trong tất cả việc này, ý tưởng về sự tăng lên của tri thức - về đạt gần hơn tới chân lí – là quyết định. Bằng trực giác, ý tưởng này là rõ như ý tưởng về bản thân chân lí. Một mệnh đề là đúng nếu nó tương ứng với các sự thực. Nó gần chân lí hơn một mệnh đề khác nếu nó tương ứng với các sự thực sát hơn mệnh đề khác.

Song tuy ý tưởng này là đủ rõ về trực giác, và tính chính đáng của nó hầu như không bị người dân thường và các nhà khoa học nghi ngờ, giống như ý tưởng về chân lí, nó bị một số nhà triết học (thí dụ khá mới đây W. V. Quine⁴) tấn công coi là không chính đáng. Vì thế có thể nhắc tới ở đây rằng, kết hợp hai phân tích của Tarski, mới đây tôi đã có khả năng cho một ‘định nghĩa’ về ý tưởng tiến gần tới chân lí dưới dạng logic thuần túy của lí thuyết Tarski. (Tôi đơn giản kết hợp các ý tưởng về chân lí và về nội dung, để nhận được ý tưởng về nội dung-chân lí của một mệnh đề *a*, tức là lớp của mọi mệnh đề đúng suy ra từ *a*, và nội dung-sai lầm của nó, cái có thể được định nghĩa, đại thể, như nội dung của nó trừ đi nội dung chân lí. Sau đó ta có thể nói là một mệnh đề *a* đến gần chân lí hơn mệnh đề *b* khi và chỉ khi nội dung-chân lí của nó tăng lên mà không làm tăng nội dung-sai lầm của nó; xem ch. 10 của *Conjectures and Refutations* của

⁴ Xem W. V. Quine, *Word and Object*, 1959, p. 23.

tôi). Vì thế không có lí do nào để hoài nghi về khái niệm tiến gần hơn đến chân lí, hay sự tiến bộ của tri thức. Và tuy ta có thể luôn luôn mắc sai lầm, trong nhiều trường hợp (đặc biệt trong các trường hợp của các xét nghiệm cốt yếu quyết định giữa hai lí thuyết) chúng ta có một ý tưởng hợp lí về liệu chúng ta có thực sự đến gần chân lí hơn hay không.

Phải hiểu rất rõ ý tưởng về một mệnh đề *a* tiến gần chân lí hơn mệnh đề *b* tuyệt nhiên không xen vào ý tưởng là mỗi mệnh đề hoặc đúng hoặc sai, không có khả năng thứ ba. Nó chỉ tính đến sự thực là có thể có nhiều sự thật trong một mệnh đề sai. Nếu tôi nói ‘Ba giờ rưỡi – quá muộn để kịp tàu 3h35’ thì mệnh đề của tôi có thể sai vì không quá muộn cho tàu 3h35 (vì 3h35 xảy ra 4 phút muộn hơn). Song vẫn có nhiều sự thật -về thông tin đúng – trong mệnh đề của tôi; và tuy tôi có thể nói thêm ‘trừ khi tàu 3h35 bị chậm (điều hiếm khi xảy ra)’, và như thế làm tăng nội dung-chân lí của nó, nhận xét thêm này cũng có thể được coi như đã được hiểu. (Mệnh đề của tôi có thể sai bởi vì khi tôi nói mới chỉ 3h28 chứ không phải 3h30. Song ngay cả khi đó có nhiều sự thật trong nó).

Một lí thuyết như lí thuyết của Kepler mô tả quỹ đạo các hành tinh với độ chính xác đặc biệt có thể được coi là chứa nhiều thông tin đúng, cho dù nó sai bởi sự trệch khỏi quỹ đạo ellip có xảy ra. Và lí thuyết Newton (cho dù ở đây ta có thể cho rằng nó sai), ở chừng mực chúng ta biết, chứa một lượng thông tin đúng gây kinh ngạc - nhiều hơn lí thuyết Kepler rất nhiều. Như thế lí thuyết Newton là một xấp xỉ tốt hơn lí thuyết Kepler – nó đến gần chân lí hơn. Nhưng điều này không làm cho nó đúng: nó có thể gần chân lí hơn và nó có thể đồng thời là một lí thuyết sai.

7. Chủ nghĩa Tuyệt đối

Ý tưởng về một chủ nghĩa tuyệt đối triết học đúng là đáng ghét với nhiều người vì, thường thường, nó kết hợp với một đòi hỏi giáo điều và độc đoán là nó có được chân lí, hay một tiêu chuẩn về chân lí.

Song có một dạng khác của chủ nghĩa tuyệt đối - một chủ nghĩa tuyệt đối có thể phạm sai lầm – nó quả thực bác bỏ tất cả điều này: nó đơn thuần khẳng định rằng các sai lầm của chúng ta, chí ít, là các sai lầm tuyệt đối, theo nghĩa rằng một lí thuyết đi lệch khỏi chân lí, nó đơn giản là sai, cho dù sai lầm trong nó là ít rõ ràng hơn trong lí thuyết khác. Như thế các khái niệm về chân lí, và về không đạt được chân lí, có thể miêu tả các tiêu chuẩn tuyệt đối cho nhà theo thuyết có thể phạm sai lầm. Loại chủ nghĩa tuyệt đối này là hoàn toàn không bị một vết nhơ nào của chủ nghĩa độc đoán. Và nó rất có ích trong các thảo luận phê phán nghiêm túc. Tất nhiên, đến lượt, nó có thể bị phê phán, phù hợp với nguyên lí là

chẳng gì được miễn khỏi bị phê phán. Nhưng chỉ ít hiện tại đối với tôi có vẻ không chắc rằng việc phê phán lí thuyết (logic) về chân lí và lí thuyết về tiền gần hơn đến chân lí sẽ thành công.

8. Các nguồn Tri thức

Nguyên lí rằng *mọi thứ được công khai cho phê phán* (mà bản thân nguyên lí này không được miễn trừ) dẫn đến một lời giải đơn giản cho vấn đề về các nguồn của tri thức, như tôi đã thử chứng tỏ ở nơi khác (xem Dẫn nhập cho *Conjectures and Refutations* của tôi), Nó là thế này: mọi ‘nguồn’ - truyền thông, lí trí, sự tưởng tượng, quan sát, hay gì nữa - đều có thể chấp nhận và có thể được dùng, *nhưng chẳng nguồn nào có bất cứ uy quyền nào.*

Sự phủ nhận uy quyền này đối với các nguồn tri thức quy cho chúng một vai trò rất khác với vai trò mà chúng được cho là phải đóng trong các nhận thức luận quá khứ và hiện tại. Nhưng nó là phần của cách tiếp cận phê phán và có thể phạm sai lầm của chúng ta: mọi nguồn đều được hoán ngôi, song không mệnh đề nào được miễn trừ khỏi phê phán, bất luận ‘nguồn’ của nó là gì. Truyền thông, đặc biệt hơn, mà cả những người duy lí trí (Descartes) lẫn duy kinh nghiệm (Bacon) đều có khuynh hướng vứt bỏ, có thể được ta thừa nhận như một trong ‘các nguồn’ quan trọng nhất, vì hầu như mọi thứ chúng ta học (từ những người già hơn, ở trường học, từ sách vở) dường như là từ đó. Vì thế tôi cho rằng phản-chủ nghĩa truyền thông phải bị vứt bỏ vì vô ích. Song chủ nghĩa truyền thông - nhấn mạnh uy quyền của truyền thông – cũng phải bị vứt bỏ; không vì vô ích, mà vì là sai lầm – sai lầm hết như bất cứ nhận thức luận nào khác chấp nhận nguồn tri thức nào đó (thí dụ, trực giác trí tuệ, hay trực giác tri giác) như một uy quyền, hay một đảm bảo, hay một tiêu chuẩn của chân lí.

9. Một Phương pháp Phê phán có Khả dĩ?

Nhưng nếu chúng ta thực sự vứt bỏ bất cứ đòi hỏi nào đến quyền uy, về bất cứ nguồn cá biệt nào của tri thức, làm sao chúng ta có thể phê phán bất cứ lí thuyết nào? Chẳng phải mọi phê phán đều xuất phát từ các giả thiết nào đó? *Phải chăng tính hợp lệ của bất cứ phê phán nào, vì thế, phụ thuộc vào chân lí của các giả thiết này?* Và có lợi gì đi phê phán một lí thuyết nếu phê phán tỏ ra là không hợp lệ? Thế mà để chứng tỏ rằng nó hợp lệ, chẳng phải chúng ta phải chứng minh, hay biện minh, các giả thiết của nó? Và chẳng phải việc chứng minh hay biện minh của bất cứ giả thiết nào đúng là cái mọi người cố thử (tuy thường vô vọng) và là cái

tôi tuyên bố ở đây là không thể? Nhưng nếu là không thể, thì chẳng phải phê phán (hợp lệ) cũng là không thể ư?

Tôi tin chính loạt câu hỏi hay phản đối này là cái đã cản đường đến một sự chấp nhận (chưa dứt khoát-tentative) quan điểm được chủ trương ở đây: như các câu hỏi này cho thấy, người ta dễ bị khiến dễ tin rằng phương pháp phê phán, xét về logic, là ở cùng thuyền với tất cả các phương pháp khác: vì nó không thể hoạt động mà không đưa ra các giả thiết, và nó phải chứng minh hay biện minh các giả thiết này; thế mà toàn bộ vấn đề của lí lẽ của chúng ta là chúng ta không thể chứng minh hay biện minh bất cứ thứ gì như chắc chắn, hay thậm chí như có khả năng, nhưng chúng ta phải tự thoả mãn với các lí thuyết trụ vững sự phê phán.

Hiển nhiên, các phản đối này là rất nghiêm trọng. Chúng làm nổi bật tầm quan trọng của nguyên lí của chúng ta rằng không gì được miễn trừ phê phán, hay phải được cho là được miễn phê phán – ngay cả bản thân nguyên lí này về phương pháp phê phán cũng không được miễn trừ.

Như thế các phản đối này tạo thành một phê phán lí thú và quan trọng đối với lập trường của tôi. Nhưng phê phán này đến lượt nó lại có thể bị phê phán; và nó có thể bị bác bỏ.

Đầu tiên, cho dù chúng ta thừa nhận rằng mọi phê phán xuất phát từ các giả thiết nào đó, điều này không nhất thiết có nghĩa rằng, để là phê phán hợp lệ, các giả thiết này phải được chứng minh hay biện minh. Vì các giả thiết có thể, thí dụ, là một phần của lí thuyết mà phê phán hướng chống lại. (Trong trường hợp này ta nói về ‘phê phán nội tại’). Hoặc chúng có thể là các giả thiết nói chung được chấp nhận, cho dù chúng không tạo thành một phần của lí thuyết bị phê phán. Trong trường hợp này phê phán chung quy là để chỉ ra rằng lí thuyết bị phê phán mâu thuẫn với các quan điểm nào đó nói chung được chấp nhận (mà những người bênh vực nó không biết). Loại phê phán này có thể rất có giá trị khi nó không thành công; vì nó có thể khiến những người bênh vực lí thuyết bị phê phán đi nghi ngờ các quan điểm nói chung được chấp nhận, và điều này có thể dẫn đến các phát minh quan trọng. (Một thí dụ lí thú là lịch sử của lí thuyết Dirac về các phản-hạt).

Hoặc chúng có thể là các giả thiết là bản chất của một lí thuyết đối địch (trong trường hợp này phê phán có thể được gọi là ‘phê phán siêu nghiệm’, để phân biệt với ‘phê phán nội tại’): các giả thiết, thí dụ, có thể là các giả thuyết, hay các phỏng đoán, những cái có thể được phê phán và kiểm nghiệm một cách độc lập. Trong trường hợp này phê phán chung quy là thách thức để tiến hành các kiểm nghiệm cốt yếu nào đó để quyết định giữa hai lí thuyết kình địch nhau.

Các thí dụ này cho thấy rằng các phản đối quan trọng nảy sinh ở đây chống lí thuyết của tôi về phê phán dựa vào một giáo điều không thể đứng vững rằng phê phán, để là ‘hợp lệ’, phải xuất phát từ các giả thiết được chứng minh hay được biện minh.

Hơn nữa phê phán có thể là quan trọng, làm sáng tỏ, và thậm chí có kết quả, mà không là hợp lệ: các lí dễ dùng để bác bỏ phê phán không hợp lệ nào đó có thể rọi nhiều ánh sáng mới lên một lí thuyết, và có thể được dùng như một lí lẽ (chưa dứt khoát) để ủng hộ nó; và về lí thuyết có thể tự bảo vệ mình như vậy chống lại phê phán, chúng ta rất có thể nói rằng nó được các lí lẽ phê phán ủng hộ.

Hoàn toàn tổng quát, chúng ta có thể nói rằng phê phán hợp lệ đối với một lí thuyết cốt ở chỉ ra rằng lí thuyết đó không thành công trong giải quyết *các vấn đề* mà nó được cho là phải giải quyết; và nếu xem xét phê phán theo ánh sáng này thì nó chắc chắn không cần phụ thuộc vào bất cứ tập nào của các giả thiết (tức là, nó có thể là ‘nội tại’), cho dù rất có thể là một số giả thiết không thuộc về lí thuyết đang được thảo luận (tức là, các giả thiết ‘siêu nghiệm’ nào đó) đã gây cảm hứng lúc bắt đầu.

10. Các Quyết định

Từ quan điểm được trình bày ở đây, nói chung các lí thuyết không có khả năng được chứng minh hay biện minh; và dù chúng có thể được các lí lẽ phê phán ủng hộ, sự ủng hộ này không bao giờ là [conclusive] xác chứng. Do đó, thường xuyên phải quyết định liệu các lí lẽ phê phán này có đủ mạnh hay không để biện minh cho sự chấp nhận *chưa dứt khoát* của lí thuyết – hay nói cách khác, dưới ánh sáng của thảo luận phê phán liệu lí thuyết có vẻ được ưa thích hơn các lí thuyết kinh địch hay không.

Trong nghĩa này, *các quyết định* bước vào phương pháp phê phán. Nhưng nó luôn luôn là một quyết định thăm dò, chưa dứt khoát, và một quyết định phải chịu phê phán.

Với tư cách như thế nó phải được tương phản với cái thường được một số triết gia phi duy lí hay phản-duy lí hay hiện sinh chủ nghĩa gọi là ‘quyết định’ hay ‘nhắm mắt nhảy liều [leap in the dark]’. Các triết gia này, có lẽ dưới ảnh hưởng của lí lẽ (bị bác bỏ ở mục trên) về tính không thể có phê phán mà không có các giả định trước, đã phát triển lí thuyết rằng mọi giáo lí của chúng ta phải dựa vào quyết định cơ bản nào đó – vào bước nhắm mắt nhảy liều nào đó. Nó phải là một quyết định, một cú nhảy, cú nhảy khi ta nhắm mắt, có thể nói như vậy; vì ta không thể ‘biết’ mà không có các giả thiết, mà không lấy sẵn một lập trường cơ bản rồi, lập trường cơ bản này không thể được lấy trên cơ sở tri thức. Nó, đúng

hơn, là một lựa chọn – nhưng là một loại lựa chọn có tính định mệnh và hầu như không thể huỷ bỏ được, một lựa chọn ta lấy một cách mù quáng, hay do bản năng, hay do ngẫu nhiên, hay nhờ ân huệ của Chúa.

Việc ta bác bỏ các phản đối được nêu ở mục trước cho thấy, quan điểm phi duy lý về quyết định là một sự cường điệu cũng như một sự quá-bi kịch hoá. Phải thú nhận, ta phải quyết định. Song trừ phi ta quyết định chống nghe lí lẽ và lí trí, chống học từ các sai lầm của mình, và chống lắng nghe những người khác người có thể phản đối quan điểm của chúng ta, các quyết định của chúng ta không cần là cuối cùng; không ngay cả quyết định để xem xét sự phê phán. (Chỉ vì quyết định của nó *không* lấy một bước nhảy không thể lấy lại được vào bóng tối của tính phi duy lý mà chủ nghĩa duy lý có thể nói là độc lập, theo nghĩa của chương 24).

Tôi tin, lí thuyết phê phán về tri thức được phác thảo ở đây rơi một chút ánh sáng lên các vấn đề lớn của mọi lí thuyết về tri thức: làm sao mà chúng ta biết nhiều đến vậy và ít đến vậy; và làm sao mà chúng ta có thể dần dần nâng mình khỏi đầm lầy vô minh - bằng nỗ lực của bản thân chúng ta, có thể nói như vậy. Chúng ta làm vậy bằng hoạt động với các phỏng đoán, và bằng cải thiện các phỏng đoán của mình, qua phê phán.

11. Các Vấn đề Xã hội và Chính trị

Lí thuyết về tri thức được phác hoạ ở các mục trước của *phụ lục* này đối với tôi có vẻ có các hệ quả quan trọng cho đánh giá tình hình xã hội của thời đại chúng ta, một tình hình phần lớn bị ảnh hưởng bởi sự suy sụp của tôn giáo độc đoán. Sự suy sụp này đã dẫn đến một chủ nghĩa tương đối và hư vô rộng lớn: đến sự suy sụp của mọi niềm tin, ngay cả niềm tin vào lí trí con người, và như thế vào chính chúng ta.

Song lí lẽ được trình bày ở đây cho thấy là không có cơ sở nào để rút ra các kết luận tuyệt vọng như vậy. Các lí lẽ tương đối và hư vô chủ nghĩa (và thậm chí ‘hiện sinh chủ nghĩa’) tất cả đều dựa vào lập luận sai lầm. Tình cờ, chúng cho thấy các triết học này thực tế có chấp nhận lí trí, nhưng không có khả năng dùng nó một cách đúng đắn; mượn thuật ngữ của chúng, ta có thể nói rằng chúng không hiểu ‘tình thế con người’, và đặc biệt khả năng của con người để phát triển, về mặt trí tuệ và đạo đức.

Như một minh hoạ nổi bật về sự hiểu lầm này - về các hậu quả tuyệt vọng được rút ra từ sự thiếu hiểu biết tình hình nhận thức luận – tôi sẽ trích một đoạn từ *Tracts Against the Times* của Nietzsche (từ mục 3 của tiểu luận của ông về Schopenhauer).

‘Đây là mối nguy hiểm đầu tiên mà trong bóng của nó Schopenhauer lớn lên: sự cô lập. Cái thứ hai là: thất vọng về sự tìm ra chân lí. Mối nguy hiểm sau là bạn đường trung

thành của mọi nhà tư tưởng người lấy triết học Kant làm điểm xuất phát; tức là nếu anh ta là một người thật, một người sống, có khả năng chịu đựng và khao khát, chứ không chỉ là cái máy tự động chạy âm ào, chỉ là cái máy nghĩ và tính ... Mặc dù tôi nghe ở mọi nơi rằng [nhờ Kant] ... một cuộc cách mạng đã bắt đầu trong mọi lĩnh vực tư duy, cho đến nay tôi không thể tin rằng điều này là như thế ... Nhưng nếu một ngày nào đó Kant bắt đầu có ảnh hưởng phổ biến hơn, thì chúng ta sẽ thấy rằng điều này sẽ có dạng của một chủ nghĩa hoài nghi và chủ nghĩa tương đối gặm nhấm dần và huỷ diệt; và chỉ có những đầu óc tích cực nhất và cao quý nhất ... sẽ trải nghiệm cú sốc xúc cảm sâu sắc đó và sự thất vọng đó về chân lí mà những người như Heinrich von Kleist đã cảm thấy .. “Mới đây”, ông viết, với giọng xúc động, “tôi đã làm quen với triết học của Kant; và tôi phải nói với bạn về một tư tưởng mà tôi không cần phải sợ rằng nó sẽ làm bạn bàng hoàng cũng sâu sắc và đau đớn như nó đã gây ra cho tôi: - Là không thể đối với chúng ta để quyết định liệu cái mà ta cần khẩn đến như chân lí có thực sự là chân lí hay không, hay liệu nó chỉ có vẻ là như vậy đối với chúng ta. Nếu là trường hợp sau, thì tất cả chân lí mà chúng ta có thể đạt được ở đây sẽ không là gì cả sau cái chết của chúng ta, và mọi nỗ lực của chúng ta để tạo ra và đạt được cái gì đó cái có thể sống lâu hơn chúng ta phải là vô ích. - Nếu mũi sắc nhọn của tư tưởng này không xuyên nhói tim bạn, hãy dừng cười người cảm thấy bị nó làm tổn thương trong sâu thẳm linh thiêng nhất nơi linh hồn ông ta. Mục tiêu cao nhất, duy nhất của tôi đã rơi xuống đất, và tôi chẳng còn gì cả”.

Tôi đồng ý với Nietzsche rằng lời nói của Kleist thật cảm động; và tôi đồng ý rằng hiểu biết của Kleist về học thuyết của Kant, rằng là không thể để đạt bất kể tri thức nào về các sự vật tự nó, là khá trung thực, cho dù nó mâu thuẫn với ý định riêng của Kant; vì Kant tin vào khả năng của khoa học, và của việc tìm ra chân lí. (Chính việc cần giải thích nghịch lí về sự tồn tại của một khoa học tự nhiên *a priori* đã dẫn ông đi chấp nhận chủ nghĩa chủ quan mà Kleist thấy đúng là sùng sốt). Hơn nữa, sự tuyệt vọng của Kleist chỉ ít một phần là kết quả của sự thất vọng do sự suy sụp của một niềm tin quá-lạc quan vào một tiêu chuẩn đơn giản về chân lí (như tính hiển nhiên). Nhưng dù lịch sử của sự tuyệt vọng triết học này có thể nào, ta không cần đến nó. Tuy chân lí không tự-bộc lộ (như các môn đồ của Descartes và Bacon nghĩ), tuy sự chắc chắn có thể không thể đạt được, tình thế con người đối với tri thức không hề tuyệt vọng. Ngược lại, nó gây phấn chấn: chúng ta đây, với nhiệm vụ vô cùng khó khăn trước mặt để hiểu về thế giới tươi đẹp nơi ta sống, và về chính chúng ta; dẫu cho chúng ta có thể sai lầm tuy thế chúng ta thấy rằng năng lực hiểu biết của chúng ta, thật ngạc nhiên, là hầu như thích hợp với nhiệm vụ - nhiều hơn cái chúng ta từng mơ trong các giấc mơ điên rồ nhất của chúng ta. Chúng ta thật sự học từ các sai lầm của mình, bằng thử và sai. Và đồng thời chúng ta học là ta biết ít đến thế nào – như khi leo lên một ngọn núi, mỗi bước lên mở ra một khung cảnh mới vào cái chưa biết, và các cảnh giới mới tự trải ra, mà sự tồn tại của chúng, ta chẳng biết tí gì khi chúng ta bắt đầu leo.

Như thế chúng ta có thể *học*, chúng ta có thể *tăng lên* về tri thức, cho dù chúng ta chẳng bao giờ *biết* - tức là, biết chắc chắn. Vì chúng ta có thể học, không có lí do gì để tuyệt vọng về lí trí; và vì chúng ta chẳng bao giờ biết, không có cơ sở nào cho sự tự mãn thiên cận, hay cho tính kiêu ngạo về sự tăng trưởng của tri thức của chúng ta.

Có thể nói rằng con đường hiểu biết này là quá trừu tượng và quá tinh vi để thay cho việc mất tôn giáo độc đoán. Điều này có thể đúng. Nhưng chúng ta không được đánh giá thấp năng lực của trí tuệ và của các trí thức. Chính các trí thức – ‘những kẻ buôn đồ cũ về tư tưởng’, như F. A. Hayek gọi họ, là những kẻ truyền bá chủ nghĩa tương đối, chủ nghĩa hư vô, và nỗi tuyệt vọng trí thức. Không có lí do vì sao một số trí thức – các trí thức được khai sáng hơn - cuối cùng lại không thành công truyền bá tin tốt lành rằng sự rối rít hư vô chủ nghĩa quả thực chẳng là gì cả.

12. Chủ nghĩa Nhị nguyên về các Sự thực và các Tiêu chuẩn

Trong cuốn sách này tôi đã nói về *chủ nghĩa nhị nguyên về các sự thực và các quyết định*, như tôi đã chỉ ra, đi theo L. J. Russell (xem chú thích 5 (3) ở chương 5, tập I, pp. 234-35), rằng chủ nghĩa nhị nguyên này có thể được mô tả như chủ nghĩa nhị nguyên về các định đề và các đề xuất (propositions and proposals). Thuật ngữ sau có ưu điểm về nhắc nhở chúng ta rằng cả các định đề nói rõ về các sự thực, và các đề nghị nêu ra các chính sách, bao gồm các nguyên lí hay tiêu chuẩn về chính sách, là để ngỏ cho thảo luận duy lí. Hơn nữa, một quyết định –thí dụ, quyết định liên quan đến chấp nhận một nguyên lí ứng xử - đạt được sau khi thảo luận một kiến nghị, rất có thể là chưa dứt khoát, và trong nhiều khía cạnh nó có thể rất giống một quyết định đề thông qua (cũng chưa dứt khoát), như giả thuyết tốt nhất sẵn có, một định đề nói rõ một sự thực.

