

CẢNH CỬA MỞ RỘNG

JUSTICE

WHAT'S THE RIGHT THING TO DO?

PHẢI | TRÁI
ĐÚNG | SAI



Michael SANDEL



NHÀ XUẤT BẢN TRẺ



CÙNG ĐỌC, CÙNG CHIA SẺ

Thông tin sách

Tên sách: **Phải Trái Đúng Sai**

Nguyên tác: **Justice: What's the right thing to do?**

Tác giả: **Michael Sandel**

Người dịch: **Hồ Đắc Phương**

Nhà phát hành: **NXB Trẻ**

Nhà xuất bản: **NXB Trẻ**

Khối lượng: **450g**

Kích thước: **13x20 cm**

Ngày phát hành: **11/2011**

Số trang: **404**

Giá bìa : **125.000đ**

Thể loại: **Triết học**

Thông tin ebook

Nguồn: [**http://tve-4u.org**](http://tve-4u.org)

Type+Làm ebook: **thanhbt**

Ngày hoàn thành: **02/06/2016**



Dự án ebook #200 thuộc Tủ sách BOOKBT

Ebook này được thực hiện nhằm chia sẻ cho những bạn không có điều kiện mua sách!

Còn nếu bạn có khả năng hãy mua sách ủng hộ nha!

Giới thiệu

Là cuốn sách triết học đầu tiên trong bộ sách Cánh cửa mở rộng, Phải trái đúng sai tuy là một cuốn sách đòi hỏi nhiều suy luận, nhưng giá trị mà tập sách mang lại cho những độc giả kiên nhẫn là vô giá.

Ở tập sách này, tác giả Michael Sandel sẽ mổ xẻ những vấn đề từng khuấy động nước Mỹ một thời, như vụ bê bối của tổng thống Bill Clinton, vấn đề về hôn nhân đồng tính trong nước dân chủ như Mỹ, huân chương nào cho những chiến sĩ tại Iraq,...

Dưới góc nhìn riêng biệt của chính tác giả và của các triết gia nổi tiếng như Aristotles, Immunuel Kant, John Stuart Mill, John Rawls,... “Quyền sách không cố gắng chứng minh triết gia nào ảnh hưởng tới triết gia nào trong lịch sử tư tưởng chính trị, mục tiêu của quyền sách là mời gọi độc giả xem xét cân trọng quan điểm về công lý và sự xem xét mang tính phê bình của mình, để xác định mình nghĩ gì, và tại sao lại vậy.”

Đây là 1 cuốn sách khó đọc. Tuy nhiên, phần thưởng dành cho những độc giả kiên nhẫn thực sự là một trái táo vàng. Đọc cuốn sách này xong, bạn sẽ nhìn những vấn đề mâu thuẫn, trái ngược xung quanh bạn dưới con mắt khác: Hiểu và Thấu đáo.

Trong cuộc sống, điều Đúng - Sai, Phải - Trái luôn luôn tồn tại song song. Cùng 1 vấn đề đó, có người nói Đúng, người bảo Sai, người khẳng khẳng nói Phải, người quả quyết là Trái. Mỗi người 1 quan điểm, ai cũng có lý. Tuy nhiên, cách hành xử của mỗi người hoàn toàn khác nhau và hầu như những cách hành xử đó không hề có 1 chuẩn gọi là pháp lý hay đạo đức nào cả. Tất cả phán quyết đôi khi không nằm ở đầu, nhưng nằm ở trái tim.

Đảm bảo khi đọc xong cuốn sách này, bạn sẽ nhìn, xử

lý những sự việc xung quanh một cách có lý trí và điềm đạm.

Tác giả



Michael J. Sandel sinh ngày 5/3/1953, là Giáo sư Đại

học Harvard, triết gia chính trị Mỹ. Ông được bầu làm viện sĩ Viện hàn lâm Nghệ thuật và Khoa học Hoa Kỳ năm 2002. Ông từng là thành viên Ủy ban Đạo đức sinh học của Tổng thống George W. Bush.

Giáo sư Sandel có nhiều tác phẩm khác như Chủ nghĩa tự do và giới hạn của công lý (1998), Bất mãn trong nền dân chủ (1996), Triết học: Các tiểu luận về đạo đức trong chính trị (2005), và Lý lẽ chống lại sự hoàn hảo: Đạo đức trong thời đại kỹ thuật di truyền (2007).