Tuy vậy, có một sự khác biệt quan trọng ở đây. Vì đề nghị đề thông qua một chính sách hay một tiêu chuẩn, việc thảo luận nó, và quyết định đề thông qua nó, có thể nói là *tạo ra* chính sách này hay tiêu chuẩn này. Mặt khác, đề xuất một giả thuyết, việc thảo luận nó, và quyết định chấp nhận nó – hay đề chấp nhận một định đề - theo cùng nghĩa, không tạo ra một sự thực. Đây, tôi nghĩ, là lí do vì sao tôi đã nghĩ rằng từ ‘quyết định’ có thể có khả năng bày tỏ sự tương phản giữa sự chấp nhận các chính sách hay tiêu chuẩn, và sự chấp nhận các sự thực. Thế nhưng không có nghi ngờ gì rằng có thể đã rõ hơn giả như tôi đã nói về *chủ nghĩa nhị nguyên về các sự thực và các chính sách*, hay về một *chủ nghĩa nhị nguyên về các sự thực và các tiêu chuẩn*, hơn là về một chủ nghĩa nhị nguyên về các sự thực và các quyết định.

Để thuật ngữ sang bên, cái quan trọng là tính bất khả quy của bản thân chủ nghĩa nhị nguyên: Bất kể các sự thực có thể là gì, và bất kể các tiêu chuẩn có thể là gì (thí dụ, các nguyên lý về các chính sách của chúng ta), việc đầu tiên là để phân biệt hai thứ, và để hiểu rõ ràng vì sao các tiêu chuẩn lại không thể quy giản về các sự thực.

13. Các Kiến nghị và các Định đề

Khi đó, có một sự phi đối xứng quyết định giữa các tiêu chuẩn và các sự thực: qua quyết định để chấp nhận (chí ít chưa dứt khoát) một kiến nghị, ta tạo ra tiêu chuẩn tương ứng (chí ít chưa dứt khoát); còn qua quyết định chấp nhận một định đề, ta *không* tạo ra sự thực tương ứng.

Phi đối xứng khác là các tiêu chuẩn luôn luôn *gắn liền* với các sự thực, và các sự thực được *đánh giá bằng* các tiêu chuẩn; đây là các quan hệ không thể đơn giản đảo ngược.

Bất cứ khi nào chúng ta đối mặt với một sự thực – và đặc biệt hơn, với một sự thực mà chúng ta có khả năng thay đổi – chúng ta có thể hỏi liệu nó có tuân theo các tiêu chuẩn nào đó hay không. Quan trọng để nhận ra rằng điều này hoàn toàn không hề giống chút nào việc hỏi liệu chúng ta có thích nó hay không; vì mặc dù chúng ta có thể thường chấp nhận các tiêu chuẩn phù hợp với sự thích và không thích của chúng ta, và mặc dù sự thích và không thích của chúng ta có thể đóng một vai trò quan trọng để khiến chúng ta chấp nhận hay bác bỏ tiêu chuẩn được kiến nghị nào đó, sẽ thường thường có nhiều tiêu chuẩn khả dĩ khác mà chúng ta đã không chấp nhận; và sẽ có thể phán xử, hay đánh giá, các sự thực bằng bất cứ tiêu chuẩn nào trong số chúng. Điều này cho thấy rằng quan hệ về đánh giá (sự thực đáng ngờ nào đó bằng tiêu chuẩn được chấp nhận hay bị bác bỏ nào đó), xét về mặt logic, là hoàn toàn khác quan hệ tâm lý của một cá nhân (nó không là một tiêu chuẩn mà là một sự thực) về sự thích hay không thích, đối với sự thực đang được nói đến, hay đối với tiêu chuẩn đang được nói đến. Hơn nữa, sự thích và không thích của chúng ta là các sự thực có thể được đánh giá giống bất cứ sự thực khác nào.

Tương tự, sự thực rằng một tiêu chuẩn nào đó được chấp nhận hay bị bác bỏ bởi cá nhân nào đó hay bởi xã hội nào đó, với tư cách là một sự thực, phải được phân biệt với *bất cứ* tiêu chuẩn nào, kể cả tiêu chuẩn được chấp nhận hay bị bác bỏ. Và vì nó là một sự thực (một sự thực có thể thay đổi được) nó có thể được phán xét hay được đánh giá bằng các tiêu chuẩn (khác) nào đó.

Đây là vài lý do vì sao các tiêu chuẩn và các sự thực, và vì thế các kiến nghị và các định đề, phải được phân biệt rõ ràng và dứt khoát. Song một

khi chúng đã được phân biệt, ta có thể nói không chỉ đến sự khác nhau của các sự thực và các tiêu chuẩn mà cả sự giống nhau của chúng.

Thứ nhất, cả các đề nghị và các định đề là giống nhau ở chỗ ta có thể thảo luận chúng, phê phán chúng, và đi đến quyết định nào đó về chúng. Thứ hai, có loại nào đó về ý tưởng điều tiết cả hai thứ. Trong lĩnh vực của các sự thực nó là ý tưởng về sự tương ứng giữa một mệnh đề hay định đề và một sự thực; tức là, ý tưởng về chân lý. Trong lĩnh vực của các tiêu chuẩn, hay các đề xuất, ý tưởng điều tiết có thể được mô tả theo nhiều cách, và được gọi bằng nhiều từ, thí dụ bằng các từ ‘đúng’ hay ‘tốt’. Ta có thể nói về một đề xuất rằng nó đúng (hay sai) hay có lẽ tốt (hay tồi); và bằng việc này có lẽ chúng ta có thể muốn nói rằng nó tương ứng (hay không tương ứng) với các tiêu chuẩn nào đó mà chúng ta đã quyết định chấp nhận. Nhưng ta cũng có thể nói về một chuẩn mực rằng nó đúng hay sai, tốt hay xấu, hoặc hợp lệ hay không hợp lệ, hoặc cao hay thấp; và với điều này có lẽ chúng ta có thể muốn nói rằng nên hay không nên chấp nhận đề xuất ấy. Vì thế phải thừa nhận rằng tình thế logic của các ý tưởng điều tiết, của thí dụ ‘đúng’, hay ‘tốt’, là ít rõ ràng hơn nhiều tình thế logic của ý tưởng về sự tương ứng với các sự thực.

Như được chỉ ra ở cuốn sách này, khó khăn này là khó khăn logic và không thể được khắc phục bằng đưa ra một hệ thống tín ngưỡng về các tiêu chuẩn. Sự thực rằng Chúa, hay bất cứ uy quyền nào khác, lệnh cho tôi làm một việc nào đó không đảm bảo rằng mệnh lệnh là đúng. Chính tôi phải quyết định liệu có chấp nhận các tiêu chuẩn của bất cứ uy quyền nào như tốt hay xấu (về mặt đạo đức). Chúa chỉ tốt nếu các lời răn của Ngài là tốt; là một sai lầm nghiêm trọng - thực ra là một sự chấp nhận trái đạo đức của chủ nghĩa độc đoán - để nói các lời răn của Ngài là tốt đơn giản vì chúng là của Ngài, trừ phi đầu tiên ta đã quyết định (với rủi ro của chính ta) rằng Ngài chỉ có thể yêu cầu các thứ tốt hay đúng ở chúng ta.

Đây là ý tưởng của Kant về sự tự trị, trái với sự dị trị.

Như thế không có sự kêu gọi đến uy quyền nào, ngay cả uy quyền tôn giáo, có thể kéo chúng ta khỏi khó khăn rằng ý tưởng điều tiết về ‘tính đúng đắn’ hay ‘tính tốt’ tuyệt đối, khác về địa vị logic của nó với địa vị logic của chân lý tuyệt đối; và ta phải thừa nhận sự khác biệt. Sự khác biệt này chịu trách nhiệm về sự thực, được ám chỉ ở trên, rằng theo một nghĩa ta *tạo ra* chuẩn mực bằng đề xuất, thảo luận, và chấp nhận nó.

Phải thừa nhận tất cả điều này; tuy nhiên có thể coi ý tưởng về chân lý tuyệt đối - về sự tương ứng với các sự thực - như một loại mô hình cho lĩnh vực các chuẩn mực, để làm cho nó rõ với chúng ta rằng, hết như ta có thể *tìm* các định đề đúng tuyệt đối trong lĩnh vực các sự thực hay chí ít

các định đề tiến gần hơn tới chân lí, ta có thể *tìm* các đề xuất đúng hay hợp lệ tuyệt đối trong lĩnh vực các chuẩn mực – hay chỉ ít tìm các đề xuất tốt hơn, hay hợp lệ hơn.

Tuy nhiên, theo tôi, sẽ là một sai lầm đi mở rộng thái độ này quá việc *tìm kiếm* hay *tìm ra*. Vì mặc dù ta phải tìm các đề xuất đúng hay hợp lệ tuyệt đối, đừng bao giờ thuyết phục mình rằng chúng ta đã dứt khoát tìm thấy chúng; vì rõ ràng, không thể có một *tiêu chuẩn về cái đúng tuyệt đối* - thậm chí còn ít hơn tiêu chuẩn về chân lí tuyệt đối. Tôi đa hoá hạnh phúc *có thể* đã được dự kiến như một tiêu chuẩn. Mặt khác tôi chắc chắn không bao giờ kiến nghị rằng chúng ta chấp nhận tối thiểu hoá đau khổ như một tiêu chuẩn, mặc dù tôi nghĩ rằng nó là một sự cải thiện về một số ý tưởng của thuyết vị lợi. Tôi cũng gợi ý rằng, việc giảm đau khổ có thể tránh được, là thuộc về chương trình nghị sự của chính sách công (mà nó không có nghĩa rằng bất cứ vấn đề chính sách công nào được quyết định bằng một tính toán tối thiểu hoá đau khổ) trong khi tôi đa hoá hạnh phúc phải để cho nỗ lực tư nhân. (Tôi hoàn toàn đồng ý với các nhà phê bình của tôi những người đã cho thấy rằng nếu dùng như một *tiêu chuẩn*, nguyên lí tối thiểu hoá khổ đau sẽ có các hệ quả vô lí; và tôi chờ đợi rằng có thể nói cũng thế về tiêu chuẩn đạo đức khác).

Song mặc dù không có tiêu chuẩn về cái đúng tuyệt đối, ta chắc chắn có thể tiến bộ trong lĩnh vực này. Như trong lĩnh vực các sự thực, chúng ta có thể thực hiện các khám phá. Rằng sự tàn ác là luôn luôn ‘xấu’; rằng luôn nên ngăn ngừa nó khi có thể; rằng quy tắc vàng [của Kant] là một chuẩn mực tốt thậm chí có thể được cải thiện bằng áp dụng cho những người khác, nơi có thể, khi *họ* muốn: đây là các thí dụ sơ đẳng và cực kì quan trọng về những khám phá trong lĩnh vực các chuẩn mực.

Các khám phá này tạo ra các chuẩn mực, ta có thể nói, từ hư vô: như trong lĩnh vực khám phá sự thực, chúng ta phải tự nâng mình lên. Đây là sự thực lạ thường: rằng chúng ta có thể học; bằng các sai lầm của mình, và bằng phê phán; và rằng chúng ta có thể học trong lĩnh vực các chuẩn mực tốt hệt như trong lĩnh vực các sự thực.

14. Hai Cái Sai Không Làm ra Hai Cái Đúng

Một khi chúng ta đã chấp nhận lí thuyết tuyệt đối về chân lí, có khả năng đề trả lời cho một lí lẽ cổ xưa và nghiêm trọng nhưng dễ gây lầm lẫn để ủng hộ chủ nghĩa tương đối, thuộc cả loại trí tuệ và đánh giá, bằng dùng phép tương tự giữa các sự thực đúng và các tiêu chuẩn hợp lệ. Lí lẽ dễ gây lầm lạc mà tôi nghĩ đến viện dẫn đến khám phá rằng những người khác có các ý tưởng và niềm tin khác xa với của chúng ta. Ai là người

nhất quyết rằng các ý tưởng và lòng tin của chúng ta là đúng? 2500 năm trước, Xenophanes đã cất lời ca rỗi (Diels-Kranz, B, 16, 15):

Người Ethiopy nói các thần của họ mũi tẹt, da đen,
Còn người Thrace bảo các thần của mình mắt xanh, tóc đỏ.
Nhưng nếu gia súc hay ngựa hay sư tử có tay và có thể vẽ,
Và có thể điêu khắc như người, thì ngựa sẽ vẽ các thần của chúng
Giống ngựa, và của gia súc giống gia súc; và mỗi loài sẽ nặn
Thân hình của các thần, của mỗi loài, giống của riêng mình.

Như thế mỗi chúng ta thấy các thần của mình, và thế giới của mình, từ quan điểm riêng của mình, phù hợp với truyền thống và sự giáo dục của mình; và chẳng ai trong chúng ta không mắc thành kiến chủ quan này.

Lí lẽ này đã được trình bày theo nhiều cách; và được lập luận rằng nòi giống chúng ta, tính dân tộc của chúng ta, hậu trường lịch sử của chúng ta, hay thời đại lịch sử của chúng ta, hay lợi ích giai cấp của chúng ta, hay môi trường xã hội của chúng ta, hay ngôn ngữ của chúng ta, hay kiến thức nền cá nhân của chúng ta, là một cản trở không thể vượt qua, hay hầu như không thể vượt qua đối với tính khách quan.

Các sự thực mà lí lẽ này dựa vào phải được thừa nhận; và quả thực, ta chẳng bao giờ có thể thoát khỏi định kiến. Tuy vậy, không cần chấp nhận bản thân lí lẽ, hay các kết luận tương đối chủ nghĩa của nó. Vì trước tiên, dần dần, ta có thể thoát khỏi một chút định kiến này, bằng cách tư duy phê phán và đặc biệt lắng nghe sự phê phán. Thí dụ, Xenophanes chắc chắn không hề nghi gì được khám phá của chính ông giúp đỡ để nhìn các sự vật theo cách ít thành kiến hơn. Thứ hai, là một sự thực rằng người dân với các nền tảng văn hoá hết sức khác nhau có thể tham gia thảo luận có kết quả, miễn là họ quan tâm tiến gần hơn tới chân lí, và sẵn sàng lắng nghe nhau, và học hỏi từ nhau. Điều này cho thấy, tuy có các rào cản văn hoá và ngôn ngữ, chúng không phải là không thể vượt qua được.

Như thế cực kì quan trọng để thu lợi từ khám phá của Xenophanes ở mọi lĩnh vực; để từ bỏ tính kiêu ngạo cực kì, và trở nên cởi mở cho phê phán. Nhưng cũng cực kì quan trọng để đừng hiểu lầm khám phá này, bước này tới phê phán, cho một bước tới chủ nghĩa tương đối. Nếu hai bên bất đồng, điều này có thể có nghĩa bên này sai, hay bên kia sai, hay cả hai đều sai: đây là cách nhìn của nhà phê phán. Nó không có nghĩa, như nhà tương đối chủ nghĩa nghĩ, rằng cả hai có thể có lí ngang nhau. Họ có thể sai như nhau, chẳng nghi ngờ gì, song họ không cần là thế. Nhưng bất cứ ai, nói rằng là sai như nhau có nghĩa là có lí như nhau, chỉ đơn thuần chơi chữ, hay đùa với ẩn dụ.

Là một bước tiến bộ lớn để học là tự phê phán; để học suy nghĩ rằng ông bạn khác có thể đúng – đúng hơn bản thân chúng ta. Nhưng có một

nguy hiểm lớn dính đến việc này: chúng ta có thể nghĩ rằng cả hai, ông bạn khác và bản thân chúng ta, có thể đều có lí. Nhưng thái độ này, khiêm tốn và tự phê bình như nó có thể tỏ ra với chúng ta, không khiêm tốn cũng chẳng tự phê bình như chúng ta có thể có thiên hướng nghĩ vậy; vì có vẻ hơn là cả hai, bản thân chúng ta và gã kia, đều sai. Như thế tự phê bình không phải là một lí do bào chữa cho sự lười biếng và sự chấp nhận chủ nghĩa tương đối. Và vì hai cái sai không làm nên một cái đúng, hai bên sai đối với một sự tranh chấp không tạo thành hai bên đúng.

15. ‘*Kinh nghiệm*’ và ‘*Trực giác*’ như các Nguồn Tri thức

Sự thực rằng chúng ta có thể học từ các sai lầm của mình, và thông qua phê phán, trong lĩnh vực các chuẩn mực cũng như trong lĩnh vực các sự thực, có tầm quan trọng cơ bản. Nhưng sự kêu gọi đến phê phán là đủ? Ta có cần kêu gọi đến uy quyền của kinh nghiệm hay (đặc biệt trong lĩnh vực các chuẩn mực) của trực giác?

Trong lĩnh vực các sự thực, ta không chỉ phê phán các lí thuyết của chúng ta, ta phê phán chúng bằng một viện dẫn đến *kinh nghiệm* thí nghiệm và quan sát. Là một sai lầm nghiêm trọng, tuy vậy, đi tin rằng chúng ta có thể kêu gọi đến bất cứ gì như một *uy quyền* về kinh nghiệm, mặc dù các nhà triết học, đặc biệt các nhà triết học theo chủ nghĩa kinh nghiệm, đã miêu tả tri giác, đặc biệt thị giác, như một nguồn tri thức cung cấp cho chúng ta ‘dữ liệu’ xác định từ cái mà kinh nghiệm của chúng ta bao gồm. Tôi tin bức tranh này là hoàn toàn sai lầm. Vì ngay cả kinh nghiệm thí nghiệm và quan sát của chúng ta không gồm có ‘dữ liệu’. Đúng hơn, nó bao gồm một mạng lưới các phỏng đoán – các ước đoán, các kì vọng, các giả thuyết, với chúng có toàn bộ sự hiểu biết và định kiến truyền thống, khoa học, và phi khoa học, được chấp nhận đan xen nhau. Đơn giản không có cái như kinh nghiệm thí nghiệm và quan sát *thuần túy* – kinh nghiệm không bị ô nhiễm bởi kì vọng và lí thuyết. Không có ‘dữ liệu’ thuần túy, không có ‘các nguồn tri thức’ cho trước về kinh nghiệm mà chúng ta có thể viện dẫn, trong sự phê phán của chúng ta. ‘*Kinh nghiệm*’, bất luận là kinh nghiệm thông thường hay khoa học, giống hơn nhiều cái Oscar Wilde nghĩ đến trong vở kịch *Người mê Bà Windermere*, Hồi iii:

Dumby: Kinh nghiệm là cái tên mà mọi người cho các sai lầm của mình.

Cecil Graham: Người ta không nên phạm sai lầm nào cả.

Dumby: Không có chúng đời sẽ chán ngắt.

Học từ các sai lầm của mình – không có nó đời quả thực buồn tẻ – cũng là ý nghĩa của ‘*kinh nghiệm*’ được ngụ ý trong tiểu lâm nổi tiếng

của Dr. Johnson về ‘chiến thắng của hi vọng trên kinh nghiệm’; hay trong nhận xét của C. C. King (trong *Story of the British Army*, của ông, 1897, p. 112): ‘Nhưng các nhà lãnh đạo Anh đã phải học ... “chỉ các trò xuẩn ngốc học đường, việc đại dốt của kinh nghiệm”.’

Vậy thì, có vẻ là chỉ ít một số cách dùng từ ‘kinh nghiệm’ bình thường hợp sát hơn nhiều với cái tôi tin là đặc trưng của cả ‘kinh nghiệm khoa học’ và ‘tri thức kinh nghiệm thông thường’ hơn là với các phân tích truyền thống của các triết gia thuộc các trường phái kinh nghiệm chủ nghĩa. Và tất cả điều này có vẻ cũng hợp với ý nghĩa gốc của ‘*empeiria*’ (từ ‘*peiraō*’ - thử, kiểm tra, thăm tra) và như thế của ‘*experientia*’ và ‘*experimentum*’ [*thí nghiệm*]. Nhưng không được cho là tạo nên một lý lẽ; chẳng phải một lý lẽ từ cách dùng thông thường cũng không là lý lẽ từ nguồn gốc. Nó định dùng chỉ để minh họa phân tích logic của tôi về cấu trúc kinh nghiệm. Theo phân tích này, kinh nghiệm, và đặc biệt hơn kinh nghiệm khoa học, là kết quả của các phỏng đoán thường sai lầm, của việc kiểm chứng chúng, và của việc học từ các sai lầm của chúng ta. Kinh nghiệm (theo nghĩa này) không phải là một ‘nguồn tri thức’; nó cũng không có bất cứ uy quyền nào.

Như thế sự phê phán viện dẫn đến kinh nghiệm không có đặc tính uy quyền. Nó không cốt ở đối sánh các kết quả khả nghi với các kết quả được xác lập, hay với ‘bằng chứng của tri giác chúng ta’ (hay với cái ‘cho trước’). Nó, đúng hơn, cốt ở so sánh kết quả khả nghi nào đó với kết quả khác, thường cũng khả nghi ngang thế, mà, tuy nhiên, tạm thời lúc này có thể coi như không có vấn đề, mặc dù chúng có thể bị thách thức bất kể lúc nào khi các nghi ngờ mới nảy sinh, hay bởi vì ý niệm mơ hồ hay phỏng đoán nào đó; một ý niệm mơ hồ hay một phỏng đoán, thí dụ, rằng một thí nghiệm nào đó có thể dẫn đến một phát minh mới.

Mà tình hình trong việc kiểm được tri thức về các chuẩn mực đối với tôi có vẻ hoàn toàn tương tự.

Ở đây cũng vậy, các triết gia đã tìm kiếm *các nguồn* có uy quyền của tri thức này, và họ thấy, chủ yếu, hai thứ: các cảm giác khoái lạc và đau khổ, hay ý nghĩa đạo đức hay một trực giác đạo đức về cái gì là đúng hay sai (giống như tri giác trong nhận thức luận về tri thức sự kiện), hay như lựa chọn khả dĩ, một nguồn được gọi là ‘lý tính thực tiễn’ (tương tự với ‘lý tính thuần túy’, hay với năng lực ‘trực giác trí tuệ’, trong nhận thức luận về tri thức sự kiện). Và các cuộc tranh cãi tiếp tục diễn ra ác liệt về vấn đề liệu tồn tại mọi, hay chỉ vài, trong số các nguồn uy quyền này về tri thức đạo đức.

Tôi nghĩ rằng vấn đề này là một vấn đề giả. Điểm chính không phải là vấn đề về ‘sự tồn tại’ của bất cứ năng lực nào trong các năng lực này - một vấn đề tâm lý học rất mơ hồ và khả nghi - mà là liệu các ‘nguồn tri thức’ có thể có uy quyền này có cung cấp cho chúng ta ‘dữ liệu’ hay các điểm xuất phát rõ ràng khác cho việc xây dựng của chúng ta hay, chỉ ít, một khung dẫn chiếu cho sự phê phán của chúng ta hay không. Tôi phủ nhận rằng chúng ta có bất cứ nguồn có uy quyền nào thuộc loại này, cả trong nhận thức luận về tri thức sự kiện lẫn trong nhận thức luận về tri thức của các chuẩn mực. Và tôi phủ nhận rằng ta cần đến bất cứ khung dẫn chiếu nào cho phê phán của chúng ta.

Ta học thế nào về các chuẩn mực? Trong lĩnh vực này, ta học thế nào từ các sai lầm của mình? Đầu tiên ta học bắt chước những người khác (tình cờ, ta làm vậy bằng thử và sai), và như thế học để coi các chuẩn mực ứng xử cứ như chúng là các quy tắc cố định, ‘cho trước’. Muộn hơn ta thấy (cũng bằng thử và sai) rằng mình phạm sai lầm - thí dụ, chúng ta có thể làm hại nhân dân. Như thế ta có thể học được quy tắc vàng; song ta mau thấy rằng chúng ta có thể đánh giá sai thái độ của một người, tri thức nền của anh ta, các mục tiêu và các chuẩn mực của anh ta; và ta có thể học từ các sai lầm của mình để chăm lo thậm chí quá quy tắc vàng.

Phải thừa nhận, các thứ như sự đồng cảm và sự tưởng tượng có thể đóng một vai trò quan trọng trong sự phát triển này; nhưng chúng không là các nguồn uy quyền của tri thức - không hơn bất cứ nguồn nào của chúng ta trong lĩnh vực tri thức về các sự thực. Và mặc dù cái gì đó như một trực giác về cái gì là đúng và cái gì là sai cũng có thể đóng một vai trò quan trọng trong sự phát triển này, nó, lại lần nữa, không phải một nguồn quyền uy về tri thức. Vì hôm nay chúng ta có thể thấy rất rõ là chúng ta đúng, thế nhưng ngày mai biết rằng mình đã phạm một sai lầm.

‘Chủ nghĩa trực giác’ là tên của trường phái triết học dạy rằng có năng lực hay khả năng nào đó về trực giác trí tuệ cho phép chúng ta ‘nhìn thấy’ chân lý; cho nên cái ta đã thấy là đúng phải quả thực là đúng. Nó như vậy là một lý thuyết về nguồn quyền uy nào đó về tri thức. Các nhà phản-trực giác thường phủ nhận sự tồn tại của nguồn tri thức này trong khi thường khẳng định sự tồn tại của nguồn khác nào đó như tri giác giác quan. Quan điểm của tôi là cả hai đều sai, vì hai lý do. Thứ nhất, tôi khẳng định là có cái gì đó giống một trực giác trí tuệ khiến chúng ta cảm thấy, cực kì thuyết phục, rằng ta nhìn thấy chân lý (một điểm bị các đối thủ của chủ nghĩa trực giác phủ nhận). Thứ hai, tôi khẳng định rằng trực giác trí tuệ này, tuy trong chừng mực nào đây là không thể thiếu được, thường dẫn chúng ta đi lạc lối theo cách cực kì nguy hiểm. Ta, nói chung,

không nhìn thấy chân lý khi chúng ta được thuyết phục nhất rằng ta nhìn thấy nó; và ta phải học, qua các sai lầm, để ngừa vực các trực giác này.

Thế thì ta tin cái gì? Chúng ta chấp nhận cái gì? Câu trả lời là: bất cứ gì ta chấp nhận, chúng ta phải chỉ tin một cách thăm dò, không dứt khoát, luôn luôn nhớ rằng, may nhất, chúng ta nắm được một phần chân lý (hay sự đúng đắn), và nhất thiết chúng ta mắc chí ít sai lầm hay đánh giá sai nào đó ở đâu đó – không chỉ về các sự thực mà cả về các chuẩn mực được chấp nhận; thứ hai, ta nên tin (thậm chí không dứt khoát) trực giác của chúng ta chỉ nếu nó đến như kết quả của nhiều nỗ lực dùng trí tưởng tượng của chúng ta; của nhiều sai lầm, của nhiều kiểm nghiệm, của nhiều nghi ngờ, và của tìm tòi phê phán.

Sẽ thấy rằng dạng này của phản-chủ nghĩa trực giác (hay ai đó có thể nói, có lẽ, của chủ nghĩa trực giác) là hoàn toàn khác với các dạng cũ của phản-chủ nghĩa trực giác. Và sẽ thấy rằng có một thành phần cơ bản trong lý thuyết này: ý tưởng rằng chúng ta có thể – có lẽ luôn luôn-không đạt tới tiêu chuẩn nào đó về chân lý tuyệt đối, hay tính đúng đắn tuyệt đối, trong ý kiến cũng như trong các hành động của chúng ta.

Có thể phản đối tất cả điều này rằng, bất luận các quan điểm của tôi về bản tính của tri thức đạo đức và kinh nghiệm đạo đức có chấp nhận được hay không, chúng vẫn là ‘tương đối chủ nghĩa’ hay ‘chủ quan chủ nghĩa’. Vì chúng không xác lập bất cứ chuẩn mực đạo đức tuyệt đối nào: may nhất chúng cho thấy ý tưởng về một chuẩn mực tuyệt đối là một ý tưởng điều tiết, hữu ích cho những người đã được cải biến rồi – những người đã háo hức rồi để học về, để tìm kiếm, các chuẩn mực đạo đức đúng hay hợp lệ hay tốt. Trả lời của tôi là ngay cả ‘sự thiết lập’ – thí dụ, bằng logic thuần túy - của một chuẩn mực tuyệt đối, hay một hệ thống của các chuẩn mực đạo đức, sẽ chẳng tạo ra khác biệt gì về khía cạnh này. Vì giả sử ta đã thành công chứng minh về logic tính hợp lệ của một tiêu chuẩn tuyệt đối, hay một hệ thống các chuẩn mực đạo đức, như thế ta có thể chứng minh về mặt logic cho ai đó là anh ta nên hành động thế nào: ngay cả khi đó anh ta có thể chẳng để ý; hay khác đi anh ta có thể trả lời: ‘Tôi chẳng hề quan tâm đến cái “nên” của anh, hay đến các quy tắc đạo đức của anh – cũng chẳng quan tâm nhiều hơn đến các chứng minh logic của anh, hay thí dụ, đến toán học cao cấp của anh’. Như thế ngay cả một chứng minh logic cũng không thể làm thay đổi tình hình cơ bản rằng chỉ anh ta, người sẵn sàng coi các thứ này một cách nghiêm túc và học về chúng, mới sẽ bị ấn tượng bởi các lý lẽ đạo đức (hay bất cứ gì khác). Bằng lý lẽ bạn không thể buộc bất cứ ai coi các lý lẽ một cách nghiêm túc, hay tôn trọng lý trí của riêng anh ta.

*16. Chủ nghĩa Nhị nguyên về các Sự thực và Tiêu chuẩn
và Ý tưởng của Chủ nghĩa Tự do*

Chủ nghĩa nhị nguyên về các sự thực và các tiêu chuẩn, tôi cho rằng, là một trong các cơ sở của truyền thống tự do. Vì một phần cơ bản của truyền thống này là nhận ra sự bất bình đẳng tồn tại trên thế giới này, và quyết tâm để thử giúp những người là nạn nhân của nó. Điều này có nghĩa rằng, có, hay chỉ ít có thể có, một xung đột, hay chỉ ít một lỗ hổng, giữa các sự thực và các chuẩn mực: các sự thực có thể không đạt được các tiêu chuẩn đúng (hay hợp lệ hay phải) – đặc biệt các sự thực xã hội hay chính trị mà cốt ở sự chấp nhận và thực thi thật sự của luật pháp nào đó.

Trình bày nó theo cách khác, chủ nghĩa tự do dựa trên chủ nghĩa nhị nguyên về các sự thực và các tiêu chuẩn theo nghĩa rằng nó tin vào sự tìm kiếm các chuẩn mực ngày càng tốt hơn, đặc biệt trong lĩnh vực chính trị và pháp luật.

Nhưng chủ nghĩa nhị nguyên về các sự thực và các chuẩn mực này bị một số nhà tương đối chủ nghĩa bác bỏ với các lí lẽ giống như sau:

(1) Sự chấp nhận một đề xuất – và như thế một tiêu chuẩn – là một sự thực xã hội hay chính trị hay lịch sử.

(2) Nếu tiêu chuẩn được chấp nhận được đánh giá bằng một tiêu chuẩn khác chưa được chấp nhận, và thấy không đạt, thì đánh giá này (bất luận ai đưa ra) cũng là một sự thực xã hội hay chính trị hay lịch sử.

(3) Nếu một đánh giá thuộc loại này trở thành cơ sở của một phong trào xã hội hay chính trị, thì đây cũng là một sự thực lịch sử.

(4) Nếu phong trào này thành công, và nếu do hệ quả các chuẩn mực cũ được cải cách hay được thay thế bằng các tiêu chuẩn mới, thì đây cũng là một sự thực lịch sử.

(5) Như thế - nhà tương đối chủ nghĩa hay nhà thực chứng đạo đức lí lẽ như vậy – chúng ta chẳng bao giờ vượt quá lĩnh vực của các sự thực, nếu chúng ta bao hàm trong đó các sự thực xã hội hay chính trị hay lịch sử: không có chủ nghĩa nhị nguyên về các sự thực và các tiêu chuẩn.

Tôi coi kết luận (5) này là sai lầm. Nó không được suy ra từ các tiền đề (1) đến (4) mà tôi thừa nhận tính đúng đắn của chúng. Lí do để bác bỏ kết luận (5) là rất đơn giản: chúng ta có thể luôn luôn hỏi liệu một sự phát triển như được mô tả ở đây - một phong trào xã hội dựa vào sự chấp nhận một cương lĩnh cho cải cách các tiêu chuẩn nào đó – có ‘tốt’ hay ‘xấu’. Bằng nêu ra câu hỏi này, chúng ta mở lại hố sâu ngăn cách giữa các tiêu chuẩn và các sự thực mà lí lẽ nhất nguyên luận (1) đến (5) cố lấp lại.

Từ cái tôi vừa nói, có thể suy diễn một cách đúng đắn rằng lập trường nhất nguyên luận – *triết học về sự đồng nhất của các sự thực và các tiêu chuẩn* – là nguy hiểm; vì ngay cả nơi nó không đồng nhất các tiêu chuẩn với các sự thực đang tồn tại – ngay cả nơi nó không đồng nhất sức mạnh hiện thời và lẽ phải – nó nhất thiết dẫn đến sự đồng nhất sức mạnh tương lai với lẽ phải. Vì câu hỏi liệu một phong trào nào đó cho cải cách có là đúng hay sai (hoặc tốt hay xấu) không thể được nêu ra, theo nhà nhất nguyên luận, trừ ở dạng của một phong trào khác với các xu hướng đối lập, chẳng gì có thể được hỏi trừ câu hỏi là, cuối cùng, phong trào nào trong các phong trào đối lập này thành công trong thiết lập các tiêu chuẩn của mình như một vấn đề về sự thực xã hội hay chính trị hay lịch sử.

Nói cách khác, triết học được mô tả ở đây – nỗ lực để ‘vượt quá’ chủ nghĩa nhị nguyên về các sự thực và các tiêu chuẩn và dựng lên một hệ thống nhất nguyên luận, một thế giới chỉ của các sự thực – dẫn đến *sự đồng nhất các tiêu chuẩn hoặc với sức mạnh hiện tại hoặc với sức mạnh tương lai*: nó dẫn đến một chủ nghĩa thực chứng đạo đức, hay đến một chủ nghĩa lịch sử đạo đức, như được mô tả và thảo luận ở chương 22 của cuốn sách này.

17. Lại Hegel

Chương tôi viết về Hegel đã bị phê phán nhiều. Hầu hết phê phán tôi không thể chấp nhận, bởi vì nó không trả lời được các phản đối chính của tôi chống lại Hegel – rằng triết học của ông minh họa bằng thí dụ, nếu so với triết học Kant (tôi vẫn thấy phạm thánh để đặt hai cái tên này cạnh nhau), một sự sa sút khủng khiếp về tính chân thật và tính trung thực trí tuệ; rằng các lý lẽ triết học của ông không được coi là nghiêm túc; và triết học của ông đã là một nhân tố chính để gây ra ‘thời đại bất lương trí tuệ’, như Konrad Heiden gọi nó, và để chuẩn bị cho *trahision des clercs* [*sự phản bội của các trí thức*] đương thời (tôi ám chỉ đến cuốn sách tuyệt hay của Julien Benda) mà đến nay đã giúp tạo ra hai cuộc chiến tranh thế giới.

Không được quên là tôi coi cuốn sách như nỗ lực chiến tranh của tôi: tin như tôi đã tin vào trách nhiệm của Hegel và các nhà Hegelian đối với phần lớn cái đã xảy ra ở Đức, tôi cảm thấy là nhiệm vụ của mình, với tư cách một triết gia, để cho thấy rằng triết học này là một triết học giả.

Thời điểm cuốn sách được viết có lẽ cũng giải thích giả thiết lạc quan của tôi (mà tôi có thể quy cho Schopenhauer) rằng thực tế chiến tranh khắc nghiệt có thể để lộ nguyên hình các đồ chơi, như chủ nghĩa tương đối, của những người trí thức, và rằng ma quỷ ngôn từ này sẽ biến mất.

Chắc chắn tôi đã quá lạc quan. Quả thực, có vẻ hầu hết các nhà phê bình của tôi đã coi dạng chủ nghĩa tương đối nào đó là dĩ nhiên đến mức hoàn toàn không có khả năng tin là tôi thực sự nghiêm chỉnh bác bỏ nó.

Tôi thú nhận đã phạm một số sai lầm sự kiện: Mr. H. N. Rodman, Đại học Harvard, bảo là tôi đã sai khi viết ‘hai năm’ ở dòng thứ ba từ dưới lên ở trang 28, và rằng tôi nên viết là ‘bốn năm’. Ông cũng bảo tôi rằng, theo ý ông, có một số lỗi lịch sử nghiêm trọng hơn - nếu ít dứt khoát hơn - trong chương ấy, và có vài trong số các quy kết của tôi về các động cơ kín đáo cho Hegel, theo ông, là không được biện minh về lịch sử.

Những chuyện như vậy là rất đáng tiếc, tuy chúng cũng đã xảy ra với các sử gia giỏi hơn tôi. Nhưng vấn đề quan trọng thật sự là: các sai lầm này có ảnh hưởng đến đánh giá của tôi về triết học của Hegel, và về ảnh hưởng tai hại của nó hay không?

Câu trả lời của tôi cho câu hỏi là: ‘Không’. Chính triết học của ông, chứ không phải tiểu sử của ông, là cái khiến tôi coi Hegel như tôi đã coi. Thực ra, tôi vẫn ngạc nhiên rằng các nhà triết học nghiêm túc bị xúc phạm bởi sự tấn công phải thú nhận có phần bông đùa của tôi lên một triết học mà tôi vẫn không có khả năng coi là nghiêm túc. Tôi đã thử biểu lộ điều này bằng phong cách hùng tráng (scherzo-style) của chương về Hegel, hi vọng phơi bày sự lố bịch trong triết học này mà tôi chỉ có thể nhìn với một sự pha trộn khinh miệt và ghê tởm.

Tất cả điều này được biểu lộ rõ trong sách của tôi; cả sự thực rằng tôi chẳng thể⁵ cũng không muốn dùng quá nhiều thời gian để nghiên cứu sâu vào lịch sử của một triết gia mà tác phẩm bị tôi ghê tởm. Cứ như tình hình ấy, tôi đã viết về Hegel theo một cách giả sử rằng ít người có thể coi ông ta là nghiêm túc. Và tuy các nhà phê bình Hegelian của tôi đã không thể, và nhất quyết không, thương thức cách này, tôi vẫn hi vọng là một số độc giả của tôi nắm được chuyện cười.

Nhưng tất cả điều này tương đối không quan trọng. Cái có thể quan trọng là câu hỏi liệu thái độ của tôi đối với triết học của Hegel có được biện minh không. Tôi muốn đưa ra ở đây một đóng góp cho câu trả lời của câu hỏi này.

Tôi nghĩ hầu hết các nhà Hegelian sẽ thừa nhận một trong các động cơ và chủ ý của triết học Hegel chính xác để thay thế và ‘vượt quá’ quan điểm nhị nguyên về các sự thực và chuẩn mực đã được Kant trình bày, và là cơ sở triết học của tư tưởng về chủ nghĩa tự do và cải cách xã hội.

⁵ Xem Dẫn nhập của tôi, Lời nói đầu của tôi cho lần xuất bản Thứ hai, và đoạn văn thứ hai của tập 1, p. 202.

Để vượt quá, để siêu việt nhị nguyên luận này về các sự thực và tiêu chuẩn là mục tiêu quyết định của *triết học về đồng nhất* của Hegel- sự đồng nhất của lý tưởng và thực tế, của lẽ phải và sức mạnh. Mọi chuẩn mực đều có tính lịch sử: chúng là *các sự thực lịch sử*, các giai đoạn trong sự phát triển của lý tính, cái cũng hết như sự phát triển của lý tưởng và của thực tế. Chẳng có gì ngoài sự thực; và vài trong số các sự thực xã hội và lịch sử, đồng thời, là các chuẩn mực.

Mà lý lẽ của Hegel, về cơ bản, được nêu rõ (và bị phê phán) ở mục trước – tuy Hegel trình bày nó ở dạng mơ hồ, khó hiểu, và bảnh mã một cách phi thường. Và lại, tôi cho rằng triết học đồng nhất này (bất chấp vài gợi ý theo ‘thuyết tiến bộ’, và vài biểu lộ hoà nhã đồng cảm với các phong trào ‘tiến bộ’ khác nhau mà nó bao hàm) đã đóng vai trò chủ yếu làm suy sụp phong trào tự do Đức; một phong trào, dưới ảnh hưởng của triết học Kant, đã tạo ra các nhà tư tưởng tự do lớn như Schiller và Wilhelm von Humboldt, và các tác phẩm quan trọng như *Tiểu luận về Xác định các Giới hạn Quyền lực của Nhà nước* của Humboldt.

Đây là lời kết tội đầu tiên và cơ bản của tôi. Lời buộc tội thứ hai của tôi, gắn mật thiết với cái thứ nhất, là triết học đồng nhất của Hegel, bằng đóng góp cho chủ nghĩa lịch sử và cho một sự đồng nhất sức mạnh và lẽ phải, đã khuyến khích các phương thức tư duy toàn trị.

Lời buộc tội thứ ba của tôi là lý lẽ của Hegel (cái phải thú nhận đòi hỏi ở ông một mức độ tinh tế, tuy không nhiều hơn mức một triết gia lớn được mong đợi phải có) đầy rẫy các sai lầm logic và các trò gian trá, được trình bày với vẻ uy nghi tự phụ. Điều này đã làm xói mòn và cuối cùng hạ thấp các tiêu chuẩn truyền thống về trách nhiệm và tính trung thực trí tuệ. Nó cũng góp phần vào sự nổi lên của thói triết học hoá toàn trị và, thậm chí nghiêm trọng hơn, vào việc thiếu bất cứ phản kháng trí tuệ kiên quyết nào đối với nó.

Đây là các phản đối chủ yếu của tôi với Hegel, tôi tin, được nói khá rõ ở chương 12. Song chắc chắn tôi đã không phân tích vấn đề cơ bản – triết học về tính đồng nhất của các sự thực và các tiêu chuẩn – hoàn toàn rõ như tôi lẽ ra phải làm. Vì thế tôi hi vọng tôi đã bổ sung trong phụ lục này – không phải cho Hegel, mà cho những người có thể đã bị ông làm hại.

18. Kết luận

Kết thúc cuốn sách của tôi, lại lần nữa, tôi ý thức như đã từng ý thức được về sự bất hoàn hảo của nó. Một phần, sự bất hoàn hảo này là hệ quả của phạm vi của nó, vượt quá cái tôi coi như các mối quan tâm chuyên

ngiệp của mình. Một phần chúng đơn giản là hệ quả của tính có thể sai của riêng tôi: không phải vì không gì mà tôi là một người theo theo chủ nghĩa có thể phạm sai lầm.

Nhưng dù tôi rất có ý thức về tính có thể sai riêng của tôi, ngay cả nó ảnh hưởng đến cái tôi sắp nói bây giờ, tôi tin một cách tiếp cận theo chủ nghĩa có thể phạm sai lầm có nhiều để hiến cho triết gia xã hội. Bằng công nhận đặc tính phê phán cơ bản và vì thế cách mạng của mọi tư duy con người - của sự thực rằng ta học từ các sai lầm của mình, hơn là bằng tích tụ dữ liệu – và mặt khác thừa nhận rằng hầu hết mọi vấn đề cũng như các nguồn (phi-uy quyền) về tư duy của chúng ta bèn rẽ vào các truyền thống, và rằng hầu như luôn luôn các truyền thống mà chúng ta phê phán, một chủ nghĩa có thể phạm sai lầm phê phán (và tiến bộ) có thể cho chúng ta một viễn cảnh rất cần để đánh giá cả hai, truyền thống và tư duy cách mạng. Thậm chí quan trọng hơn, nó có thể cho ta thấy rằng vai trò của tư duy là thực hiện các cuộc cách mạng bằng các tranh luận phê phán hơn là bằng bạo động và chiến tranh; rằng truyền thống vĩ đại của chủ nghĩa duy lý Tây Phương là để đánh các trận bằng lời hơn là bằng gươm. Đây là vì sao nền văn minh Phương Tây của chúng ta là một nền văn minh đa nguyên cơ bản, và vì sao các mục đích xã hội nguyên khối sẽ có nghĩa là cái chết của tự do: của quyền tự do tư duy, của tự do tìm kiếm chân lý, và với nó, của tính duy lý và phẩm giá con người.

II

LƯU Ý VỀ CUỐN SÁCH CỦA SCHWARZSCHILD VỀ MARX

Vài năm sau khi tôi viết cuốn sách này, tôi biết cuốn sách *The Red Prussian* về Marx của Leopold Schwarzschild (do Margaret Wing dịch: London 1948). Tôi không nghi ngờ gì rằng Schwarzschild nhìn Marx với con mắt không thiện cảm và thậm chí thù địch, và rằng ông thường mô tả Marx trong các màu đen nhất có thể. Nhưng cho dù cuốn sách không luôn công bằng, nó chứa các bằng chứng tư liệu, đặc biệt từ thư từ của Marx-Engels, cho thấy rằng Marx ít nhân đạo hơn, và ít yêu tự do hơn, như ông được mô tả trong sách của tôi. Schwarzschild mô tả ông như một người thấy trong ‘giai cấp vô sản’ chủ yếu một công cụ cho tham vọng riêng của ông. Tuy điều này có thể diễn đạt vấn đề cay nghiệt hơn là bằng chứng đảm bảo, phải thừa nhận rằng bản thân bằng chứng gây choáng váng.

CHỈ MỤC VỀ TÊN

(i = tập 1, ii = tập 2)

- Achilles, i, 327 f.
Acton, Lord, i, 137; ii, 303 f., 364.
Adam, J., i, 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; ii, 282.
Adeimantus, i, 258, 262 f.
Adler, A., ii, 100, 326, 352.
Aeschines, i, 304.
Agassi, J., i, x.
Agrippa Menenius, i, 294; ii, 305.
Alcibiades, i, 154, 191-3, 281 f., 296, 303.
Alcidamas, i, 70, 95, 114, 152, 185, 236, 261, 278, 294; ii, 282.
Alcmaeon, i, 79, 173, 242, 254, 294.
Alexander, S., ii, 305.
Alexander Đại đế, i, 236, 278 f.; ii, 2, 22, 50.
Al-Gazzâlî, ii, 363.
Anaximander, i, 189, 204-6, 211, 300 f.
Ancillon, ii, 43.
Anderson, E. N., ii, 53-5, 307, 310, 313-15.
Anderson, Maxwell, i, 336.
Antiphon Nhà hùng biện ở Rhamnus, i, 256, 296
Anthiphon Nhà Sophist ở Athens, i, 69, 74, 95, 233, 236, 240, 256, 278, 294, 299.
Antisthenes, i, 95, 129, 152-4, 185, 194, 237, 241, 276-9, 282, 298, 311; ii, 21, 283, 292, 300-301.
Anytus, i, 192-4, 268.
Apollo, i, 328.
Aquinas, xem Thomas
Archelaus, i, 233.
Archimedes, i, 167; ii, 283.
Archytas, i, 196, 319.
Aristophanes, i, 182, 185, 218, 256, 307 f., 310.
Aristotle, i, 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.; ii, 1-18, 21, 26 f., 30, 36, 40, 50, 69, 75, 221, 281, 283-9, 292, 294 f., 299-303, 305-6, 308-11, 317, 325, 359.
Aristoxenus, i, 300.
Armstrong, H. E., ii, 305.
Arndt, E. M., ii, 313.
Aspasia, i, 255.
'Athenian, Người La', i, 331.
Augustine, Saint [Thánh], i, 221.
Augustus, Hoàng đế, i, 298; ii, 353.
Bacon, Francis, ii, 16, 248, 297, 363, 378.
Badian, E., i, 237, 279.
Bakunin, M. A., ii, 329
Banse, E., ii, 70, 316.
Barker, Sir Ernest, i, 104, 114 f., 236, 240, 246 f., 259, 261-3, 273, 282.
Barth, K., i, 235; ii, 272, 361, 365.
Bartley, W. W., i, x; ii, 369.
Bavink, B., ii, 305
Beethoven, L. van, i, 334; ii, 210 f.
Bellamy, A., ii, 338.
Benda, J., ii, 393.
Bentham, J., ii, 237.
Bergson, H., i, 202, 294, 314; ii, 62, 229, 258, 305, 308, 315 f., 361.
Berkeley, G., ii, 301, 363.
Bernard xứ Clairvaux, ii, 353.
Bernays, P., ii, 290.
Bernstein, A., ii, 340.
Best, W., ii, 75, 317.
Bevan, E., ii, 304.
Bias, i, 13; ii, 306.
Bismarck, O., von, ii, 58.
Blanc, L., i, 241; ii, 321.
Blueher, H., ii, 359.
Bodin, Jean, i, 121.
Boehme, J., ii, 353.
Bohr, N., ii, 357.
Borel, E., i, 252.
Bosanquet, B., ii, 79.
Bowra, Sir C. M., 216.
Bradford, Giám mục xứ, i, 203, 292.
Bradley, F. H., i, 232.
Broadhead, H. D., i, 279.
Bruno, Giordano, ii, 42.
Bryson, i, 252.
Buckle, H. T., ii, 364.
Burke, E., i, Motto, 112, 260; ii, 35, 60, 136, 226, 306, 308 f., 333.
Burnet, J., i, 66, 190, 240-7, 210, 214-216, 233, 235, 240, 267, 273, 294, 300 f., 304-9, 311-13.