Các tác phẩm của ông đã được dịch ra 15 ngôn ngữ nước ngoài. Ông cũng viết nhiều bài báo cho các tác phẩm lớn như Atlantic Monthly, The New York Times.

Ông được đài truyền hình Nhật Bản NHK và Đài BBC Anh quốc mời diễn thuyết về các chủ đề đạo đức và công lý.

Nhận xét

Michael Sandel - có lẽ là giáo sư đại học nổi tiếng nhất ở Mỹ - đã mang lại “sự minh bạch về đạo đức cho sự lựa chọn mà chúng ta phải đối mặt, với tư cách là công dân

trong xã hội dân chủ”. Ông đã chỉ ra rằng sự chia rẽ chính trị không phải giữa cánh tả với cánh hữu mà giữa những người nhận ra không có gì quý hơn quyền cá nhân và lựa chọn cá nhân với những người tin vào một nền chính trị phục vụ lợi ích số đông. - *Buru điện Washington*

Quyết liệt, dễ hiểu, và đầy tính nhân văn, cuốn sách này thực sự là một cuốn sách làm thay đổi người đọc. - *Publisher Weekly*

Kant kết luận: chỉ tình dục trong hôn nhân mới có thể tránh được “hạ thấp phẩm giá con người”. Chỉ khi cả hai người hiến dâng cả bản thân mình cho người kia - không chỉ đơn thuần là khả năng tình dục, tình dục khi đó mới không bị phản đối. Chỉ khi cả hai người chia sẻ với nhau “cả con người, thể xác và tâm hồn, cho dù tốt hay xấu và trong mọi phương diện”, tình dục mới dẫn họ đến “sự hòa hợp giữa con người”. Kant không nói tất cả các cuộc hôn nhân đều mang lại sự hòa hợp kiểu này. Và ông có thể sai khi nghĩ sự hòa hợp như thế không bao giờ có thể xuất hiện ngoài hôn nhân, hoặc quan hệ tình dục ngoài hôn nhân chỉ là sự thỏa mãn tình dục. Nhưng quan điểm của ông về tình dục nêu bật lên sự khác biệt giữa hai ý tưởng hay bị lẫn lộn trong những cuộc tranh

luyện đương đại - giữa sự đồng ý một cách không bị trói buộc và tinh thần tôn trọng tự chủ và nhân phẩm con người.

Khi suy ngẫm đạo đức biến thành chính trị, khi phải xác định những luật lệ nào điều chỉnh cuộc sống chung của chúng ta thì nó sẽ cần các cuộc tranh luận ồn ào, với những lập luận và rắc rối khuấy động tâm trí công chúng. Cuộc tranh luận về cứu trợ tài chính và giá cắt cổ, sự bất bình đẳng thu nhập và chính sách bình đẳng tuyển dụng, nghĩa vụ quân sự và hôn nhân đồng tính đều là chất liệu cho triết học chính trị. Chúng nhắc chúng ta kết nối và biện minh các phán xét đạo đức và chính trị của mình, không chỉ trong gia đình và bạn bè mà còn trong các đoàn thể quần chúng.

1. LÀM VIỆC ĐÚNG

MÙA HÈ NĂM 2004, siêu bão Charley quét từ vịnh Mexico qua Florida đến Đại Tây Dương. Con bão không chỉ làm 22 người chết và tổn thất 11 tỷ đô la mà còn gây ra một cuộc tranh luận về giá cắt cổ.

Một trạm xăng ở Orlando bán túi nước đá 2 đô la với giá 10 đô la. Do thiếu điện chạy tủ lạnh hay điều hòa vào giữa tháng tám, nhiều người chỉ còn cách móc hầu bao ra trả. Cây cối bị bão giật đổ dẫn đến nhu cầu cưa cây và sửa mái nhà tăng cao. Nhà thầu ra giá 23.000 đô la để dọn hai cây đổ ra khỏi mái nhà. Các cửa hàng bình thường bán máy phát điện nhỏ giá 250 đô la bây giờ hết giá 2.000 đô la. Một cụ bà bảy mươi bảy tuổi chạy bão với người chồng cao tuổi cùng cô con gái khuyết tật phải trả 160 đô la một đêm cho buồng trọ giá bình thường chỉ 40 đô la.