- Burns, E., i, 220, 241; ii, 318, 332.
 Bury, R. G., i, 218, 331, 339, 341.
 Butler, Samuel, i, Motto, 136, 268, 317.
 Bywater, Ingram, i, 206, 301.
- Caesar, ii, 128, 265.
 Caird, E., ii, 8, 286, 307, 316.
 Callicles, i, 116-18, 184, 262, 303.
 Callippus, i, 136, 268.
 Campbell-Smith, M., Xem Smith.
 Capek, K., ii, 312.
 Carlyle, ii, 329-330.
 Carnap, R., i, 216, 234, 274; ii, 290 f., 294-6, 309, 317, 352, 358, 359, 362.
 Carneades, i, 118, 263, 315.
 Carruthers, J., i, 291; ii, 321.
 Carus, P., ii, 327, 360.
 Cassirer, i, E., 270, 276; ii, 310, 313, 360.
 Catlin, G. E. G., i, 30, 238 f., 256 f., 292, 316.
 Chaerephon, i, 193, 304, 310.
 Chairon, i, 268.
 Chaplin, Charlie, ii, 309.
 Charicles, i, 268.
 Charles, V., ii, 128.
 Charmides, i, 19, 191-3, 303, 310.
 Cherniss, H., i, 222, 268.
 Chiapelli, A., i, 321.
 Chion, i, 136.
 Christ Jesus, i, 88, 104, 117; ii, 24, 257, 272 f., 360, 365.
 Cicero, i, 263, 278 f., 300.
 Clausewitz, K., von, ii, 67.
 Clearchus, i, 136.
 Clenias, i, 224.
 Codrus, i, 19, 153, 208, 282.
 Cohen M. R., ii, 293, 295.
 Cole, G. D. H., ii, 325-6, 330, 345f.
 Comte, A., i, 35, 40, 207 f., 220 f.; ii, 87, 144, 187, 212, 299.
 Constantine, Hoàng đế, ii, 24, 303 f.
 Cope, G., i, 203, 292.
 Copernicus, N., i, 319.
 Coriscus, i, 268.
 Cornford, F. M., i, 210, 212 f., 215, 223 f., 240 f., 250 f., 253, 270 f., 279; ii, 283.
 Costelloe, B. F. C., ii, 281.
 Crantor, i, 224; ii, 320.
 Cristias, i, 19, 142, 184, 187, 191-3, 208, 259, 268, 272 f., 294, 299 f., 303 f., 310 f., 317, 324-6; ii, 24, 303, 319.
- Crossman, R. H. S., i, 87, 130f., 133, 139, 169, 216, 246 f., 267, 270, 304, 313, 315; ii, 16, 293-295.
 Cyrus, Trê, i, 226, 305.
- Dalziel, Margaret, i, x.
 Damon, i, 229 f.
 Daniel (Nhà Tiên tri), i, 272.
 Darwin, Charles, i, 314, 317; ii, 40, 212, 244.
 Davies, J. L., i, 247, 258, 271, 313.
 Democritus, i, 12, 185 f., 206, 233, 276, 278 f., 294, 299, 320; ii, 22, 26 f., 54, 299, 304-5.
 Demos, i, 311.
 Demosthenes, ii, 281.
 Descartes, R., ii, 54, 301, 353, 363, 378.
 Dickens, C., i, 100 f., 258, 271, 313; ii, 341.
 Diels, H., i, 204, 206 f., 213, 230, 233, 235, 254, 259, 273, 279, 294, 299-301, 303, 319, 321; ii, 387.
 Dilthey, W., ii, 358.
 Dio, i, 136, 154, 200, 282, 316 f.
 Diogenes, Người theo phái Cynic, i, 241, 278 f., 282; ii, 300.
 Diogenes Laertius, i, 241, 279.
 Dionysius (Già), i, 18, 43, 283, 297, 304, 311.
 Dionysius (Trê), i, 44, 136, 283, 303, 316.
 Dirac, P. A. M., ii, 379.
 Djilas, ii, 335.
 Dropides, i, 208, 282.
 Dudley, D. R., i, 277.
 Duemmler, F., i, 277.
 Duhem, P., ii, 362, 365.
 Duns Scotus, ii, 353.
 Durkheim, E., i, 175.
- Eastman, M., i, 210, 284; ii, 320.
 Eckhart, Thầy, ii, 353.
 Eddington, A. S., i, 237; ii, 244, 259, 362, 365.
 Einstein, A., ii, 20, 27, 165, 220 f., 266, 289, 326, 360, 365.
 Eisler, R., i, 204, 211, 227, 233, 242, 254, 256, 272, 282, 321; ii, 365.
 Empedocles, i, 208 f., 214, 217 f.; ii, 285.
 Empiricus, Sextus, xem Sextus.
 Engels, F., i, 220; ii, 83, 100, 102, 105, 111, 118, 120, 154, 159-62, 164, 171 f., 187

- f., 202 f., 205, 223, 326-330, 332-33, 338
 –9, 341 f., 346, 350, 360, 396.
 England, E. B., i, 104, 216, 222 f., 259.
 Epictetus, i, 279; ii, 301.
 Epicurus, ii, 304.
 Epimenides, người Creta, ii, 354.
 Estabrooks, G. H., i, 317.
 Euclid, i, 249, 251, 267, 319 f., 322.
 Euken, W., ii, 346.
 Euphacus, i, 268.
 Eurastus, i, 268.
 Eupirides, i, 70, 95, 185, 236, 259, 278 f.,
 299.
 Euthyphro, i, 197, 315.
 Ewer, T. K., i, x.
 Ewing, A. C., i, 246.

 Falkenberg, R., ii, 305.
 Faraday, M., ii, 244.
 Farber, M., ii, 298.
 Farrington, B., i, 217.
 Ferdinand xứ Áo, ii, 310.
 Feuerbach, A., ii, 201, 314, 322 f.
 Fichte, I. H., ii, 316.
 Fichte, J. G., i, 247, 280; ii, 21, 53-5, 58, 70
 f., 81, 306-8, 313 f., 316, 319, 353.
 Field, G. C., 88, 208, 210, 214 f., 236, 247,
 260, 273, 277, 281, 307, 311, 313; ii,
 281, 301.
 Findlay, J. N., ii, 356.
 Fisher, H. A. L., ii, 197, 351, 367 f.
 Fite, W., i, 217, 313.
 Fitzgerald, E., ii, 339.
 Ford, H., ii, 341.
 Foster, M. B., ii, 312, 366.
 Fourier, C., ii, 194, 350.
 Fowler, H., i, 326, 328.
 Francis I xứ Áo, ii, 310.
 Frederick II của xứ Phổ, i, 276, 304.
 Frederick William III xứ Phổ, ii, 31 f., 34 f.,
 41, 43, 49, 55, 58, 307, 313.
 Freud, S., i, 295, 313; ii, 100, 299, 352.
 Freyer, A., ii, 64-6, 70, 316.
 Fried, M., ii, 309.
 Friedlein, G., i, 320.
 Fries, J. F., ii, 27, 309.
 Fritz, Kurt von, i, 277.

 Galiani, Abbé, ii, 351.
 Galileo, G., i, 319; 42, 252.
 Gandhi, ii, 272.

 Gans, E., ii, 305.
 Gard, Roger Martin du, i, 157, 164, 284; ii,
 376.
 Gassendi, P., ii, 304.
 Gauss, C. F., ii, 16.
 Gazzâli, Al-, xem Al-Gazzâli.
 Gedye, G. E. R., ii, 337.
 Geffken, J., ii, 302.
 Gilbert, Sir W. S., ii, 265.
 Ginsberg, M., 324.
 Glaucon, i, 97-9, 116-18, 150 f., 166, 228,
 241, 254, 258, 262 f., 272, 312, 315.
 Glockner, H. von, ii, 305.
 Gobineau, Count J. A., i, 9, 203.
 Gödel, K., ii, 355-6, 374.
 Goethe, ii, 307, 313-14.
 Gogarten, F., ii, 76.
 Gombrich, E. H., i, x, 253; ii, 311, 325.
 Gomperz, H., ii, 287, 262, 365.
 Gomperz, T., i, 88, 187, 214, 224, 228, 236,
 246, 257, 259, 276, 299, 301 f., 304 f.; ii,
 2, 4, 281, 284-6.
 Gorgias, i, 70, 114, 152, 185, 261, 276,
 278.
 Green, T. H., i, 260; ii, 79.
 Greenidge, ii, 282.
 Grenfell, B. P., and Hunt, A. S., i, 229.
 Grote, G., i, 80, 88, 204, 208, 211, 216,
 226, 242, 246 f., 255, 268, 273, 275, 297,
 303, 305, 315, 330; ii, 281-3, 287-8, 301.

 Haeckel, E., ii, 61, 315.
 Haiser, F., ii, 67 f., 316.
 Haldane, Elizabeth S., ii, 301.
 Harris, W. T., ii, 286.
 Harvey, W., ii, 252.
 Hastie, W., i, 247.
 Hatfield, H. Stafford, ii, 305.
 Hayek, F. A. von, i, x, 207 f., 285 f., 315; ii,
 299, 316, 324, 331, 332, 336, 348, 383.
 Heath, T., i, 249, 251 f.
 Hecker, J. F., ii, 326, 334.
 Hegel, F., i, 10, 17, 40, 107, 121, 144, 161,
 203, 207, 221, 232, 238 f., 246 f., 297,
 314, 325; ii, 1, 7-9, 16, 21 f., 27-82, 87,
 91, 99, 102-4, 107, 111, 115, 133, 197 f.,
 206, 211 f., 214, 216, 221, 223-6, 247,
 249, 257, 274, 286-7, 298, 305-320, 325,
 328, 330, 336, 339 f., 350, 352, 359, 365
 f., 393-5.
 Hegemann, W., i, 298, 304; ii, 313-4, 318.

- Heidegger, M., ii, 76-8, 297, 317.
 Heiden, K., ii, 28, 393.
 Heine, H., ii, 109, 327, 333.
 Hempel, C. G., ii, 364.
 Heraclides, i, 136, 316.
 Heraclitus, i, 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.; ii, 27, 30, 36 f., 40, 47, 67, 102, 212, 275 f., 306, 316, 326, 353.
 Herder, J. G., i, 232, 247, 293; ii, 52, 306, 312.
 Hermias, i, 268.
 Hermocrates, i, 311.
 Hermodorus, i, 13.
 Herodotus, i, 95, 173, 185, 222, 233, 255, 294, 299.
 Hesiod, i, 11 f., 15, 37 f., 55, 153, 188, 204, 209, 211, 218 f., 228, 235, 254, 271, 295.
 Hilbert, D., ii, 290.
 Hippias, i, 70, 95, 233, 236, 278, 294, 333.
 Hippodamus, i, 173, 211, 294 f.
 Hobbes, T., i, 118, 142, 315; ii, 287-289, 291, 301.
 Hobhouse, L. T., ii, 79.
 Homer, i, 11, 204, 226, 228 f., 280, 295, 312, 327; ii, 272, 275.
 Hook, S., ii, 339.
 Humboldt, W., von, ii, 54, 395.
 Hume, D., i, 230, 261; ii, 38, 54, 213, 248, 295, 297, 363.
 Hunt, A. S., xem Grenfell, B. P.
 Husserl, E., i, 216; ii, 16, 76, 292, 309, 317, 323, 355, 362.
 Hutton, H. D., ii, 299.
 Huxley, A. i, 121; ii, 357 f.
 Huxley, T. H., ii, 284, 383.
 Hyndman, H. H., ii, 341.
 Inge, W. R., i, 316; ii, 351.
 Isocrates, i, 136, 153 f., 224; ii, 281, 300, 320.
 Jamblichus, ii, 302.
 Jaspers, K., ii, 76, 78, 317.
 Jeans, J., ii, 244, 358, 365.
 Jesus, xem Christ.
 Joad, C. E. M., i, 87, 246.
 John, Thánh (Tác giả Kinh Phúc Âm), ii, 302.
 Johnson, S., ii, 398.
 Jowett, B., i, 261, 295.
 Julian người Bô đạo, ii, 23, 302.
 Jung, E., 70, 316.
 Justinian, Hoàng đế, ii, 24, 302.
 Kafka, F., ii, 245, 359.
 Kant, I., i, 1, 73, 102, 139, 152, 202, 232, 237, 246 f., 256 f., 270, 276, 284, 325, 334, 336; ii, 15, 21, 33, 38-41, 44 f., 52-4, 65, 78, 107, 213 f., 224, 229, 238, 247-50, 297, 300, 307-10, 312-14, 333, 357, 360, 362, 382, 385, 393-5.
 Kapp, von, 163.
 Katz, D., ii, 323.
 Kaufmann, E., ii, 70, 316.
 Kautsky, K., i, 230; ii, 323, 342.
 Keeling, S. V., i, 314.
 Keller, A., ii, 241, 358.
 Kelsen, H., i, 217, 284, 313.
 Kepler, J., i, 319; ii, 27, 377.
 Kierkegaard, S., ii, 200 f., 273, 275, 307, 351, 365-6.
 King, C. C., ii, 389.
 Kirchhoff, i, 299.
 Kirk, G. S., i, 312.
 Kleist, H. von, ii, 382.
 Kolnai, A., i, 230; ii, 71 f., 78, 316-18, 359.
 Kraft, J., i, 269; ii, 292, 317, 336.
 Kraus, K., ii, 334, 338.
 Krieck, E., ii, 72, 317.
 Krohn, A., i, 257.
 Kuratowski, K., i, 232.
 Lagarde, P. de (Boetticher), ii, 76.
 Laird, J., ii, 355.
 Lakatos, I., ii, 294.
 Lamarck, J. B., ii, 212.
 Lamb, W. R. M., i, 335.
 Larsen, H., x.
 Lassalle, F. von, i, 203, 208.
 Laurat, L., ii, 332, 339-42, 351.
 Lauwerys, J. A., i, 325.
 Lenin, V. I., i, 160, 167; ii, 83, 102, 108 f., 118, 166, 179, 188, 318, 320-21, 326, 328, 338-39, 342-44, 350, 360.
 Lenz, F., ii, 70, 316.
 Leptines, i, 136.
 Lessing, G. E., ii, 313.
 Leucippus, i, 206.
 Levinson, R. B., i, 323-42.
 Lewis, Sinclair, i, 316.

- Linddell, H. G., and Scott, R., i, 327, 341.
 Lindsay, A. D. (Lord), i, 221, 271, 275-7, 288.
 Lippmann, W., i, 203; ii, Motto, 81, 128, 331.
 Livy, i, 294.
 Locke, J., ii, 54, 287, 295, 301, 304, 363.
 Loewe, A., ii, 351.
 Loewenberg, J., ii, 286, 305-6, 308.
 Loyola, I, Thánh, ii, 257, 361
 Lucian, i, 205.
 Lucretius, ii, 304.
 Ludendorff, Tướng von, ii, 70, 316.
 Lummer, O., ii, 365.
 Luther, Martin, ii, 201, 351.
 Lutoslawski, W., i, 312.
 Lybyer, A. H., i, 227.
 Lycophron, i, 70, 76, 95, 114-17, 152, 185, 236, 241, 261 f., 273, 278, 294, 315; ii, 282, 310.
 Lycurgus, i, 256.
 Lysander, i, 184, 304.
 Lysias, i, 296.

 Mabbott, J. D., i, x, 211.
 Macaulay, T. B. (Lord), i, 264.
 Machiavelli, N., i, 221, 230; ii, 323, 325.
 MacIver, R. M., i, 216.
 Macleod, W. C., i, 230.
 Macmurray, J., ii, 243 f., 269, 273, 358, 365.
 MacTaggart, John MacT. E., i, 314; ii, 29, 358.
 Magee, B., i, x, 210, 286; ii, 321, 335.
 Malebranche, ii, 299.
 Malinowski, ii, 322.
 Malthus, T. R., i, 314.
 Mannheim, H., i, 288.
 Martin du Gard, R., xem Gard.
 Marx, K., i, viii, ix, 9, 10, 38, 40, 164, 203, 216, 220 f., 241; ii, 1, 61, 81-9, 93 f., 98-128, 130, 133-136, 138-50, 152-5, 159, 164, 166-190, 193 f., 196-205, 207 f., 211 f., 214, 224, 241, 252-5, 274, 316, 318-352, 360-1, 396.
 Masaryk, T. G., ii, 51, 312, 319.
 Matthew, Thánh, ii, 302, 358.
 Meletus, i, 234.
 Mendelssohn, M., ii, 308, 360
 Menger, A., ii, 321.
 Menger, K., i, 234; 290, 325.

 Metz, R., ii, 79.
 Meyer, E., i, 180 f., 207 f., 214, 255, 265, 268, 283, 295-301, 303 f., 316; ii, 68, 316, 364.
 Miksch, L., ii, 346-7.
 Milford, P., i, 298.
 Mill, James, i, 264; ii, 349.
 Mill, J. S., i, 29, 35, 40, 216, 221, 246, 263 f., 316; ii, 54, 87-9, 91-3, 97, 99, 101, 104, 106, 197, 212, 299, 320, 322-5.
 Miller, D. W., i, x.
 Mitchell, A., ii, 308.
 Moeller van den Bruck, A., 76.
 Mohammed, ii, 256 f.
 Montesquieu, Charles de Secondat, Baron de, ii, 306.
 Moore, G. E., ii, 296.
 Morgenthau, H. J., i, 260 f.
 Morrow, G. R., i, 225, 247.
 Mueller, A., ii, 54, 79.
 Muirhead, J. H., ii, 281.
 Mure, G. R. G., ii, 289.

 Nagel, E., ii, 293, 295.
 Napoleon, I., i, 63 f.; ii, 51, 54, 58, 313.
 Napoleon III, ii, 206.
 Nelson, Leonard, i, 232, 265, 269.
 Nestle, W., i, 205.
 Neurath, O., i, 325.
 Newton, I., i, 319; ii, 27, 252, 266, 363, 377.
 Nicolovius, ii, 314.
 Nietzsche, F. von, i, 230, 284; 381 f.
 North (người dịch *Lives* của Plutarch), ii, 283.

 Oedipus, i, 22.
 Offenbach, J., ii, 32.
 Ogden, C. K., ii, 365.
 Old Oligarch [Đầu sỏ Cũ], i, 187, 195, 198, 222, 278, 294, 299, 304, 325; ii, 50.
 Oppenheimer, F., i, 230.
 Osborn, H. F., ii, 285.

 Paine, Thomas, i, 73.
 Pareto, V., i, 38, 199, 223, 315 f.; ii, 23, 56, 58, 138, 278, 303, 314, 318-9, 325.
 Paris, i, 326.
 Parkes, H. B., ii, 158, 183, 186, 339, 341-2, 345, 349-51.

- Parmenides, i, 12, 14, 21, 28 f., 211 f., 214, 236, 275 f., 301, 312, 314; ii, 287, 353.
 Pascal, B., ii, 54.
 Pasteur, L., ii, 252.
 Patroclus, i, 327.
 Paul, C., and Paul, E., ii, 318.
 Perdiccas III, i, 268.
 Pericles, i, 7, 42, 95 f., 102, 105, 181, 185-7, 189, 197, 199, 203, 221, 228, 230, 255, 258, 299, 339-41; ii, 22.
 Phaedrus, i, 327.
 Phaleas xứ Chalcedon, i, 173, 294.
 Philip II xứ Macedonia, ii, 2.
 Philo Judaeus, i, 205.
 Philodemus, i, 278.
 Pilate (Pontius), ii, 272, 369.
 Pindar, i, 69, 77, 233, 236, 241, 262.
 Plato, i, 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; ii, 1-7, 9-13, 15, 21, 23 f., 26 f., 30 f., 35-7, 40 f., 44-6, 50-52, 61, 66, 69, 81 f., 92, 116, 118, 133, 162, 197, 211 f., 227, 229, 236, 245, 249 f., 267, 277, 281-9, 300-303, 305-6, 310-14, 319-20, 323, 325-8, 334, 353, 357, 359-62.
 Plutarch, i, 243, 248, 250, 254, 296; ii, 283.
 Plutarch-Giã, xem Pseudo-Plutarch.
 Poincaré, H., i, 237; ii, 362.
 Polanyi, K., i, 216; ii, 324.
 Polybius, ii, 303.
 Popper, K. R., i, 3, 203, 210 f., 216, 227, 232, 234, 237, 264, 266, 274, 285 f., 291, 293, 300, 319-21, 323-43; ii, 212, 260, 262, 289, 291, 295-8, 308-9, 320, 322-3, 326-7, 336, 351-2, 359, 362-4, 369, 373 f., 376, 378, 394.
 Popper-Lynkeus, J., i, 294; ii, 321.
 Pound, Roscoe, i, 210, 284, 286.
 Pringsheim, E., ii, 365.
 Proclus, i, 249, 320.
 Prodicus, i, 228.
 Protagoras, i, 57, 61, 65-7, 76 f., 142, 185, 189 f., 228, 233, 235, 241, 255, 262, 294.
 Proudhon, ii, 123.
 Pseudo[Gĩa]-Plutarch, i, 236.
 Pseudo[Gĩa]-Xenophon, xem Old Oligarch
 Pylampes, i, 311.
 Pythagoras, i, 15, 129, 188, 248 f., 301; ii, 353, 360.
 Quételet, I. A. J., ii, 346.
 Quine, W. van O., i, 232; ii, 376.
 Rader, M. M., i, 300; ii, 316.
 Ramsey, F. P., ii, 9.
 Raven, J. E., i, 312.
 Rayleigh, Lord, ii, 365.
 Renan, E., i, 230; ii, 315.
 Ricardo, D., ii, 170-2, 335-6, 350.
 Richards, I. A., ii, 365.
 Rickert, H., ii, 365.
 Ritter, C., i, 322.
 Robespierre, M., ii, 109.
 Robinson, R., i, x, 332, 339, 342, 345.
 Rodman, H. M., ii, 394.
 Rogers, A. K., i, 210, 307.
 Rosenberg, A., ii, 71, 73, 316.
 Rosenkranz, K. von, ii, 305.
 Ross, W. D., ii, 282, 287-8, 293, 301.
 Rousseau J. J., i, 40, 121, 211, 223, 246, 257, 293; ii, 37, 40, 44 f., 52, 55, 74, 81, 91, 109, 306, 310, 312.
 Russell, B. (Lord), i, 131, 233, 274; ii, 55, 128, 212, 247, 293, 297, 304, 331, 355, 359.
 Russell, L. J., i, 234 f.; ii, 328, 357, 383.
 Rüstow, A., i, 204.
 Ryazanow, D., ii, 318.
 Sachs, E., i, 321.
 Salomon, E. von, ii, 318, 359.
 Sanazzaro, Jacob, i, 221, 246.
 Sandys, J. E., i, 300.
 Santayana, G., i, 316.
 Schallmeyer, W., i, 317; ii, 61, 315.
 Scheffler, J. (Angelus Silesius), ii, 360.
 Scheler, M., ii, 70, 76, 213, 316.
 Schelling, F. W., ii, 21, 28, 53, 306, 353.
 Schiller, F. C. S., i, 334; ii, 306, 314, 395.
 Schlegel, F., ii, 306.
 Schleiermacher, F. E. D., ii, 306.
 Schlick, M., ii, 294, 299.
 Schneeberger, G., ii, 317.
 Schopenhauer, A., ii, 21, 27 f., 32-5, 38, 41, 54, 61, 63, 70, 77, 79 f., 82, 261, 275, 299-300, 305-8, 314-5, 317, 362, 365-6, 381, 393.
 Schwarzschild, L., ii, 396.

- Schwegler, F., C. A., ii, 33 f., 307.
 Scott, R., xem Linddell, H. G.
 Scott, R. F., Thuyền trưởng, ii, 75.
 Sextus Empiricus, ii, 363.
 Shakespeare, W., i, 246, 294; ii, 32, 283.
 Shaw, G. B., i, 246, 294; ii, 62, 232 f., 315.
 Shelley, P. B., i, 153.
 Sherrington, C., i, 233, 258 f.
 Shorey, P., i, 327, 334-6, 338.
 Sibree, J., ii, 286, 312.
 Sidgwick, H., ii, 361.
 Simkhovitch, V. G., i, 298.
 Simkin, C. G. F., i, x, 211, 285; ii, 348, 350.
 Simmel, G., i, 216.
 Simplicius, i, 214, 247, 312; ii, 300.
 Smith, A., ii, 170, 187, 346, 350.
 Smith, M. Campbell, i, 270, 276.
 Socrates, i, 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; ii, 21-3, 42, 224, 227, 236, 244, 276, 283, 301, 303, 314, 353, 361.
 ‘Socrates Trè’, i, 329.
 Solon, i, 19, 60, 208.
 Sophocles, i, 185, 299.
 Spearman, D., i, 343.
 Spencer, H., i, 35.
 Spengler, O., i, 55, 231 f., 280; ii, 71, 76, 197, 316 f.
 Speusippus, i, 217, 235; ii, 5, 36, 285.
 Spinoza, B. de, i, 260; ii, 54, 306, 308, 353.
 Stafford Hatfield, H., xem Hatfield.
 Stapel, W., ii, 72, 76, 317.
 Stebbing, L. S., ii, 358.
 Stern, G. B., i, 284.
 Stevenson, C. L., i, 247.
 Stewart, J. A., i, 292.
 Stirling, J. H., ii, 27, 29, 33 f., 307.
 Strabo, i, 268; ii, 303.
 Tarn, W. W., i, 224, 236, 278 f., 281, 299.
 Tarski, A., i, 216, 234, 273 f.; ii, 290, 294, 356, 362-3, 369 f., 373 f., 376.
 Taylor, A. E., i, 153, 204, 210, 215, 224 f., 244 f., 262, 282, 284, 303-8, 311 f., 330; ii, 283.
 Teutames, i, 13.
 Thales, i, 204.
 Theaetetus, i, 321 f.
 Theages, i, 154.
 Themistocles, i, 178.
 Theophrastus, i, 212, 214, 312; ii, 300.
 Theopompus, ii, 300, 301.
 Theramenes, i, 303.
 Thomas Aquinas, i, 237, 316; ii, 237.
 Thrasybulus, i, 192.
 Thrasymachus, i, 69, 105 f., 116-18, 184, 262 f., 303.
 Thucydides, i, 95, 178-81, 183-5, 187, 192, 221, 228, 255 f., 283, 295 f., 299 f.
 Timochares, i, 254.
 Tocqueville, A. de, i, 159, 286.
 Townsend, J., ii, 200, 300, 351.
 Toynbee, A. J., i, 221, 226 f., 230-232, 268, 294 f., 298; ii, 23, 251-8, 302-4, 358, 360-1, 367.
 Treitschke, H. von, ii, 65, 67, 316.
 Twain, M., i, 270.
 Ueberweg, F., i, 205, 321.
 Urey, H. C., ii, 374.
 Vaughan, C. E., i, 247, 258, 271, 313; ii, 311.
 Veblen, T., i, 231.
 Vico, G., i, 221; ii, 306.
 Vicrkandt, A., i, 216.
 Viner, J., i, x, 314; ii, 321, 345, 347, 349.
 Voltaire, i, 293, 304; ii, 205.
 Wagner, Richard, i, 230; ii, 32, 211.
 Waismann, F., ii, 299.
 Wallace, G., ii, 305.
 Wallas, G., i, 203.
 Webb, L., ii, 358.
 Webb, Sidney and Beatrice, i, 210; ii, 320.
 Weber, Alfred, ii, 352.
 Weber, Max, i, 216; ii, 97, 292, 325, 364-5.
 Weber (người dịch Vico), ii, 306.
 Wells, H. G., i, 258; ii, 351, 357.
 Whitehead, A. N., ii, 231, 247-50, 305, 357, 359-60.
 Wiener, N., i, 232.
 Wilde, O., ii, 388.
 Wilson, Woodrow, ii, 50 f., 319.
 Winckelmann, J. J., ii, 313.
 Wing, M., ii, 396.
 Winspear, A. D., i, 217, 267, 315.

Wisdom, J., ii, 352.

Wittgenstein, L., i, 205, 234; ii, 9, 16, 20, 246, 287, 293-4, 297-9, 317, 352-3, 355-5, 358-9, 366-7.

Xenocrates, i, 268.

Xenophanes, i, 15, 189, 214, 235, 295, 312; ii, 285, 387.

Xenophon (về Xenophon-Già, xem Old Oligarch), i, 241, 273, 277, 283, 303, 305-7, 311; ii, 283.

Zeller, E., i, 204 f., 217; ii, 7, 281-2, 284-6.

Zeno, i, 276.

Ziegler, H. O., ii, 79, 318.

Zimmern, Sir Arthur, ii, 62, 312, 315-16, 319.

Zinovief, G. C., ii, 331.

Zinsser, H., i, 298; ii, 25, 270, 304.

CHỈ MỤC VỀ NỘI DUNG

Số trang in nghiêng biểu thị rằng dẫn chiếu có tầm quan trọng đặc biệt. Chữ 't', có nghĩa là thuật ngữ, được đặt sau một số trang, biểu thị rằng ý nghĩa của thuật ngữ đó được thảo luận. Chữ 'n' có nghĩa là chú thích. (i = tập 1, ii = tập 2)

A

Ai Cập; *Egypt*, i, 224, 231, 275; ii, 320, 326.
alogos, i, 320.
an ninh; *security*, 111, 198, 201, 315; ii, 130, 132, 194.
anh hùng, sự sùng bái ~, chủ nghĩa ~; *hero worship, heroism*, ii, 67-70, 73-5, 270, 271, 276.
Anh, nước; *England*, ii, 140, 182, 331 (xem cả giáo dục); Haeckel nói về, ii, 315; Hegel nói về, ii, 57, 64, 314, 330 (so ii, 34); Marx, Engels và Lenin nói về, ii, 135-6, 154-5, 187-8, 328, 338, 340, 341.
ảnh hưởng đông phương, những; *oriental influences*, i, 11, 204, 231, 233, 242, 272, 300; ii, 22.
Aristotle, ii, 1-7, ch. 11 (I), 281, 284-295, 301; tính trơ tráo của, *cynticism of*, i, 273, 296, ii, 303; ảnh hưởng của, *influcence of*, i, 236, ii, 4, 7, 27, 283; ảnh hưởng của Plato lên, *Plato's influence on*, i, 217, ii, 11, 282, 285.
Athens, i, 46, 177-83, ch. 10 (II), 228, 256, 325 f., 334; thành kiến chống, *bias against*, i, 228, 296-7, ch. 10, n. 15; Trường học của Hy Lạp cổ, *School of Hellas*, i, 181, 187; phong trào Athenian chống sự nô lệ, xem nô lệ; Hội Bạn hữu của Laconia, *Society of Friends of Laconia*, i, 179, 180, 183, 187.
antinomy (của Kant), xem tương phản.
ăn chung, các bữa; *common meals*, i, 48, 259.
'âm mưu', lí thuyết ~ về xã hội; '*conspiracy theory of society*', ii, 94t, 95, 101, 133, 330.

B

Ba mươi Bạo chúa; *Thirty Tyrants*, i, 18, 128, 142, 192, 193, 195, 200, 266, 299, 300-4, 326, ch. 10, n. 48.
Babbitt (S. Lewis), i, 316.
Bãi nô, chủ nghĩa, xem chủ nghĩa bãi nô.
bản chất luận; *essentialism*, ii, 9-21.
bản chất; *essence*, i, 29, 31, ii, 5-8, 13 (xem cả định nghĩa, bản chất luận phương pháp luận); Aristotle, ii, 6, 9-12, 288-9, 362; Hegel, ii, 36; Heidegger, ii, 77; Marx, ii, 107, 177, 319, 326, 328-9, 346-7; Plato, i, 28-30, 74, 75, 200; Socrates, i, 29-30 (tuy vậy xem ii, 301).
bản địa, *autochthonous*, xem huyền thoại về người sinh ra từ đất.
bạo lực; *violence*, i, 331, 336; ii, 143, 149-52, ch. 19 (II); sự nhập nhằng của Marx và những người Marxist về, ii, 150, 154, 156, 157, ch. 19 (IV), 342-3; kinh tế, ii, 124-5; và chủ nghĩa phi duy lí, ii, 212, 234, 257.
bản cùng, xem khổ cực.
bí truyền, chủ nghĩa, thuyết; *esotericism*, 241, 299.
biện chứng, phép, ; *dialectics*, Do Thái, ii, 302; của Hegel, ii, 28, 37t-39, 42, 309, 341; của Kant, ii, 308; của Marx, ii, 88, 102, 138, 320, 334, 340; của Plato, i, 133, 274-5, ii, 11.
biết mình; *know thyself*: học thuyết của Socrates, ch. 7, n. 26; i, 228-30, 266, 269 (so i, 129, 146, 287); sự xuyên tạc của Plato, i, 132, 137; xem cả sophocracy, triết trị.
bình đẳng; *equality*; ii, 234, 278, 357; 'hình thức', ii, 342; số học và hình học,

- i, 248, 250, 262; trước luật, i, 89, 96, 254, 255, ii, 234.
- bóc lột; *exploitation*, ii, 122-4, 168, 173, 178, 184, 329; giả thuyết Marxist về ~ thuộc địa, ii, 187-9, ch. 20(VI), 336, 338.
- Brave New World* (A. Huxley), i, 121, ii, 357 (so ii, 227).
- C**
- cá nhân, các, và xã hội; *individuals and society*, i, 30, ii, 257-276; Hegel nói về, ii, 43, 56, 73, 310, 315; Kant nói về, ii, 357; Mannheim nói về, ii, 213, 215; Plato nói về, i, 76, 78-9, 102, 107-8, 139, 228, 279-80 (so i, 239, ii, 210).
- cách mạng, các cuộc; *revolutions*, ii, 138-9, 349; Heine nói về, ii, 109; Marx nói về, ii, 109, 119, 146, 159, 326, 328, 340, 341; quy luật của Plato về, i, 38t, 44-5, 223; ~ 'thường trực', ii, 336, 340, 350.
- Cách mạng Công nghiệp; *Industrial Revolution*, i, 17, ii, 121, 327.
- Cách mạng Pháp; *the French Revolution*, i, 17, 203, 208, 294, 334; ii, 30, 52, 53, 55, 87, 207; Heine nói về, ii, 109.
- cai trị, các nhà; *rulers*, i, 122, 333-4; ii, 228, 257.
- cai trị, sự; *ruling*, i, 120-1 (xem cả vua triết gia; kiểm soát dân chủ; nghịch lí về quyền tự quyết).
- Cải cách, Phong trào; *the Reformation*, ii, 30, 48.
- cảm giác trôi dạt; *sense of drift*, xem căng thẳng của nền văn minh.
- can thiệp, chủ nghĩa; *interventionism*, ii, 125t, ch. 17(III), 130, 140, 143, 178-9, 182, 193, 330, 335; hai loại của, ii, 131-2,
- cạnh tranh; *competition*, ii, 330; dưới chủ nghĩa tư bản, xem kinh tế học.
- Cartesian, thuộc về Descartes
- Carthage, i, 297-8.
- căng thẳng của nền văn minh; *strain of civilization*, i, 5, 171, 176t, 188-9, 195, 199, 295t, ch. 10(VII), 301, 316, 317; ii, 64, 98, 161, 228, 276.
- cấm kị, tục cấm kị; *taboo, tabooism*, i, 15, 60, 65, 148, 172, 173, 300, ii, 302 (xem cả chủ nghĩa bộ lạc).
- cân bằng xã hội; *social equilibrium*, i, 46-9, ch. 4(III), 52.
- cấp tiến, xem thuyết cấp tiến.
- chắc chắn, truy tìm sự; *quest for certainty*, ii, 375.
- chân lí; *truth*, i, 273-4, ii, 221, 261, 369-96 (xem cả ngữ nghĩa học); lí thuyết của Hegel về, i, 144, 274, ii, 41-2, 60, 68; lí thuyết của Plato về, i, 143-4; khoa học và, ii, 12-13, 20, 221, 244, 261, 263, 363-4; thực dụng, i, 274.
- chế độ chuyên chế; *tyranny*, i, 124-5, 151-2, 159, 235, 315, ii, 160-1, 306, 342; Plato chống lại, i, 40-4, 123, 170, 198, 200, 315 (xem tuy vậy 317); Plato nói về sự không thể tránh khỏi của chiến tranh dưới ~, i, 43, 198; Plato nói về chế độ chuyên chế và kĩ thuật Không tưởng, i, 44, 222.
- chế độ độc tài, xem chế độ chuyên chế.
- chế độ quân chủ; *monarchy*, ii, 2; Hegel nói về, ii, 45-7, 312; Plato nói về, i, 222, 283.
- chế độ quý tộc, xem quý tộc
- chế độ tài phiệt; *plutocracy*, Plato nói về, i, 256, 267, 316.
- Chết Đen, cái; *Black Death*, ii, 25.
- chiêm tinh, thuật; *astrology*, i, 210, 244 (so ii, 279, 304).
- Chiến tranh; *War*, xem quan hệ quốc tế; Nội chiến Mỹ, ii, 329; và kinh tế, ii, 105; tôn giáo, ii, 237, 244; Thế chiến I, ii, 116; Thế chiến II, i, viii; Hegel nói về, ii, 37, 58, 65, 68-9 (xem cả danh tiếng và định mệnh); Heraclitus nói về, i, 16 (xem cả danh tiếng và định mệnh); Kolnai nói về, ii, 72; Plato nói về, i, 43, 198, 259.
- 'Chỉ dụ Glauconic; *the Glauconic edict*', i, 150t, 151.
- chính thể luận; *holism*, i, 80t, 100 (xem cả các cá nhân và xã hội; chủ nghĩa thần bí; thuyết trực giác); Hegel, ii, 69, 305, 310, 315; Heraclitus, i, 16; Marx,

- ii, 130, 133; Parmenides, i, 301, 314; Plato, i, 48, 80-1, 100, 242t, 274-5, 279, 314; Toynbee, ii, 258; Wittgenstein, ii, 246, 359.
- chính khách; *statesmen*, xem nhà cai trị.
- ‘Chính sách Kinh tế Mới’; ‘*New Economic Policy*’, i, 167, ch. 13, n. 7, ii, 83, 320-1.
- Chính sách Kinh tế Xã hội Mới; *New Deal*, ii, 336.
- chính thể đầu sỏ, Hy Lạp; *oligarchy*, *Greek*, i, 177-8, 187; Plato nói về, i, 40t, 41, 222 (xem cả i, 302-3; chế độ quý tộc; chế độ tài phiệt); Aristotle nói về, i, 296.
- chính thể hào hiệp; *timocracy*, i, 40t-41, 47.
- chính thể, chính phủ; *government*, i, 124 (xem cả nhà nước); Marx nói về, ii, 120; Plato nói về, i, 222, 261.
- chính trị học; *politics*, i, 111, 113, 135, 189 (xem cả các thể chế chính trị; đạo đức học, và chính trị học); nguyên lý của, ii, 334; Kant nói về, i, 139; Marx nói về sự bất lực của, 119, 120, 322-3; ‘Đầu sỏ Cũ’ nói về, i, 187-8; Pericles nói về, i, 186; Plato nói về, i, 138-9; Socrates nói về, i, 130.
- chính xác, tính độ; *precision*, ii, 19, 20, 296.
- chó-người giữ nhà, *human watchdog*, i, 46, 51, 52, 149, 226, 227t, 241, 254.
- Christ, ii, 272-3, 357; diễn giải giáo huấn của Ngài, ii, 24; và sự thành công trần thế, ii, 257, 272-3.
- Christians in the Class Struggle*, Những người cơ đốc trong Đấu tranh giai cấp (G. Cope), i, 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*, i, 111t, ch. 6(VI), 115, 261, ii, 130, 331; Aristotle và Burke chống lại, i, 112, 261; Hegel chống lại, ii, 309-10; Lycophron ủng hộ, i, 114-15, ch. 6(VII), 117, 261; trình bày của Plato về, i, 69, 117-18, 262-3, ch. 6, n. 52.
- chủ nghĩa bi quan; *pessimism*; phát xít, ii, 76-8; của Hegel, ii, 75; của Hesiod; i, 37-8, 188, 235; của Schopenhauer, ii, 79.
- chủ nghĩa bình đẳng; *equalitarianism*, i, 69, 70, 95, ch. 6 (IV), 235, ch.5, n.6, 284, ch.9 n.2; ở Hy Lạp, i, 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, i, 256-7; ch. 6, n.20 (so ii, 44); của Kant, i, 256; và chủ nghĩa duy lý, ii, 234-6.
- chủ nghĩa bộ lạc; *tribalism*, i, 9t, 172, 174, ii, 228 (xem cả chủ nghĩa tập thể); sự đổ vỡ của, i, 176-7, 294; Aristotle, i, 261; Do Thái, i, 17, 203, 279, ii, 22, 301; hiện đại, i, 316; Hegel, ii, 30 (xem cả chủ nghĩa dân tộc); Hy Lạp, i, 176-7, ii, 281 (xem cả Sparta); Marxist, ii, 337; Plato, i, 80, 199; Scott, ii, 301; tấn công của Toynbee lên, ii, 251.
- chủ nghĩa cá nhân; *individualism*, i, 100-2, ch. 6(V), 190, 268, ch. 7, n. 23, ii, 91, 226, 245-6, 275 (xem cả chủ nghĩa vị tha).
- chủ nghĩa chủng tộc; *racialism*, i, 9, 49, 231, 288, 317, ii, 61-2 (xem cả gây giống); của Aristotle, ii, 284; của Plato, i, 49, 51, 75, 82-3, 141, 149-52, 240, 242, 279, ch. 8, n. 50, 331, 336-8 (xem cả i, 27; huyền thoại về kim loại trong con người).
- chủ nghĩa cộng sản; *communism*, Athenian, i, 315; Cơ đốc ban đầu, i, 241, ii, 254, 301; Marx, i, 241, ii, 254, 321; Plato, i, 48, 102, 104, 221, 256, 315 (xem tuy vậy chế độ tài phiệt); châm ngôn, Pythagorean, i, 104, 241, 259; Nga, ii, 83, 361.
- chủ nghĩa dân tộc, *nationalism*, i, 288-9, ii, 55, 63, 244, 306-7, 312-15, 361 (xem cả Người Đức); Fichte, ii, 53; Hegel, ii, 58, 63-4, 69; Herder, ii, 52.

- chủ nghĩa duy danh, xem duy danh.
- chủ nghĩa duy lý; *rationalism*, ii, 224-6, ch. 24(I), 229, 238-9, 243, 258, 352-3t; phê phán, i, 32, ii, 229-32, 233, 237, 238, 253; và xã hội mở, i, 173, 202; và đạo đức học, i, 287, ii, 232, 238-40; và thuyết trọng thể chế, ii, 132, 238; thực dụng, ii, 357-8t, ch. 24, n. 19; thật và giả, ii, 227, 229, 230; không phê phán, ii, 229-31, ch. 24 (II), 246, 353, 357-8.
- chủ nghĩa duy tâm, xem duy tâm.
- chủ nghĩa duy vật lịch sử, *historical materialism*, i, 38, ii, 105-6, ch. 15 (II).
- chủ nghĩa duy vật; *materialism*, ii, 229; vs. chủ nghĩa duy tâm, ii, 326; của Antiphon, i, 240; Pháp, ii, 85, 102; Marxist, ii, 102, 326.
- chủ nghĩa đế quốc; *imperialism*, i, 181, 182; Athen, i, 176-83, 278; Đức, ii, 56, 65-6, 311, 314; Roma, i, 181-2, 297; Alexander, ii, 50 (xem cả i, 236, 278; Marx và các nhà Marxist nói về, ii, 187-9, 336-7, 339; Napoleon, ii, 55; Plato chống, i, 283, 302-3.
- chủ nghĩa độc đoán, xem độc đoán.
- chủ nghĩa động vật học, xem thuyết động vật học.
- chủ nghĩa hiện thực; *realism*, ii, 280, 368t.
- chủ nghĩa hoài nghi; *scepticism*, i, 267, 287, ii, 369-95.
- chủ nghĩa khoa học; *scientism*, i, 286t.
- chủ nghĩa khoái lạc, *hedonism* xem thuyết vị lợi.
- chủ nghĩa không can thiệp, xem không can thiệp.
- chủ nghĩa Không tưởng; *Utopianism*, i, 157t, 164, ii, 367 (xem cả tính thẩm mỹ; 'làm sạch bức vải vẽ'; chủ nghĩa lãng mạn; kỹ thuật xã hội Không tưởng).
- chủ nghĩa kinh tế; xem kinh tế.
- chủ nghĩa lãng mạn; *romanticism*, i, 168t, 218, 288, 292, ii, 237, 239, 241, 333-4, ch. 18, n. 4; trong giáo dục, ii, 275-7; Đức, ii, 21, 60, 302, 317; của Heraclitus, i, 17; của Marx, ii, 130, 333, 337, ch. 18, n.4; trung cổ, i, 16, 25, ii, 241-2, 302-3, 360-1; của Plato, i, 84, 218; ~ thôn dã và đồng quê của Rousseau, i, 246, 293.
- chủ nghĩa lịch sử; *historicism*, i, 2, 3t-8, 21, 114-15, 260, ii, 125, 193, 322, 393, 395; và bản chất luận, 28, 216; và chiêm tinh học, i, 210, 244; và chủ nghĩa khoa học, i, 286; và chủ nghĩa tâm lý, ii, 92; và đạo đức học, ii, 279, 366-7 (xem cả đạo đức học, lịch sử chủ nghĩa); và hoà bình, i, 260, 290-1; như một kết quả của áp bức, i, 1, 17, 203, 207, 300, ii, 122, 329; và quyết định luận, ii, 32, 85; thái độ của tác giả đối với, i, 34; và thay đổi, i, 14, 21 (so i, 314); và tôn giáo, i, 300, ii, 279; Aristotle, ii, 7; Hegel, ii, 7, 37-8, ch. 12 (II), 47-8; Heraclitus, i, 14-16; Hesiod, i, 11; Jaspers, ii, 78; Lenin, ii, 320; Mannheim, ii, 352; Marx, i, 164, ii, 86, 106, 193, 202, 319, 322, 337; Mill, ii, 87, 92, 322; Morgenthau, i, 260; Plato, i, 19, 21, 24-5, 55, 75, 78, 84; Do thái, i, 17, 203, 207, 300 (xem cả Dân tộc được Chọn); Theistic, i, 8, ii, 271; các dạng hiện đại khác, i, 221, ii, 241, 273-4, ch. 15, n. 4, p. 326 (Hecker).
- Chủ nghĩa Marx, xem Marx, chủ nghĩa.
- chủ nghĩa nhân văn; *humanitarianism*, i, 263, 266, 317, 329 f., 332 f.; ii, 198, 205-6, 234, 238, 240, 258, 303, 318; và chủ nghĩa duy lý, ii, 238-40.
- chủ nghĩa nhị nguyên trong triết học của Plato; *dualism in Plato's philosophy*, ch. 5 (IX), i, 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*, i, 60t-61, 73, 211, 234-5, ch. 5(III), n.5, 239, 334; ii, 233, 278-9, 383-5, 391-3, 394-5 (so ii, 209).
- chủ nghĩa nhị nguyên về thể xác và tinh thần; *dualism of body and mind*, ii, 102-3, 107-10, 333-4.

- chủ nghĩa Plato mới; *neo-Platonism*, i, 210, 314, ii, 23, 301, 302, 353 (xem chủ nghĩa Plato).
- chủ nghĩa Plato, *Platonism*, các Platonist, i, 112, 221, 236, 284, 342, ii, 246, 249-50 (xem cả chủ nghĩa Plato mới).
- chủ nghĩa quản lý; *managerialism*, i, 4 (xem cả chế độ kỹ trị).
- chủ nghĩa quy nạp; *inductivism*, ii, 291, 295; Aristotle, i, 321, ii, 288-9; Bacon, ii, 248; Comte, ii, 299; Mill, i, 264, ch. 7, n. 2.
- chủ nghĩa stoic; *stoicism* (chấp nhận nghịch cảnh), i, 277, 298.
- chủ nghĩa tâm lý; *psychologism*, i, 84t, 234, 290, ii, 88t, 90-9, 232; và chủ nghĩa lịch sử, ii, 92; và huyền thoại về khế ước xã hội, ii, 93-4, 106.
- chủ nghĩa tập thể; *collectivism*, i, 9t, 100-1, 203, 258t, ii, 57, 81, 226, 246, 322, 326 (xem cả chủ nghĩa vị kỷ; chính thể luận; thuyết vị lợi; tập thể chủ nghĩa); Hegel, ii, 45, 57, 69-70, 99, 310, 315; Mannheim, ii, 336; Marx, ii, 99, 319; Plato, i, 80, 102-3, 106, 108, 324 f.
- chủ nghĩa tập thể phương pháp luận; *methodological collectivism*, ii, 324t; bản chất luận, i, 31-2t, ii, 17, 287, 289, 300-1, ch. 11, n. 54, 319; thuyết duy danh, *nominalism*, i, 32t, 109, 216, ii, 13-15, 18, 287, 289, 290, 291, 301.
- Chủ nghĩa Thâm mĩ, xem Thâm mĩ.
- chủ nghĩa thần bí; *mysticism*, i, 84, 202, 314-15, ch. 10, n. 59; Hy Lạp, i, 314-15, ii, 353 (xem phái Pythagorean; các phái Orphic); trung cổ, ii, 229, 241, 353; hiện đại, ii, 241-2; và nghệ thuật, ii, 243; và chủ nghĩa lịch sử, ii, 279; và khoa học, 244-5; Aristotle, i, 314, ii, 11, 289; Bergson, i, 202, 315 (so ii, 361) Hegel, ii, 309; Heraclitus, i, 15, 205; Marx, ii, 333; Parmenides, i, 301, 314; Plato, i, 56, 84, 314-15, ii, 353; Wittgenstein, ii, 246, 359, 366.
- chủ nghĩa thế giới ở Hy Lạp; *cosmopolitanism in Greece*, i, 185, 236, 276, 278, 279, 281, 299 (xem cả sự thống nhất của nhân loại).
- chủ nghĩa thực chứng logic, *logical positivism*; lý thuyết thực chứng về ý nghĩa, i, 234, ii, 20, 215, 293, ch. 11, 296-9, 351, 353, 355-6, 358, 363, 366, n. 46, n. 47, n. 50, n. 52.
- chủ nghĩa thực chứng đạo đức; *moral positivism*, ii, 392, 393.
- chủ nghĩa thực chứng, đạo đức hay pháp lý; *positivism, ethical or juridical*, i, 68t, 71-2, 73, ii, 206, 392-5; Catlin, i, 238-9, 257; Hegel, ii, 8, 37, 41, 57, 206, 305-6, 308, 393-5; Heraclitus, i, 16, 207; Marx, 206, 319; Spinoza, ii, 305; Toynbee, ii, 255, 360.
- chủ nghĩa thực dụng, xem thực dụng.
- chủ nghĩa toàn trị; *totalitarianism*, i, 1, 2, 4, 5, 107-8, 113, 119, 170, 182, 189, ii, 66-8, 302, 395; của Hegel, ii, 69-70, 72-3, 310; của Plato, i, 86, 87, 138-9, 338, 341.
- chủ nghĩa tuyệt đối, xem tuyệt đối.
- chủ nghĩa tư bản; *capitalism*, i, 287, ii, 111t-115, 120, 135, 153-4, 183, 186, 191, 330, 335; ~ nhà nước, ii, 334, 335t; ~ vô độ, ii, 117t, 122, 124, 169, 327t, 335; sự biến mất của, ii, 125, 140-1, 335, 339.
- chủ nghĩa tự do; *liberalism*, i, 111, ii, 88, 284, 392-5 (xem cả quyền tự do); Hegel tấn công lên, ii, 309, 314; ~ của Kant, i, 102, ii, 309; thái độ của Marx với, ii, 112, 319. Xem cả giáo dục.
- chủ nghĩa tự nhiên; *naturalism*, i, 68t, ch. 5(V), 69-73, 95, 237-8, 299, 317, ii, 297; sự cản trở của, i, 70, 78-9, 241, 262; ngây thơ, i, 60t; dân tộc chủ nghĩa, ii, 51; Aristotle, ii, 2, 282; Kant, i, 73, 237 (tuy vậy xem ii, 238, 353); Marx, i, 241, ii, 325; Plato, i, 70, ch. 5(VI), 73, 74-8, 96; Socrates nói về, i, 117, 262.
- chủ nghĩa tự nhiên tâm lý học; *psychological naturalism*, xem chủ nghĩa tự nhiên.

chủ nghĩa tương đối đạo đức; *ethical relativism*, i, 16t, 369-96; ii, 202-3; của Heraclitus, i, 16, 17; của Marx, ii, 202-3, 319.

chủ nghĩa tương đối triết học, *philosophical relativism*, xem nghịch lí, chân lí.

chủ nghĩa vị kỉ; *egoism*, i, 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 vô chính phủ, xem vô chính phủ.

chủ nghĩa xã hội; *socialism*, ii, 139, 193, 198, 333; nguồn gốc của, ii, 254 (xem cả chủ nghĩa cộng sản); Marxist, ii, 83, 86, 108, 115, 140, 254, 360 (xem cả Marx).

chủ nghĩa yêu nước, xem nhà nước gia trưởng.

chủ nghĩa, thuyết hư vô; *nihilism*, i, 72t, 184 (xem cả chủ nghĩa thực chứng); của Cristias, i, 142, 299, 304; ở Đức, ii, 78, 317; ở Hy Lạp, i, 184; Plato nói về, i, 116, 118, 262, 263.

chuẩn mực, các, luật chuẩn tắc; *norms, normative laws*, xem luật; logic của các chuẩn mực.

chung, cái; *universals*, ii, 245, 290.

chứng minh, học thuyết về; *the doctrine of proof*, ii, 13, 21, 291, 294.

‘Chương lão Uyên thâm của Zion, các’; ‘*Learned Elders of Zion*’, ii, 95.

có thể bị bác bỏ hay có thể chứng minh là sai hay có thể kiểm tra, tính; *refutability or falsifiability or testability*, ii, 13, 222, 260, 263, 327, 332, 364.

Constitution of Athens; Hiến pháp của Athens (tác giả ‘Đầu sỏ Cũ’ ‘Old Oligarch’), i, 187, 324.

cổ, phục cổ; *archaism*, ii, 251t, 360, 361.

công bằng, xem công lí.

công lí; *justice*, i, 89, ch. 6(I), 113, 247, 256, 326; Anaximander nói về, i, 301; Aristotle nói về, i, 256; Hegel nói về, ii, 43; Kant nói về, i, 247, ch. 6, n. 4;

Marx nói về, ii, 123, 202; Plato nói về, i, 89, 90, 94, 96, 97, 106, 107, 119, 221, 235, 248, 256, 263, ii, 5; Plato nói về sức mạnh của niềm tin vào, i, 92-3; Socrates nói về, i, 105, 117; hai loại, i, 91-2 (xem cả đạo đức học); nhân đạo chủ nghĩa, i, 89, 91, 94 (xem cả đạo đức học; bình đẳng); quan điểm Hy Lạp, i, 91-8, ch. 6(II), 254; toàn trị, i, 90, 94, 107-8, 119.

công luận; *public opinion*, Hegel nói về, ii, 68, 73, 305; Heraclitus nói về, i, 13.

công nghệ; *techology*, i, 163, ii, 143, 324; xem cả công nghệ xã hội.

công nghệ xã hội; *social techology*, i, 211, 285; ii, 82, 87, 94, 143, 194, 222.

công nhân, giai cấp lao động, giai cấp công nhân; *workers, working class*, ii, 343 f.; Aristotle nói về, i, 261, ii, 3, 282-3; Hegel nói về, ii, 315; Marx nói về, ii, 108,, 114, 115, 121, 146, 189-90, 198, 337; Plato nói về, i, 47, 76, 98, 225, 258, 259 (xem cả gia súc người).

cộng đồng; *community*, ii, 98 (xem cả chủ nghĩa tập thể; chủ nghĩa cộng sản; nhóm cụ thể).

cộng sản, các Đảng, Những người; *communist parties, communists*, ii, 144, 152, 158, 164-5, 190-2, 339, 340, 341.

Credo (K. Barth), i, 236, ii, 272.

Crete, i, 228.

Crusoe, xem *Robinson*.

cứu cánh, xem mục đích.

cynic, những người theo phái, i, 277, 279, 282; ii, 22.

D

danh tiếng và định mệnh, triết lí của Heraclitus và Hegel; *fame and fate, Heraclitean and Hegelian philosophy*, i, 17t, ii, 8t, 71-2, 276-7.

Darwin, chủ nghĩa; *Darwinism*, i, 317, ii 61.

dân chủ, nền; *democracy*, i, 4, 124-5t, 127, 189, ii, 151-2, 160-1t, ch. 19 (V); Athenian, i, 178-83; Marx và những người Marxist nói về, ii, 120, 122, 157-

9, 161, 163, 164, 341, 343; ‘Đầu sỏ Cũ’ nói về, i, 187-8; Pericles nói về, i, 42, 95, 186; Plato nói về, i, 40-3, 123, 221, 254-6, ch. 6, n. 14; Socrates nói về, i, 305; và chủ nghĩa duy lý phê phán, i, 130; hoạt động chính trị của đảng, ii, 162-3; và phát triển khoa học, ii, 322.

dân chủ, các nền ~ nhỏ; *smaller democracies*, ii, 140-1, 189, 335, 336.

dân chủ xã hội, những người; *social democrats*, ii, 144, 152, 159, 164-5, 189, 336, 339.

dân cư dư thừa; *surplus population*, ii, 176, 179.

dân du cư, người chăn cừu trên đồi (và Plato nói về xâm chiếm Dorian); *nomads, hill shepherds (and Plato on Dorian conquest)*, i, 50, 220, 225-7, ch. 4, n. 32, 230-1, 246, 293, ii, 283.

dân số, tăng, xem tăng dân số.

Decline of the West, sự suy tàn của Phương Tây (O. Spengler), i, 55, 231-2, ch. 4, n. 45.

Dân tộc được Chọn, học thuyết về; *doctrine of the Chosen People*, i, 8-9, 203, 300, ii, 22, 252-3 (xem cả chủ nghĩa bộ lạc, Do thái; chủ nghĩa lịch sử Do thái).

di truyền; *heredity*, lý thuyết của Plato về, xem gây giống.

dịch theo nghĩa đen; *literal translations*, i, 328.

diễn giải; *interpretations*; nói chung, ii, 266t; lịch sử, i, 171, 266, 267-8, ch. 25(III), 303, 336, 337; đặc thù, ii, 266-7t; cách mạng Nga, ii, 336; giáo huấn của Heraclitus, i, 204; ‘cách mạng xã hội’ của Marx, ii, 152-6, ch. 19(III), 339-41; giáo huấn của Parmenides, i, 214; giáo huấn của Plato, i, 54, 170-1, 246, 308, 331, ii, 267.

Dikē, i, 254.

Do thái, những người; *Jews*, chủ nghĩa lịch sử của, xem chủ nghĩa lịch sử Do Thái; chủ nghĩa bộ lạc của, i, 17, 203, 279 (xem cả Dân tộc được Chọn); thuyết duy lý trí của, ii, 22, 301.

Dorian, xâm chiếm, xem dân du cư.

dòng chảy [sự thay đổi liên tục]; *flux*, lý thuyết của Heraclitus về, i, 12, 189, 204-7, ch. 2, n. 2, 208, 211, 214, 217, 300, 301, 314, ii, 36, 249.

duy danh, thuyết, chủ nghĩa; *nominalism*, 289-90.

duy lý hoá; *rationalization*, ii, 238, 256, 278, 357, ch. 24, n. 19.

duy lý, thuyết, xem chủ nghĩa duy lý.

duy lý trí, xem thuyết duy lý trí.

duy tâm, chủ nghĩa; *idealism*, ii, 291, 325, 326, 352, 353, 367.

duy tâm, chủ nghĩa, Đức; *German idealism*, ii, 28, 32, 134, 353; cảm giác thấp hèn, ii, 64, 312, 313, ch. 12, n. 57; chủ nghĩa dân tộc, ii, 49-58, ch. 12(III), 311, 314 (xem cả chủ nghĩa đế quốc); chủ nghĩa hư vô, ii, 78; chủ nghĩa lãng mạn, ii, 21, 60, 303, 317.

‘duy thực’, thuyết; *realism*, 290.

dự đoán, dự báo; *prognosis*, ii, 262t-3.

Đ

đá quý, ngọc, của triết gia; *philosopher's stone*, ii, 304, 334.

Đạo Cơ đốc; *Christianity*, i, 65, 102, 104, 117, 235, ii, 243, 251, 256, 357, 361; lịch sử của, ii, 21-6, ch. 11(III), 301-4; nhân đạo chủ nghĩa, xem đạo đức Cơ đốc toàn trị và bộ lạc, ii, 76, 242, 300, 303, 310; vs. chủ nghĩa lịch sử, ii, 272-3, 279; vs. sự nô lệ và tài sản tư, i, 241, ii, 254, 301; ảnh hưởng của Marx lên ~ hiện đại, ii, 201, 255.

đạo đức giả, tính; *pharisaism*, i, 49t, 237, ii, 82.

đạo đức học, đạo đức, bình đẳng chủ nghĩa, nhân đạo chủ nghĩa và Cơ đốc; *ethics, morals, morality, equalitarian, humanitarian and Christian*, i, 65, 66, 73, 235, ch. 5, n.6, 257, 263, ii, 151, 200; toàn trị tập thể chủ nghĩa và bộ lạc, i, 1001-3, 107-8, 112-13, 139, 256, 258, 325, 311, 339 f., ii, 44, 52, 65-76, 310, 314; lịch sử chủ nghĩa, ii, 202t, 205-6, 255 (xem cả chủ nghĩa lịch sử

và đạo đức); và thẩm mỹ học, i, 65, 165, 292, ii, 210, 357; và chính trị học, i, 113, 139, 260; và tôn giáo, xem tôn giáo; và khoa học, ii, 233, 238, 243-4; 'khoa học', i, 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*, i, 107-8 (xem cả đạo đức học, toàn trị).

đau và vui thích, sự bất đối xứng về; *asymmetry of pain and pleasure*, i, 158, 235, 284-5, ch. 9, n. 2, ii, 237, 304.

đề xuất, đề nghị; *proposals*, i 63t, 234, ii, 334 (xem cả ngôn ngữ của các yêu sách và đề xuất).

điều văn của Pericles; *funeral oration of Pericles*, i, 186, 255, ch. 6, n. 16.

định chế, xem thể chế.

định kiến, xem thành kiến.

định nghĩa, *definition*, i, 31-4, ch. 3(VI), ii, 10, 11, 16, 21 (xem cả bản chất luận phương pháp); ngầm, ii, 296t.

đồ vỡ, sự, của các xã hội; *breakdown of societies*, xem xã hội đồng.

độc đoán, chủ nghĩa; *authoritarianism*, i, 66, 71, 72, 129, 159, ii, 284; trung cổ, ii, 25, 30; của Plato, i, 134, 136; Socrates nói về, i, 129-30.

độc quyền; *monopoly*, ii, 153, 172, 175, 178, 339.

độc tài, chế độ, xem chế độ chuyên chế.

độc tài, nhà, lý thuyết về ~ nhân từ; *dictator, theory of benevolent*, i, 159-60, 264, 316, ch. 10 n. 69 (so 123).

động học xã hội; *social dynamics*, i, 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.

đồng thời, tính, sự; *simultaneity*, ii, 20, 220.

động vật học xã hội; *social zoology*, i, 317, ch. 10, n. 71.

Đức, nước ~ khác, ii, 78, 307.

E

Engels, trở mặt và các chiến thuật mới; *change of front and new tactics*, ii, 159, 160, 162, 188; chủ nghĩa giáo điều của, ii, 327, 332, 342; về sự giải phóng con người, ii, 105.

entelechy, ii, 6t, 286.

Eros, i, 211, 218.

F

Fichte, cha đẻ của chủ nghĩa dân tộc Đức, ii, 53-4, 71; và Kant, ii, 54, 313, ch. 12, n. 58.

G

gây giống, phối giống, lý thuyết của Plato về; *Plato's theory of breeding*, i, 51-3, 82-83, 228, 245, 276, 281, 283, 331, 336-8 (xem cả pha trộn giai cấp; chủ nghĩa chủng tộc).

ghét lý lẽ duy lý, tính; *misology*, xem ghét người.

ghét người, tính; *misanthropy*; tính ghét lý lẽ duy lý; *misology*, i, 283, 299, 300, ii, 236.

gia súc người; *human cattle*, i, 46, 47, 48, 50, 51, 53, 154, 226, 227t, 228.

giả thuyết; *hypothesis*, i, 58, 239, ii, 12, 13, 221, 260, 262, 264, 284, 289, 299, 324, 363; công tác, ii, 60; phụ, ii, 266; ~ phụ của Marx về bóc lột thuộc địa, xem bóc lột.

gia trưởng, nhà nước, xem nhà nước gia trưởng.

giai cấp, lý thuyết lịch sử chủ nghĩa về xã hội; *class, historicist theory of society*, i, 38-41; Aristotle nói về, ii, 282-4; Marx nói về, i, 40, ii, 111; ý thức giai cấp, ii, 112, ch. 16(I), 115-16; chuyên chính giai cấp, ii, 120, 122, 157, 162, 328 (xem cả chủ nghĩa tư bản); lợi ích giai cấp, ii, 112, 114; đấu tranh giai cấp, ii, 111-13, ch. 16(II), 116, 120; giai cấp trung lưu, ii, 146-7; lý thuyết của Plato về, i, 46-7, 87, 106, 258;

phân biệt giai cấp, i, 46, 49, 90, 148, 225; pha trộn các giai cấp, i, 49, 82, 141, 225, 272 (xem cả gây giống); đặc quyền giai cấp, i, 51, 86, 90, 119, 227, 259, 267 (xem cả Sparta); giai cấp thống trị, i, 49, 54, ch. 4(IV); chiến tranh giai cấp, i, 38, ii, 116 (xem cả thú vật-người; chó canh-người; giai cấp lao động; nô lệ).

giải thích nhân quả, xem giải thích.

giải thích; *explanation*, ii, 210 f., 362-4, ch. 25, n.7; nhân quả, i, 210 f., ii, 262-3, 362-4; lịch sử, 263t, 266, 364.

giáo dục; *education*, i, 135, ii, 209, 275-8, 283-4, ch. 11, n. 6; các nguyên lý mới về ~, ii, 276; nguyên lý mới về giáo dục tự do ở các đại học, ii, 284; ảnh hưởng của Aristotle lên, ii, 283; Aristotle nói về, ii, 3, 4; Frederick William III nói về, ii, 34-5; Anh, i, 316, ii, 284; Hy Lạp, i, 53, 130-1; Marx nói về, ii, 141; ảnh hưởng của Plato lên, i, 54, 148 (so i, 227); Plato nói về, i, 47, 49, 51-2, 133-4, ch. 7(V), 142, 147, 221, 227, 228, 258, 267-9, 328 f., ii, 227; Socrates nói về, i, 129-30, 133; kiểm soát nhà nước về, i, 103, 111, 130-1; toàn trị, i, 54, 103.

giáo điều, chủ nghĩa; *dogmatism*, ii, 239, 249; được tăng cường, được củng cố, ii, 40, 215t-216, 241, 297, 298.

giáo phái dòng Tên; *jesuitism*, 257.

giết trẻ sơ sinh, tặc; *infanticide*, sự bảo vệ ~ của Plato, i, 51, 228, 245, 295, 315, 338.

‘giết và trục xuất’; ‘*kill and banish*’ (Plato), i, 116, 326-31, 336.

giống nhau; *resemblance*, 27, n. 19 đến n. 20, ch. 3, ii, 301, n. 54(3), ch. 11.

Gorgias, i, 116, xem Plato, *Republic*, so với *Gorgias*.

H

hài hoà; *harmony*, i, 108, 197, 313.

hạnh phúc; *happiness*, ii, 237; Hegel nói về, ii, 73; Plato nói về, i, 74, 169, 240.

hệ thống mặt trời; *solar system*, i, 260, 286.

hệ thống xã hội; *the social system*, i, 167; lý thuyết của Marx về, ii, 118, 123, 326.

Hegel, ii, 28, 38, 42, 54, 59-60, 79, 307; tính tro trào của, ii, 306, 310 (so ii, 56, 72); ‘xuyên tạc biện chứng’, ii, 40t, 42, 44, 49, 74, 310; phong cách, ii, 28, 32, 44, 287; về Kant, ii, 38, 44-5, 309; về Plato, ii, 31, 310; triết học đồng nhất, ii, 40t, 308-9, 393, 395; về tự nhiên, ii, 27-8; chính sách của, ii, 32-5; *The Secret of Hegel* (J. H. Stirling), ii, 29; cha đẻ của Chủ nghĩa Bộ lạc Mới, 30-4, 56, 61-78, ch. 12(V), 311, 314; bị Aristotle ảnh hưởng, ii, 7-8, 36, 286, 309; bị Burke ảnh hưởng, ii, 60, ch. 12(IV), 308-9; bị Heraclitus ảnh hưởng, i, 17, 203, ii, 36, 49; ảnh hưởng khác, ii, 305-6, ch. 12, n. 11.

Hegel, ảnh hưởng của; *Hegel's influence*, i, 238, 297, ii, 29-31, 79, 215, 247, 249, 307, 311, 314 (xem cả chủ nghĩa Hegel; Marx); Foster nói về, ii, 366; Kierkegaard nói về, ii, 275; Schopenhauer nói về, ii, 32-3, 54, 63, 77-80 (xem cả phép biện chứng; chân lý; triết học về lịch sử).

Hegel, chủ nghĩa; *Hegelism*, ii, 29, 30, 31, 78=9, ch. 12(VI), 208, 223, 226, 275, 356.

Heraclitus, i, 12, 189; vũ trụ học, i, 12-13, 204-5; ảnh hưởng, i, 12, 203 (xem cả Hegel); triết học tự nhiên, i, 14, 60, 206, ch. 2, n. 7.

hiển nhiên, sự, tính; *self-evidence*, ii, 291.

hệ thống luật pháp, xem luật pháp, hệ thống.

hiện sinh, chủ nghĩa; *existentialism*, ii, 76-7, 380-1.

hiện tượng học; *phenomenology*, i, 216, ii, 16, 292.

hình học; *geometry*, của Plato, i, 248-53, ch. 6, n. 9, 267, 319-20; vs. số học, i, 248.

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.

Hoa Kỳ, Hợp chúng quốc; *United States*, i, tr. ix, 197, ii, 158, 189, 329, 355, 340.

hoà bình, xem quan hệ quốc tế.

học từ các sai lầm của chúng ta; *learning from our mistakes*, ii, 376, 390.

Hòn đảo Thiêng liêng, các; *Islands of the Blessed*, i, 327.

hồi quy vô tận; *infinite regress*, 10, 17, 288.

hồi tưởng, *anamnesis*, i, 219t.

Hội đồng Ban Đêm; *Nocturnal Council*, i, 143, 195, 332.

Hội Quốc Liên; *League of Nations*, i, 288.

hùng biện, thuật; *rhetorics*, i, 129, 263, ii, 4.

hữu cơ, lí thuyết, xem lí thuyết hữu cơ.

Huyền thoại; *Myth*, ii, 245; huyền thoại của Empedocles về Năm Lớn, i, 208-9, ch. 3, n.6 (xem cả Năm Lớn); Huyền thoại Lớn về Sparta, i, 41t; huyền thoại của Hesiod về hỗn độn, i, 211; về suy tàn, i, 11, 188; về kim loại trong người, i, 219; huyền thoại của Plato về thú vật trong con người, i, 241, 313; về máu (huyết thống) và đất, i, 139-41, ch. 8(II), ii, 61-2; về suy tàn và sụp đổ, i, 55-6, 232-3, ch. 4(V), 244; về người sinh ra từ đất, i, 50, 140t, 209, 226, 270, 272, ii, 61; về sự suy sụp của con người, i, 36, 37, 39, 81-3, ch. 5(VIII), 141, 151-3, 198, 209, 219, 281, 315, ii, 282; về kim loại trong con người, i, 83, 140, 209, 225, 272 (xem tuy vậy i, 281; cả chủ nghĩa chủng tộc của Plato); về các con số, i, 82, 141, 148-53, 198, 209, 242-4, ch. 5, n. 39, 272, 281-2; nguồn gốc các loài do thoái hoá, i, 37, 210, ii, 284-5; thái độ của Plato đối với các huyền thoại của ông, i, 142-3, 272,

273; diễn giải các huyền thoại của Plato, i, 54.

Hy Lạp cổ, *Hellas, Hellenic*, i, 279, 282, 295, 299, ii, 304, 354.

Hy Lạp, những người; *Greeks*, i, 171-2, 294, 341.

I

ích kỉ, tính, xem chủ nghĩa vị kỉ.

K

kế hoạch hoá tập thể chủ nghĩa; *collectivist planning*, i, 2, 285, ii, 357.

kế hoạch, lập; *planning*, ii, 130, ch. 17(VI), 143, 194, 238 (xem cả kĩ thuật xã hội); quy mô lớn, ii, 162, 212; Hayek nói về, ii, 336.

khách quan, tính; *objectivity*, ii, 217-18, 221, 238, 261, 268.

Khai sáng, thời; *the Enlightenment*, i, 333 f., ii, 303.

khế ước xã hội, lí thuyết về; *social contract, theory of*, i, 115; Cristias, i, 273; Lycophron, i, 76-7, 114, 261-2; Plato, i, 76-7, 226, 263; Roussaeu, i, 246; Barker nói về, i, 114-15, 261; Hume và Neitzsche nói về, i, 230; huyền thoại phương pháp tâm lí học, ii, 93-4, 106.

khoa học xã hội; *social science*, i, 2, 5, ii, 9, 21, 216, 221-2, 256 (xem cả quy luật xã hội học); sự lạc hậu của, i, 2, 33, ii, 256; nhiệm vụ của, i, 22, ii, 95, 222.

khoa học; *science*, ii, 85, 242, 245, 283, 289; 'lí thuyết thủng tâm trí', ii, 214t, 260, 361; Crusonian, ii, 219-20; định nghĩa trong, ii, 290, ch. 11, n. 39; ranh giới của, ii, 297-9, ch. 11, n. 51 (xem cả tính có thể bị bác bỏ); khái quát hoá, ii, 263, 264, 364; lịch sử, ii, 264 t; tự nhiên và xã hội, i, 33, 67, 216, 286, ii, 324; 'lí thuyết đèn pha về khoa học', ii, 260t-262 (xem cả 'lí thuyết thủng về tâm trí'); được tiết lộ (thiên khai), ii, 218-19; cách tiếp cận Socratic đến, i, 28-9, 131, 267 (xem cả sự trung thực trí tuệ); và đạo đức học, ii, 238; và trực

- giác, ii, 15-16, 292, 361; và chủ nghĩa thần bí, ii, 243-6 (xem nổi loạn chống lại khoa học); và tôn giáo, ii, 246, 359; xã hội, xem khoa học xã hội.
- khóai lạc, chủ nghĩa, xem chủ nghĩa khoái lạc.
- khoan dung; *tolerance*, i, 235, 265, 266, ii, 109, 238, 257.
- khổ cực, qui luật ~ tăng lên; *law of increasing misery*, ii, 166, 168, 178-90.
- không can thiệp, chủ nghĩa; *non-interventionism*, ii, 88, 140, 146, 253, 327, 367 (xem chủ nghĩa tư bản vô độ).
- không gian như mẹ của các sự vật cảm nhận được; *space as mother of sensible things*, i, 211-13, 274 (xem cả ý niệm, như cha của các sự vật cảm nhận được).
- Không tưởng, chủ nghĩa, xem chủ nghĩa không tưởng.
- khung khổ pháp lý; *legal framework*, i, 286, ii, 131-3, ch. 17(VII), 162, 331; và kinh tế học, ii, 121.
- kỹ thuật; *engineering*, i, 68, 163, ii, 85, 222, 263, 324.
- kỹ thuật xã hội; *social engineering*, i, 22-4, ch. 3(IV), 210t; Không tưởng, i, 157t, 159-63, 167, 284, 285, 291 (xem cả chủ nghĩa cấp tiến; chủ nghĩa Không tưởng); Marx chống lại, i, 164, ii, 82-3, 115, 130, 142, 144-5, 198, 337; Hayek nói về, i, 285.
- kỹ thuật xã hội từng phần; *piecemeal social engineering*, i, 158t, 159, 162, 167, 285, 286t, 291, ch. 9, n. 8, ii, 125, 129, 130, 132, 142, 143, 194, 222, 237, 238, 367 (xem cả công nghệ xã hội).
- kỹ trị, chế độ; *technocracy*, ii, 335.
- kiểm chế và cân bằng, lý thuyết về; *theory of checks and balances*, i, 122t, 263-4, ii, 162 (xem cả kiểm soát dân chủ).
- kiểm nghiệm, tính có thể; *testability*, xem có thể bị bác bỏ.
- kiểm soát dân chủ; *democratic control*, i, 123-5, ch. 7(II), 127, ii, 127, 129, 131, 132, 139, 143, 151, 331 (xem cả kiểm chế và cân bằng; chủ nghĩa can thiệp).
- 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.
- kiến thức, xem tri thức.
- kinh nghiệm, chủ nghĩa; *empiricism*, ii, 213-14, 224, 352, 362, 378.
- kinh tế, chủ nghĩa; *economism*, ii, 104t, 107.
- kinh tế học; *economics*, i, 173, ii, 29, 96, 97, 174-5, 196, 335, 339, 348 (xem cả tiền); tích tụ, tập trung, tập trung hoá tư bản, ii, 106, 136, 146, 147, 153, 166-8, ch. 20(I), 180, 183, 185-6, 194, 329, 338t; cạnh tranh, ii, 140, 146-7, 166, 167, 169, 174, 175, 183, 330, 346; suất lợi tức giảm dần, ii, 183-5, ch. 20(V), 196, 349, 350; trao đổi chất của con người, ii, 103-4, 106-7, 112, 133, 137 (so ii, 333-4); đội quân dự bị công nghiệp, ii, 168, 175, 180, 186, 330; qui luật tăng nghèo khổ và của cải, ii, 123, 136, 146, 148, 155, 156, 159, 168, 169, 178, 179, 189, 190, 330; tư liệu sản xuất, ii, 135, 326; quan hệ sản xuất và điều kiện sản xuất, ii, 106, 113, 194, 326, ch. 15, n. 13, 329, 330, 333; dân cư dư thừa và lương, ii, 176, 179, ch. 20(III), 346; lý thuyết về giá trị, ii, 170-7, ch. 20(II), 329, 335, 345-6, n. 10; chu kì thương mại, ii, 166, 168, 179-82, ch. 20(IV), 194-6, 330, 348; hai loại tư bản, ii, 184, 348-9, ch. 20, n. 33, (xem cả tiền; phân công lao động; chủ nghĩa tư bản; Marx).
- kinh viện, triết học; *scholasticism*, ii, 9, 20, 21, 222, 229 (xem cả lý thuyết về tri thức; giả thuyết; giải thích).

L

- laissez faire* (chính sách để tự do, không can thiệp), xem chủ nghĩa không can thiệp; trong giáo dục, i, 130-1; trong đạo đức học, ii, 237.
- làm ngưng thay đổi, xem thay đổi, lý thuyết của Plato về làm ngưng thay đổi.

- ‘làm sạch bức vải vẽ’ (Plato); ‘*canvas-cleaning*’, i, 166t-167, 200, 292, 328, 336, ii, 94.
- lãng mạn, chủ nghĩa, xem chủ nghĩa lãng mạn.
- lãnh đạo, sự, *leadership*, xem quyền tối cao; nhà độc tài; các nhà cai trị; Hegel nói về, ii, 73, 275 (xem cả thống trị và quy phục; vĩ nhân); ‘nguyên lý lớn nhất’ của Plato, i, 7, 103; lý thuyết của Plato về, i, 126-7, 135, 169, 269, 340 f.
- lao động; *labour*, ii, 131, 331 (xem cả công nhân).
- ‘Lao động tất cả các nước Liên hiệp lại!’; ‘*Workers, unite!*’, ii, 108, 145, 178, 185.
- lập pháp, legislation; xem luật; chủ nghĩa can thiệp; hai loại, ii, 331.
- lí lẽ; *arguing, argument*, ii, 13, 16-17, 225, 238, 242, 247, 249, 252, 289.
- lí thuyết, lí luận; *theory*, ii, 262-3, 363; và thí nghiệm, ii, 260 (xem cả thí nghiệm); và thực tiễn, ii, 222, 243, 256, 263.
- lí thuyết hình học về thế giới, *geometrical theory of the world*, i, 248-253, 320, 343.
- lí thuyết hữu cơ về xã hội và nhà nước; *organic theory of society and state*, i, 173-4, 294-5, 316; nguồn gốc đồng phương của, i, 242; Plato, i, 22, 40-1, 56, 77, 79-81, ch. 5(VII), 108, 138-9, 220, 242; Hegel, ii, 31, 43, 45, 64; tấn công của Popper-Lynken lên, i, 294, ch. 10, n. 7; Renan, ii, 314; Rousseau, ii, 52 (xem cả nhà nước quốc gia).
- lí thuyết sinh học về nhà nước, *biological theory of the state*, xem hữu cơ.
- ‘lí thuyết thùng tâm trí’; ‘*bucket theory of mind*’, ii, 214t, 260, 361 (xem cả ‘lí thuyết đèn pha về khoa học’).
- ‘lí thuyết đèn pha về khoa học’; ‘*searchlight theory of science*’, ii, 260t-262, 361. (xem cả ‘lí thuyết thùng tâm trí’).
- lí trí, lí tính, sự hợp lí; *reason, reasonableness*, xem tuyệt vọng; niềm tin; chủ nghĩa duy lí.
- lịch sử; *history*, ii, 261, 264, 269, 270, 364; ~ triết học, ii, 54-5; ~ quyền lực chính trị, ii, 270, 278; ~ khoa học, ii, 107, 260, 262-3, 325, 362-3.
- liên chủ quan, tính; *intersubjectivity*, ii, 217t, 221 (xem cả thuyết liên cá nhân; ngôn ngữ).
- linh hồn; *the soul*, i, 301-2, ch. 10, n. 44; Aristotle nói về, ii, 6-7; Freud nói về, i, 313; Plato nói về, i, 75, 78, 80, 81, 197, 212, 217, 240, 302, 313; các phái Pythagorean và Orphic nói về, i, 301-2, ii, 285.
- logic, i, 232, ii, 221, 291, 294, 301 (xem ngữ nghĩa học; mâu thuẫn; nghịch lí) của tình hình giai cấp, ii, 113, 114, 117; của tự do, i, 315t; của các chuẩn mực, 234t (xem cả ngôn ngữ của các yêu sách chính trị); của tình thế, ii, 97t, 265t; của quyền lực, i, 1, 137, 315t, 317, ii, 97.
- lửa; *fire*, lí thuyết của Heraclitus về, i, 14, 15, 73, 206-7, ch. 2, n. 7, 212.
- luật, (quy); *laws*, i, 57-9, ch. 5(I); lịch sử, ii, 264, 268, 322; tự nhiên, i, 57-9; chuẩn tắc, i, 57-9, 61, 62, 65, 239; xã hội học, i, 22, 62, 67, ch. 5(IV), 236, ii, 93, 322, 323; phổ quát, ii, 262-5, 369.
- luật pháp, hệ thống; *legal system*, ii, 118, 121.
- luật, lập pháp; *law, legislation*, i, 110-11, ii, 121, 125, 170; triết học của Hegel về, ii, 43, 45-6, 66-7, 309, 310; triết học của Marx về, ii, 118, 123, 173, 329-32 (xem cả lập pháp).
- lượng tử, thuyết, xem quantum.

M

- maieutic, i, 321, 322.
- ‘manh mối lịch sử’; ‘*the clue to history*’, ii, 269, 274, ch. 25(IV) (xem cả triết học về lịch sử).
- Maori, những người, i, 171.

Marx, i, tr. viii; ii, 81-8; nhà kinh tế, ii, 123, 173, 193, 323, 347; nhà nhân văn, ii, 82, 207, 319; nhà đạo đức, ii, 199, 211 (xem đạo đức học lịch sử chủ nghĩa; so i, 315, ii, 152); nhà triết học, ii, 133-4, ch. 17(VIII); nhà xã hội học, ii, 82, 107, 193; về các nhà kinh tế tư sản, 136, 332 (so, ii, 173); *Capital*, ii, 135-6, 166, 169, 253, 323, 332, ch. 18, n. 3; Cương lĩnh 10 Điểm, ii, 140-1, ch. 18(III); ý tưởng chính của, ii, 104, ch. 15(I), 124; chủ nghĩa tập thể, ii, 99, 200, 319; chủ nghĩa không tưởng, i, 164, ii, 333; về phê bình công trình của riêng ông, ii, 327, 332-3; chủ nghĩa duy lý, ii, 224, 225, 303; chủ nghĩa phi duy lý, ii, 143, 333; tính ấu trĩ, ii, 321, 338; các lời tiên tri, ii, 133, 135-5, ch. 18(I), 329; đánh giá các lời tiên tri, ii, 193-4, 197-8; các bác bỏ và các lời tiên tri, ii, 109, 140, 154, 159, 183, 186, 191, 329, 336; không đồng ý với Hegel, ii, 99, 102, 111, 325; bị ảnh hưởng bởi, ii, 82, 99, 103, 124, 128, 211, 314, 319, 327, 340, 350; so với Hegel, ii, 81, 224; so với Mill, ii, 87-8; so với Plato, i, 38, 40, 78, 168, ii, 118, 177; bị ảnh hưởng bởi các nhà duy vật Pháp, ii, 85, 102; bị ảnh hưởng bởi Cách mạng Pháp, ii, 87, 207; bị ảnh hưởng bởi Vico, ii, 221; ảnh hưởng đến Đạo Cơ đốc hiện đại, ii, 200, 201.

Marx, chủ nghĩa; *Marxism*, ii, 82-3; như một phương pháp, ii, 84, 331; như một tôn giáo, ii, 198, 255, 337; xét lại chủ nghĩa, ii, 339; các chiến thuật của, ii, 116, 144-5, ch. 18(V), 158, 163-5, 189-92, ch. 20(VII) (so ii, 158-9); ‘Dung tục’, ‘Thô tục’, ii, 100t, 101, 111, 215, 325, 329, 330.

Marxist, các nhà, ii, 141-2, 342; chủ nghĩa giáo điều của, ii, 182, 192, 216, 332; sự vô trách nhiệm của các lãnh tụ, ii, 145, 366.

mâu thuẫn, các; *contradictions*, i, 205, ii, 39, 249-50 (xem cả, tương phản [antinomy]; logic; nghịch lý).

mê tín, sự; *superstition*, ii, 95, 318 (xem cả thành kiến).

mệnh lệnh tuyệt đối; *categorical imperative* (Kant) xem quy tắc vàng.

Mĩ, xem Hoa Kỳ.

mô tả, khoa học và lịch sử; *scientific and historical description*, ii, 261, ch. 25(I).

mơ tưởng; *wishful thinking*, ii, 139, 197, 334.

mục đích luận; *teleology*, ii, 5, 6, 285, 286.

mục đích và phương tiện; *ends and means*, i, 161, 286-7, ch. 9, n. 6.

mức (tiêu chuẩn) sống; *standard of living*, ii, 195 (xem cả nghèo khổ tăng lên).

Myth of the Twentieth Century [Thần thoại của Thế kỷ Hai mươi] (A. Rossenberg), ii, 101.

N

Năm Lớn hay Chu kỳ Lớn; *Great Year or Great Cycle*, i, 19, 206t, 207, 208-19, ch. 3, n. 6, 219, 220.

năng suất; *productivity*, ii, 106, 195, 241.

nền văn minh, xem văn minh.

Nga; *Russia*, ii, 108, 144, 327, 335-6, 349.

ngân sách, lập; *budgeting*, i, 285, ii, 132.

ngạo mạn, thái độ, Platonic; *Platonic 'hauteur'*, i, 334.

nghèo khổ, xem khổ cực.

ngịch lý, các; *paradoxes*, ii, 354; về dân chủ, i, 17, 121, 124, 125, 265; về tự do, i, 123t-124, 265-6, ch. 7(I), n. 4, n.6, ii, 131, 354; Heraclitus nói về, i, 13; Hegel nói về, ii, 44, 309, 310; Kant nói về, ii, 44, 309 (xem cả các tương phản, antinomies); Marx nói về, ii, 124; Plato nói về, i, 265; Rousseau nói về, 309; kẻ nói dối, ii, 230, 354, ch. 24, n. 7; dạng ~, 354t, 355, ch. 24, n. 8; của triết học không có các giả định trước, ii, 230, 309; của chủ nghĩa tương đối, ii, 256, 351; về quyền tối cao [quyền tự quyết], i, 123-4, 266, ch. 7, n. 6; về kế hoạch hoá nhà nước, ii, 130; về khoan dung, i,

- 265-6; về quyền tự do kinh tế, ii, 124, 179, 348.
- ngoại hôn, chế độ, các quy tắc về; *exogamy, rules of*, ii, 89t.
- ngọc bảo bối, đá quý của triết gia, xem đá quý.
- ngôn ngữ; *language*, i, 32, 65, ii, 53, 235, 239, 307-8, 324, 361, 366 (xem cả tính sáng sủa); của các yêu sách hay đề xuất chính trị, i, 109t, 112, 234-235t, ii, 328, 357; duy lí hoá ~, ii, 278, 357 (so ii, 361).
- nguồn tri thức; *sources of knowledge*, ii, 378, 388, 389, 390.
- ngữ nghĩa học (A. Tarski); *semantics*, i, 216, 234, 273-274, ch. 8, n. 23, ii, 290, 294, 353, 362.
- người vĩ đại, thiên tài; *great men, genius*, i, 17, 231, ii, 32, 67-8, 73, 228, 276 (so i, p. vii).
- nguồn gốc của nhà nước; *origin of the state*, i, 115, 230-1.
- nguyên tử, các, thuyết, *atoms, atomism*, i, 250, 251, ii, 324; và chủ nghĩa khoái lạc, ii, 304; và chủ nghĩa cá nhân, ii, 314, 315.
- nhà cai trị, xem cai trị, các nhà.
- nhà độc tài, xem độc tài, nhà.
- nhà nước; *state*, i, 288, ii, 129, 328 (xem cả chủ nghĩa bảo hộ; chủ nghĩa can thiệp); chủ nghĩa tư bản, ii, 193, 328, 334; kiểm duyệt, i, 53, 86, 132, 229, 267, 268, 275; kiểm soát giáo dục, i, 103, 111, 130, 131; kiểm soát kinh tế, i, 111, ii, 125-30; can thiệp, i, 110-11; nguồn gốc của, i, 115, 230-1 (xem cả lí thuyết hữu cơ về nhà nước); phân loại nhà nước của Aristotle, i, 222; của Hegel, ii, 48, 305, 311; của Plato, i, 40, ch. 4(II), 44, 220, 222 (xem cả giai cấp); lí thuyết của Aristotle về, i, 112, ii, 3, 282; lí thuyết của Hegel, ii, 31, 45-7, 57, 63-6, 74, 305, 310, 311 (xem cả nhà nước quốc gia); lí thuyết của Marx, ii, 118-20, 157, 162, 193, 328; lí thuyết toàn trị hiện đại, ii, 63, 65 (xem cả nhà nước quốc gia); lí thuyết của Plato, i, 25, 31, 39, 53, 45-9, 50-5, 226.
- nhà nước gia trưởng, chủ nghĩa yêu nước; *paternal state, patriotism*, i, 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*, i, 288-9, ii, 50, 51, 318.
- nhạc; *music*, i, 230, ii, 210-11, 337; nhà văn Hy Lạp ẩn danh nói về, i 229-30; Plato nói về, i, 52-4, 229.
- nhân đạo, chủ nghĩa; *humanism*, ii, 258 (xem cả niềm tin vào lí trí).
- nhân quả, quan hệ; *causality*, ii, 262-3, 363 (xem cả giải thích).
- nhân sự, thuyết trọng, xem thuyết trọng nhân sự.
- nhất nguyên luận ngây thơ [ấu trĩ]; *naïve monism*, i, 59t, 73, 172.
- nhất nguyên luận; *monism*, i, 73t, ii, 366 (xem cả nhất nguyên luận ngây thơ); của Catlin, i, 237-9, ch. 5, n. 18.
- nhóm cụ thể; *concrete group*, i, 175 (xem cả xã hội trừu tượng).
- niềm tin vào lí trí; *faith in reason*, i, 185, ii, 231t, 233, 243, 246, 258.
- nói dối; *lying*, i, 142-3, 183-4, 331, 336 f.
- ‘nói dối cao thượng; *noble lie*’, i, 270, xem cả nói dối vương giả.
- ‘nói dối vương giả, sự’; *the ‘lordy lie’*, i, 138-40, ch. 8(I), 150, 270-2, ii, 68.
- nô lệ, sự, tình trạng; *slavery*, i, 62, 65, 330, 241, 278, 329, 340; ở các xã hội đóng, i, 295; phong trào Athenian để bãi nô và bằng chứng cho sự tồn tại của nó trong các công kích của Plato và Aristotle, i, 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, ii, 2-3, 282, 286-7; thái độ của Socrates đối với, i, 129; Hegel nói về, xem thống trị và quy phục; Marx nói về, ii, 183, 187, 328.
- nổi loạn chống khoa học; *revolt against science*, ii, 57, 241-2 (xem cả ii, 228).

nổi loạn chống lí trí; *revolt against reason*, i, 317, ii, 239.

nổi loạn chống tự do; *revolt against freedom*, i, 188, 199, 315, 317, ii, 62, 72, 75, 81.

nước nặng; *heavy water*, ii, 374-5.

O

Oedipus, phức cảm; *Oedipus complex*, i, 314; số mệnh một kết quả của lời tiên tri (được gọi là ‘hiệu ứng Oedipus’ trong *Sự Khốn cùng của Chủ nghĩa Lịch sử*), i, 22 (so ii, 198).

Orphic, các phái; *sects*, 188, 300-1, 313, 285.

P

Peloponnesian, chiến tranh; *war*, i, 178-80, 183, 192-93, 296.

phạm trù, bộ máy; *categorical apparatus*, ii, 214t, 200.

pháp trị; *rule of law*, i, 166, 326.

phát xít, chủ nghĩa; *fascism*, ii, 30-1, 60-78 (xem cả chủ nghĩa dân tộc; chủ nghĩa chủng tộc); thái độ của các đảng Marxist với, 162-4, ch. 19(VI), 336-7, 343-4.

phân công lao động, *division of labour*, i, 173; Marx nói về, ii, 319; Plato nói về, i, 78, 90, 226, ii, 319; sự phân đôi hiện đại đối với, ii, 241, 358.

phân tâm học; *psychoanalysis*, i, 313, ii, 215, 216, 242, 267, 351, 352.

phê bình, sự, phê phán; *criticism*; phương pháp phê phán, *critical method*; thảo luận phê phán, *critical discussion*; i, tr. vii, 129, 186, 222, ii, 238, 239, 360, 376, 378-81, 386-7, 390 (xem cả lí lẽ, chủ nghĩa duy lí); và giáo dục, i, 130, 135, ii, 209, 284; Plato nói về, i, 53, 86, 229, 267, 268, 270, 275, 276-7, 298, ii, 310; Socrates nói về, i, 129, 130; và chính trị học, xem chính trị học; duy lí và khoa học, ii, 218, 221, 222, 238, 284, 322; truyền thống duy lí của, i, 188, 300.

phê phán, xem phê bình.

phi duy lí, cái; *the irrational*, ii, 245, 357.

phi duy lí, chủ nghĩa; *irrationalism*, ii, 224, 227-9, 249; phản công của tác giả lên, ii, 240-6, ch. 24(IV); như sự tuyệt vọng về lí trí, ii, 231, 256, 279; hai thí dụ về, ii, 247-58, ch. 24 (V); và ý tưởng về sự thống nhất của nhân loại, xem sự thống nhất của nhân loại; và tình yêu, ii, 235-7; và chủ nghĩa thần bí, ii, 242; và thuyết nhân cách, ii, 133; và khoa học, ii, 247; của Toynbee, ii, 251-8, 360-1, 366; của Whitehead, ii, 247-50, 359.

phong kiến, chủ nghĩa; *feudalism* (dùng theo nghĩa ẩn dụ về sở hữu đất), ii, 3, 30, 113, 345.

phối giống xem gây giống.

phục cổ, xem cổ.

Phục hưng, thời; *the Renaissance*, i, 221, 293, ii, 30, 151, 303.

phương pháp khoa học; *scientific method*, i, 3, 163, 285, 307, ii, 13, 82, 230, 233, 260, 289, 298, 324, 363 (xem cả phương pháp luận); và phê bình, ii, 218; và quyết định luận, ii, 321; và đạo đức học, i, 1, 69, 233, 285; và kĩ thuật xã hội từng phần, i, 126, 291; và logic tính thể, ii, 97; đặc tính công cộng và khía cạnh xã hội của, ii, 217-222.

phương pháp luận lịch sử chủ nghĩa; *historicist methodology*, i, 21, 75.

phương tây; *the west*, nền văn minh phương tây; *western civilization*, i, 102, 171, 175, 232, 267, ii, 24, 243, 257.

Plato, chủ nghĩa, xem chủ nghĩa Plato.

Plato, i, tr. viii, 34, 155, 198-9; nguồn gốc quý tộc, i, 19, 27, 153, 208, 282; thời trẻ và nền tảng lịch sử, i, 18, 19, ch. 3(I), 84, 171 ff.; do Socrates cải biến, i, 109, 191-2, 303; người sáng lập Viện hàn Lâm, i, 136-55, 300; hoạt động chính trị, i, 18, 43-5, 136, 153, 282; xung đột nội bộ, i, 109, 196-7, 199, 313, ch. 10(VI), n. 59(1); chủ trương bạo lực (‘làm sạch bức vải vẽ’), i, 166, 195, 200, 327, 331 f., 336; bóp méo giáo huấn của Socrates, i, 194-5,

305, ch. 10, n. 55, n. 56; như nghệ sĩ, i, 42, 165; như nhà toán học, i, 248, 267, 319, 343; như triết gia, i, 98, 246, ch. 5, n. 45, 343; như nhà khoa học xã hội, i, 35, 38, 54, 56, 70, 84, 101, 171, 198; như nhà giáo, i, 43, 268, 269; chủ nghĩa độc đoán của Plato, i, 103, 134, 136; tính ngạo mạn, i, 330; thuyết trực giác, 145, 274, ii, 11, 227, 288-9; chủ nghĩa phi duy lý, i, 84, 141, ii, 236, 238; tính ghét người, i, 283, 299 (so i, 51, 139, 228, ii, 357); chủ nghĩa thần bí, i, 314; chủ nghĩa lãng mạn, i, 84, 165, 218; chân dung tự hoạ, xem vua triết gia; sự lí tưởng hoá Plato, i, 87-8, 104, 141, 152, 223, 229, 244, 247, 271, 275, 276, 299, 323-43, ii, 26, 312; các học trò của ông trở thành các bạo chúa, i, 136-7, 268, 316-17; bị ảnh hưởng bởi Anaximander, i, 301; bởi Herodotus, i, 222, 255; bởi Heraclitus, i, 11, 16, 205, 208 (xem cả dòng chảy); bởi 'Đầu sỏ Cũ', i, 300; bởi Parmenides, i, 21, 28-9, 212, 301; bởi phái Pythagorean, i, 83, 148, 196, 211-12, 246, 301, 319; bởi Socrates, i, 29, 72, 109, 144, 197, 221, 240, 317; so với Socrates, i, 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, i, 276-7, ch. 8, n. 47; về Homer, i, 228-9, 280; về Socrates, i, 222, 267, 273, 313; và Thế hệ Vĩ đại, i, 199; ảnh hưởng của ông, i, 42, 54, 115, 127, 136, 199, 221, 228, 246, 273, 293, 313-14, 315, 316, ii, 52, 226, 245-6, 248, 249, 277, 306, 351; đương thời, i, 236; về Châu Âu trung cổ, i, 200, 293, ii, 24 (xem cả Hegel; Marx).

Platonist, xem chủ nghĩa Plato.

Principia Mathematica (B. Russell and A. N. Whitehead), ii, 301, 360.

Process and Reality (A. N. Whitehead), ii, 249.

Pythagorean, phái; *sect*, 148, 188-9, 250, 301, ii, 325; chủ nghĩa cộng sản, i, 104,

241, 259; chương trình toán học, i, 248-9, 267, 319 f.; triết học tự nhiên, i, 308; bảng các đối lập, i, 211, 212; các cấm kỵ, i, 148, 300.

Q

quan điểm; *point of view*, ii, 259-68; và giả thuyết, ii, 260; và diễn giải, i, 171, 328, 331, ii, 267.

quan hệ quốc tế; *international relations*, tội phạm quốc tế và hoà bình; *international crime and peace*, i, 107, 113, 161, 260, 288-91, ch. 9, n.7, ii, 8, 258, 270-2, 278.

quantum, lí thuyết, ii, 85, 293, 364.

quân chủ, xem chế độ quân chủ.

quy luật về cách mạng của Plato; *Plato's law of revolution*, i, 38t. 44-5, 223.

quy luật phổ quát; *universal laws*, xem luật.

quy luật xã hội; *social laws*, xem luật.

quy tắc vàng (của Kant); *Kant's 'golden rule'*, 102, 256; biện minh cho, ii, 238, 386.

quý tộc, chế độ, Plato nói về; *aristocracy*, *Plato on*, i, 222, 283.

quyền bình đẳng chính trị; *isonomy*, xem bình đẳng, trước pháp luật.

quyền lực, *power*, ii, 129 (xem cả logic quyền lực); kinh tế, ii, 124, 127; chính trị, ii, 127-9, ch. 17(V), 162, 270; Plato nói về lạm dụng, i, 260, 269; nhà nước, ii, 130.

quyền tối cao; *sovereignty*, i, 121-2 (xem cả nghịch lí về quyền tối cao); Hegel nói về, ii, 56; Rousseau nói về, ii, 52 (so i, 125).

quyền tự do; *freedom*, ii, 126-9, ch. 17(V); các hạn chế về, i, 110-11, 247, 131, ii, 44, 331 (xem cả nghịch lí về quyền tự do); Hegel nói về, ii, 56, 72; Marx nói về, ii, 101, 103, 105, 207 (xem cả tự do hình thức đơn thuần); Spinoza nói về, ii, 305; hình thức đơn thuần, ii, 57, 124t, 127, 173, 199, 314, ch. 12, n. 62, 330, 341, 346 (so ii, 207); ~ phê bình, ii, 238 (so ii, 220, 222); về

tư duy và ngôn luận, Plato chống, i, 267, 268, 270, 275 (xem cả nhà nước, kiểm duyệt nhà nước; giáo dục); Hegel nói về, ii, 42-3, 305, 310.

quyền tự quyết, xem quyền tối cao.

quyết định đạo đức; *moral decision*, i, 61, 62, 64, ii, 232-4, 240, 380-1, 383 (xem cả chủ nghĩa nhị nguyên về các sự thực và quyết định; trách nhiệm).

quyết định luận; *determinism*, ii, 85, 210, 305, 321; xã hội học và lịch sử, ii, 87, 101, 208, 211 (xem cả chủ nghĩa xã hội học, chủ nghĩa lịch sử).

R

ranh giới giữa siêu hình học và khoa học, vấn đề về; *problem of demarcation between metaphysics and science*, ii, 293, 297t-8 (so ii, 260; xem cả tính có thể bị bác bỏ).

Robinson Crusoe, ii, 219-20, 225.

Rome, chủ nghĩa đế quốc Roman, *Roman imperialism*, i, 233, 297-8, ch. 10, n. 19, ii, 23, 301-2.

S

sai lầm, chủ nghĩa có thể phạm;

fallibilism, ii, 374, 375, 377.

sai, tính có thể chứng minh là sai;

fasifiability, xem tính có thể bác bỏ được, *refutability*.

sáng sủa, tính; *clarity*, ii, 218, 239, 296, 307, 357 (xem cả ngôn ngữ).

sáng suốt, sự; *wisdom*, Plato nói về, i, 128, 144, ch. 8(III), 145, 146, 269, 275; Socrates nói về, i, 128-9, 308-9.

sấm truyền, triết học; *oracular philosophy*, ii, 21, 53, 229, 233, 243, 300t, ch. 11. n. 53.

siêu hình (phi-khoa học); *metaphysical (non-scientific)*, ii, 38, 108, 174, 177, 293, 297-9, 326.

siêu hình học; *metaphysics*, ii, 38, 247-8, 290, 299.

siêu-sinh học; *meta-biology*, i, 84, 246, ii, 62t, 315.

sinh học, lý thuyết ~ về nhà nước, xem lý thuyết hữu cơ về nhà nước.

số học, xem số vô tỉ; hình học, Plato, nhà toán học.

số vô tỉ; *irrational numbers*, i, 212, 248-53, 319 f.

số, các; *numbers*; xem các số vô tỉ; huyền thoại về các số; hình học vs. số học.

Socrates, i, 189-99, ch. 10(V), 283, 313, 315, 332 f.; xem chủ nghĩa thế giới; phê bình dân chủ, i, 128, 188, 191, 194, 303; nhà cải cách đạo đức, i, 29, 193; nhà cá nhân chủ nghĩa, i, 128, 196, 267, 301, 333; nhà giáo, i, 130, 191-2, 222, 303; sự trung thực trí tuệ, i, 128, 129, 190, 222; và Ba mươi Bạo chúa, i, 128, 193, 266, 303, 310; xử án và sự chết vì nghĩa, i, 193, 194, 268, 304, 305, 310; sự bàng quang, thờ ơ của ông với triết học tự nhiên, i, 301, 308; Aristophanes nói về, i, 308; Aristotle nói về, i, 311; Crossman nói về, i, 267; và Plato, xem Plato; xem vấn đề Socratic; giáo huấn của ông, i, 105, 128-32, ch. 7(IV), 185, 189-192; thuyết bất khả tri, i, 128, 267, 308; về dân chủ, i, 305; về sự sáng suốt, i, 128-30, 308-9 (xem cả linh hồn; tự túc tự cấp; khoa học).

Sophist, các nhà, i, 57, 128, 131, 132, 142, 173, 263, 308.

sophocracy; *chế độ triết trị*, i, 144t, 283.

Sparta, i, 177, 182, 184, 198, 227, 228, 259, 295, 298, 325 f.; huyền thoại lớn về, i, 41.

status quo, hiện trạng, i, 110, 117, 288.

Study of History, A (A. J. Toynbee), ii, 251, 360.

Sumer, i, 296, ii, 50.

suy tàn, lý thuyết của Plato về; *Plato's theory of decay*, i, 19, 20, 36, 37, 55, 76, 217 (xem cả thay đổi; thời nát, mục nát; vũ trụ học); làm ngưng ~, i, 20-1, ch. 3(II), 37.

- T**
 tâm hồn, xem linh hồn.
 Tâm lí học; *psychology*, ii, 97-8.
 tăng dân số; *population increase*, i, 245, 295.
 tập thể, chủ nghĩa, xem chủ nghĩa tập thể.
 ‘thanh toán’, ‘thanh trừng’, ‘*liquidation*’, Plato nói về, i, 166; ý nghĩa hiện đại của, i, 292.
 thành kiến; *prejudice*, i, 129, 267, ii, 217, 220-3, 226, 318.
 thao tác, thuyết; *operationalism*, ii, 296.
 thay đổi liên tục, xem dòng chảy.
 thay đổi; *change*, i, 314, ii, 212; lí thuyết của Heraclitus về, i, 12, 14, 204, 205 (xem cả dòng chảy); lí thuyết của Plato về làm ngưng ~, i, 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, i, 39, 81, 219, 220; Aristotle nói về, ii, 4, 5, 7, 285, 286; Hegel nói về, i, 314-315 (xem cả phép biện chứng Hegel).
 Thẩm mĩ học; *aesthetics*, i, 230, 292, ii, 210, 211, 302, 365-6;; và đạo đức học, 65, 165, 292, ii, 210, 357; và chủ nghĩa thần bí, ii, 243, 246.
 Thẩm mĩ, chủ nghĩa, tính; *aestheticism*, i, 165t, 167, 292, ii, 302; của Plato; i, 78, 145, 165 (xem cả ‘làm sạch bức vải về’).
 thần diệu, ma thuật; *magic*, i, 15, 57, 60, 148, 172, 206 (xem cả các cảm kì).
 Thần thoại, *Myth*, xem Huyền thoại.
 Thần, Thượng đế, Chúa; *God* (xem thuyết một thần); Antisthenes nói về, i, 276, 278; Aristotle nói về, ii, 285; Plato nói về, i, 213, 276, ii, 283; ý chí của, và chủ nghĩa lịch sử, i, 8, 24.
 thất nghiệp; *unemployment*, ii, 168-9, 178, 180-2, 194, 195; bảo hiểm, ii, 140, 182, 183; và chu kì thương mại, ii, 348.
 thể (định) chế, các; *institutions*, ii, 90; quốc tế, i, 288-9; chính trị, i, 109, 121, 123, 125, ii, 130; xã hội, i, 23, 67, 125, ch. 7(III), 159, 172, 173, 294, ii, 85, 90, 93, 94, 280, 322-4; cải thiện và lập kế hoạch cho ~ xã hội, i, 127, 163, ii, 143, 278; cho kĩ sư kinh tế, ii, 131, 193, 195; cho quyền tự do phê bình, ii, 227, 238; cho tính khách quan khoa học, ii, 218.
 thể chế, thuyết trọng, xem thuyết trọng thể (định) chế.
 thể chế xã hội, các; *social institutions*, xem thể chế.
 Thế hệ Lớn, xem Thế hệ Vĩ đại.
 Thế hệ Vĩ đại; *the Great Generation*, i, 70, 185t-189, 194, 196, 199, 278, 299, 332, ii, 22, 26, 30.
 Theaetetus, tính niên đại của; *dating of*, i, 321.
 Themis, i, 253.
 thí nghiệm xã hội; *social experiment*, xem thí nghiệm.
 thí nghiệm; *experiment*; ii, 218, 220, 233, 238; có tính quyết định, ii, 12, 266, 365; xã hội, i, 162, 163, 167; (xem cả kế hoạch; kĩ thuật xã hội; khoa học xã hội).
 Thiên đường trên trái đất; *Heaven on earth*, i, 165, ii, 237, 333.
 thiên tài, xem người vĩ đại.
 Thiện, xem cái Tốt
 thoả hiệp, sự; *compromise*, i, 159, ii, 143, 155, 163, 191, 236.
 thoát li thực tế; *escapism*, i, 238, 314, ii, 139, 243, 256-7, 360, 361.
 thời kì đen tối, các; *dark ages*, i, 200, ii, 302.
 Thời kì Hoàng kim; *Golden Age*, i, 11, 19, 21, 25, 43, 204, 209, 210, 218.
 thối nát, quy luật vũ trụ về; *cosmic law of corruption*, i, 19, 20, 35, 40, 209, 210, 217, 218, 222-3 (xem cả suy tàn, mục nát).
 Thời Trung cổ; *Middle Ages*, i, 293, ii, 24-5, 116, 229, 241, 302; hai diễn giải về, ii, 303, ch. 11, n.6 (xem cả trung cổ học).
 thống nhất, sự, của các đối lập; *unity of opposites*, i, 16, 17t, 204-5, 207, 209, ii, 40, 76, 249.

- thống nhất, sự, của nhân loại; *unity of mankind*, i, 152, 236, 278, 279, 281, ii, 214, 224, 225, 232, 239, 244, 246, 258, 361.
- thống trị và phục tùng (quy phục); *domination and submission*, lí thuyết của Hegel về, ii, 8t, 276, 286-7.
- thuật chiêm tinh, xem chiêm tinh.
- thuế, đánh thuế; *taxation, taxes*, ii, 141, 170, 334, 335.
- thuyết (chủ nghĩa) cấp tiến; *radicalism*, i, 164, 167, 291-2, ch. 9, n. 12.
- thuyết duy danh, *nominalism*, xem duy danh; bản chất luận phương pháp.
- thuyết duy lí trí; *intellectualism*, ii, 224t, 229, 253t.
- thuyết động vật học; *zoologism*, i, 317t-318.
- thuyết lịch sử; *historism*, ii, 208t, 255-8, 351, 361.
- thuyết liên cá nhân; *interpersonalism*, ii, 226, 227 (xem cả tính liên chủ quan).
- thuyết lượng tử, xem quantum.
- thuyết một thần; *monotheism*, i, 276, 278, 279, ii, 22.
- thuyết phục và vũ lực; *persuasion and force*, đòi hỏi của Plato và lời khuyên của Pareto, i, 118, 119, 140, 142, 195, 199, 263, 270-2, ch. 8, n. 10, 273, 316, ii, 23, 56, 58, 81, 138, 302, 318, ch. 13, n. 1.
- 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; ấu trĩ, ngây thơ, i, 14-15, 60t; ~ tôn giáo của Plato, i, 77-8, 141-2; trong khoa học, i, 237t, ii, 259, 260, 362, 365.
- thuyết tiến bộ; *progressivism*, ii, 186, 198, 322 (xem cả thuyết tiến hoá); và đạo đức học, i, 234; và thuyết tiến hoá, i, 40; Hegel, ii, 47, 48; Marx, ii, 197, 319; Mill, ii, 88, 322; Speusippus và Aristotle, ii, 5, 285; tấn công của Fisher lên, ii, 197-8, 366..
- thuyết tiến hoá; *evolutionism*, i, 40, ii, 322 (so i, 314; xem cả thuyết tiến bộ); phát xít, ii, 61-2; của Hegel, i, 314, ii, 36-7; Speusippus và Aristotle, ii, 5, 284-5, ch. 11, n.11.
- thuyết trọng nhân sự; *personalism*, i, 126, 268, ii, 132-3 (xem cả thuyết trọng thể chế).
- thuyết trọng thể chế; *institutionalism*, ii, 90t, 131, 132, 160-2; và chủ nghĩa cá nhân, i, 268.
- thuyết vị lai; *futurism*; đạo đức, ii, 206t-208, 271, 274; thẩm mỹ, i, 230.
- thuyết vị lợi; *utilitarianism*, i, 235, 254, 284-5, ii, 304; ~ tập thể chủ nghĩa của Plato, i, 107, 108, 138; của Antiphon, i, 69; tấn công của Hegel lên, ii, 75.
- thử và sai; *trial and error*, i, 167, 286, ii, 82, 132, 221 (so ii, 238, 244, 288-9).
- thực dụng, chủ nghĩa; *pragmatism*, của Marx, ii, 84, 86, 322.
- thực dụng, chủ nghĩa duy lí; *pragmatic rationalism*, ii, 358t.
- thương mại; *commerce*, i, 176, 177, 295; (so i, 184, 187, 283).
- tiềm năng; *potentiality*, Aristotle nói về, ii, 6, 286; Bergson nói về, ii, 307; Hegel nói về, ii, 8, 37, 307.
- tiên tri lịch sử, lời, sự; *historical prophecy*, ii, 85, 87, 139, 141-2, 256, 260, 273, 361; của Marx, ii, 133, 136, ch. 18(I), 329; đánh giá về, ii, 193-4, 197-8; bác bỏ các ~, ii, 109, 140, 154, 159, 183, 186, 191, 329, 336.
- tiến bộ; *progress*, ii, 197-8, 279, 366; trong nghệ thuật, i, 230; trong siêu hình học, ii, 247-8; trong khoa học, ii, 12, 13, 39, 244, 247, 322, 352.
- tiên đoán; *prediction*, i, 3, 260, 286, ii, 84-6, 260, 262-3.
- tiền; *money*, i, 316, ch. 10, n.67, ii, 166, 181, 196, 345-7, 384.
- tiêu chuẩn; *criterium, criteria*, ii, 371-5, 382.
- tín dụng, xem tiền.

- tính không thể bác bỏ; *irrefutability*, ii, 367 (xem cả siêu hình học).
- Tính Thâm mĩ, xem Thâm mĩ.
- tính trung thực trí tuệ Socratic; *Socratic intellectual honesty*, i, 129, 190, 222, ii, 227, 244.
- Toà dị giáo, *the Inquisition*, i, 104, 200, ii, 24, 273; Plato kiến nghị, i, 195.
- Tom Sawyer* (Mark Twain), i, 270.
- tôn giáo; *religion*, i, 1, 9, 65, 235, ii, 198, 242, 337, 341 (xem Đạo Cơ đốc; niềm tin vào lí trí; siêu-sinh học); Cristias nói về, i, 142; Plato nói về, i, 141-3, 213, 273, ii, 283; Protagoras nói về, i, 235; Hy Lạp, i, 27; trong Đế chế La Mã, ii, 23, 301, 302; lịch sử chủ nghĩa, i, 207, 300; và chủ nghĩa thần bí, ii, 243, 258; và khoa học, ii, 246, 359; và khoan dung, ii, 257, 258; và chiến tranh, ii, 244; chủ nghĩa Marx như, ii, 198, 225, 337; ‘là thuốc phiện’, i, 273, ii, 303; tiền bộ chủ nghĩa, ii, 198.
- tổng tuyển cử; *general elections*, i, 124-5, ii, 129, 151, 160, 331 (xem cả nghị lí dân chủ; nghị lí quyền tối cao).
- tốt, thiện, cái; *the good*, i, 237-8, ii, 296; Aristotle nói về, ii, 5, 285; Moore nói về, ii, 295-6; ý niệm của Plato về, 145-6, ch. 8(IV), 217, 274-5, ch. 8, n. 32, ii, 357; Whitehead nói về, ii, 248.
- trách nhiệm; *responsibility*, i, 4, 5, 49, 61, 65, 66, 113, 173, 200-1, ii, 24, 208, 237, 238, 242, 243.
- Tractatus Logico-Philosophicus* (L. Wittgenstein), i, 205, 234, ii, 16, 246, 293, 296-8, 317, 353, 355, 359, 366.
- trao đổi chất; *metabolism*, của con người, xem kinh tế học.
- tri thức, kiến thức; *knowledge*, xem khoa học; giả thuyết; giải thích; và ý kiến, i, 82, 214, 236, ii, 12, 13, 287, 289, 305; các khía cạnh xã hội của, ii, 217-8; xã hội học về, xem chủ nghĩa xã hội học; lí thuyết về, ii, 213-14, 260, 262-3, 361-3.
- tri thức, lí thuyết độc đoán về; *authoritarian theory of knowledge*, ii, 373, 377-8.
- tri thức, lí thuyết phi-độc đoán về; *non-authoritarian theory of knowledge*, ii, 369-96.
- tri thức, sự tăng lên của ~; *growth of knowledge*, ii, 375, 376, 377, 383.
- triết học sâu truyền, xem sâu truyền.
- triết học về đồng nhất; *philosophy of identity*, xem Hegel.
- triết học về lịch sử; *philosophy of history*, Hegel, ii, 47-9, 69; Herder, ii, 52; Marx, ii, 101, 112; Plato, i, 84, 209.
- triết trị, xem sophocracy.
- trong sáng, sự, xem sáng sửa, tính.
- trôi giạt, xem cảm giác trôi giạt.
- trở về thành thú vật; *return to the beasts*, i, 201, 232, 317-318, ch. 10, n. 71, ii, 242, 304, 317.
- trung cổ học; *medievalism*, ii, 25, 241, 302, 303, 360-1.
- trung thực trí tuệ, tính, xem tính trung thực trí tuệ.
- truyền thống; *tradition*, i, 115, 124, 231, 266, 268, ii, 60, 308; duy lí, i, 188, 204, 300.
- truyền thống duy lí bên trong biên giới của đế chế La Mã; *rationalist tradition within borders of the Roman Empire*, ii, 229, 253.
- trực giác, thuyết trực giác; *intuition, intuitionism*, ii, 15-16, 288-9, 291, ch. 11, n. 44, 361 (xem cả chủ nghĩa thần bí); Aristotle, i, 314, ii, 10, 11, 289; Bergson, ii, 361 (so ii, 307); Hegel, ii, 309; Heraclitus, i, 15; Husserl, ii, 292; Plato, i, 145, 274, ii, 11; Spinoza, ii, 353.
- trừng phạt, sự; *punishment*, i, 261, 289-90; Antiphon nói về, i, 69; Hegel nói về, i, 246; Heraclitus nói về, i, 14, 60; Plato nói về, i, 138, 143, 195, 222, 261.
- trường phái Ionian, *the Ionian school*, xem truyền thống, duy lí.
- trừu tượng hoá; *abstraction*, ii, 245-6.

tương phản, mâu thuẫn, trái ngược, các; *antinomies*, của Kant, ii, 38-9, 308 (xem cả nghịch lý)

tuyên truyền; *propaganda*, i, 300, ii, 143, 331; Cristias nói về, i, 273; Plato nói về, i, 184, 298, 336 f. (xem cả thuyết phục).

tuyệt đối, chủ nghĩa; *absolutism*, ii, 377, 385, 391.

tuyệt vọng về lý trí; *despair of reason*, ii, 231, 256, 279.

tự biểu hiện; *self-expression*, ii, 239, 276, 278, 367.

tự cấp tự túc; *autarky*, *self-sufficiency*, của cá nhân, lý thuyết Socratic vs. Platonic về, i, 76, 236, 240, 259; của nhà nước, lý thuyết của Plato về, i, 76, 87, 182; Hegel nói về, ii, 310.

tự do, xem quyền tự do.

tương tự, sự; *similarity* xem giống nhau.

tương ứng với các sự thực, sự; *correspondence with the facts*, ii, 369-95.

trường tượng, sự, sức; *imagination*, ii, 233, 239-40, 246, 357.

V

văn hoá, các biên giới ~ của Tây Âu; *Cultural frontiers of Western Europe*, ii, 353.

văn minh, nền; *civilization*, i, 317, ii, 194 (xem cả nền văn minh phương tây); cây thánh giá của, ii, 245 (xem cả sự căng thẳng của nền văn minh).

Vấn đề Socratic; *Socratic Problem*, i, 210, 221, 299, 301, 306-13, ch. 10, n. 56, 332 f., (xem cả ii, 313).

Versailles, Hiệp ước, ii, 319.

vĩ nhân, xem người vĩ đại

vị tha, chủ nghĩa; *altruism*, i, 100-2, ii, 275, 277 (xem cả chủ nghĩa cá nhân; chủ nghĩa vị kỷ).

Viện Hàn Lâm của Plato, *Plato's Academy*, i, 18, 42, 136, 235, 248, 253, 268, 316-17.

Virgo, hình trạng, *constellation*, i, 254.

vô chính phủ, chủ nghĩa; *anarchism*, ii, 328, 334.

vô thần, thuyết, Plato nói về; *atheism*, *Plato on*, i, 331.

vô tư, tính; *impartiality*, ii, 234-6, 238.

vũ trụ học; *cosmology*, Ionian, i, 204; Heraclitus, i, 12-13, 204-5; Plato, i, 19-20, 26-8, 211-13 (xem cả i, 248-53, ch. 6, n. 9; các ý niệm; hình học).

vua triết gia; *philosopher king*, i, 132, 138-56, ch. 8(V), 328, 331; Kant nói về, i, 152; Mill nói về, i, 263-4; chân dung tự hoạ của Plato, i, 153-6, 282-4, ch. 8(VIII).

X

xã hội bị ngưng, các; *arrested societies*, i, 55, 224, 232, 268 (xem cả Sparta).

xã hội đóng, *the closed society*, i, 1, 57t, 108, 173, 190, 195, 200, 202t, 232, 294, 295, ii, 22, 75, 94 (xem cả các xã hội bị ngưng); đồ vỡ của, i, 177, 198, 232, 294t, 295.

xã hội học; *sociology*, xem khoa học xã hội; luật xã hội; sự tự trị của, ii, 89-90, 106, 111-12; tri thức, xem xã hội học, chủ nghĩa.

xã hội học, chủ nghĩa; *sociologism*, xã hội học tri thức; *sociology of knowledge*, phân tích xã hội, trị liệu xã hội; *socio-analysis and sociotherapy*, ii, 208-16, 222-3, 242, 251-2, 267 (so i, 76)

xã hội phi giai cấp; *classless society*, i, 46, ii, 137-9, 333-4, ch. 18(II), n. 4.

xã hội mở, *the open society*, i, 7, 173t, 174, 183, 189, 191, 197, 201, ch. 10(VIII), 202t, 232, 294t, 303, 315-6, ii, 22, 23, 30, 32, 49, 82, 94, 125, 162, 198, 200, 243, 361; sự nổi lên của, i, 174-5, ch. 10 (I).

Xã hội trừu tượng; *Abstract society*, i, 174t, 175, 176 (xem cả nhóm cụ thể)

Xâm chiếm Dorian, cuộc, xem dân du cư.

Y

y học; *medicine*, nguyên lí của, ii, 276;
Plato nói về, i, 138-39, 270, 316, ii,
357.

ý chí chung; *general will*, ii, 52, 81.

ý nghĩa, lí thuyết về, *theory of meaning*,
xem chủ nghĩa thực chứng.

ý nghĩa của lịch sử *meaning of history*, ii,
278-80, 364, 366.

ý niệm, các; *ideas*, của Plato như cha của
các sự vật cảm nhận được, i, 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, i, 210, 215 (xem cả Bảng
Pythagorean về các Đối lập; Vấn đề
Socratic); ‘vấn đề của người thứ ba, i,
220; các giai đoạn phát triển của, i,
214-15, ch. 3, n. 26, 219-20; như các
tam giác, i, 253, 319 f. (xem cả thẩm
mĩ học); Antisthenes tấn công lí thuyết
của Plato, ii, 299; Aristotle sửa đổi lí
thuyết của Plato, ii, 5, 6, 286, 301;
Hegel bóp méo lí thuyết của Plato, ii,
40-1, 325.

ý thức hệ; *ideology*, ii, 134; Marx nói về,
ii, 108, 142, ch. 18(IV), 254, 326; ~
toàn bộ, 213t, 216, 217.

yêu sách, chính trị, xem ngôn ngữ của các
yêu sách và đề xuất chính trị.

yêu thương, tình, sự; *love*, ii, 235-7, 240,
244; Jaspers nói về, ii, 317.

Z

Zeus, i, 15, 16, 43, 66.

Karl R. Popper

Xã hội Mở và những Kẻ thù của nó

HEGEL VÀ MARX

“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 vấn 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 Zealand, 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.