Nhiều người dân Florida đã tức giận vì giá tăng vọt. Tờ *USA Today* chạy tit “Kền kền sau bão”. Một cư dân, khi được báo giá 10.500 đô la để dọn một cây sập xuống mái nhà của mình, đã cho rằng thật là sai trái khi ai đó

“cố trục lợi trên khó khăn và đau khổ của người khác”.

Chương lý bang Charlie Crist cũng đồng ý: “Tôi thật kinh ngạc vì mức độ tham lam trong suy nghĩ của những kẻ sẵn sàng lợi dụng những người đau khổ trong cơn siêu bão”. Florida có luật chống giá cắt cổ và sau siêu bão, văn phòng chương lý bang nhận được hơn hai nghìn khiếu nại. Một số đã dẫn đến những vụ kiện thành công. Nhà trọ A Days Inn ở West Palm Beach đã phải trả 70.000 đô la tiền phạt và bồi thường cho việc tăng giá quá mức.

Nhưng ngay cả khi Crist bắt đầu thực thi luật chống giá cắt cổ, một số nhà kinh tế cho rằng pháp luật và sự phản nộ của công chúng đang bị hiểu sai. Thời Trung cổ, các nhà triết học và thần học tin rằng việc trao đổi hàng hóa phải được điều chỉnh bởi “giá chính đáng” - được xác định bởi truyền thống hoặc giá trị nội tại của đồ vật. Nhưng trong xã hội theo cơ chế thị trường, các nhà kinh tế thấy rằng giá cả được thiết lập bởi cung và cầu. Không tồn tại cái gọi là “giá chính đáng”.

Nhà kinh tế trường phái thị trường tự do Thomas Sowell gọi giá cắt cổ là “một cách diễn tả mãnh liệt về cảm xúc nhưng vô nghĩa về mặt kinh tế, hầu hết các nhà kinh tế

không quan tâm đến bởi vì nó có vẻ quá rắc rối khi dính vào”. Trong bài báo đăng trên tờ *Tampa Tribune*, Sowell tìm cách giải thích “giá cắt cổ” giúp người dân Florida như thế nào. Ông viết “Giá cắt cổ là khi giá cao hơn nhiều so với mức giá mọi người quen thuộc”. Tuy nhiên, mức giá mà bạn quen trả không phải là thứ bất di bất dịch về mặt đạo đức. Chúng cũng chẳng đặc biệt hay hợp lý hơn các mức giá khác do hoàn cảnh thị trường tạo ra, gồm cả hoàn cảnh của cơn bão này.

Sowell lập luận việc tăng giá nước đá, nước đóng chai, chi phí sửa chữa mái nhà, máy phát điện, và giá thuê phòng trọ đem lại lợi ích là hạn chế người tiêu dùng sử dụng những thứ đó và tăng động cơ để các nhà cung cấp từ những nơi xa xôi cung cấp hàng hóa và dịch vụ cần thiết nhất sau cơn bão. Nếu túi nước đá có giá 10 đô la khi dân Florida phải đối mặt với sự cố mất điện trong cái nắng tháng Tám thì các nhà sản xuất nước đá sẽ thấy thật bỏ công sản xuất và vận chuyển thêm nước đá đến. Sowell giải thích mức giá này không bất công, đơn giản chúng chỉ phản ánh thỏa thuận giữa người mua và người bán về giá trị những thứ trao đổi.

Jeff Jacoby - nhà bình luận theo xu hướng kinh tế thị trường - sử dụng những lý lẽ tương tự chống lại luật giá

cắt cổ khi viết trên tờ *Boston Globe*: “Không phải giá cắt cổ là mức giá thị trường phải gánh chịu. Chẳng có sự tham lam hay trắng trợn gì cả. Đó là cách phân bổ hàng hóa và dịch vụ trong xã hội tự do”. Jacoby thừa nhận rằng “giá leo thang gây ra căm giận, đặc biệt khi cuộc sống mọi người bỗng rơi vào tình trạng khốn quẫn do cơn bão khủng khiếp gây ra . Nhưng cơn giận dữ của công chúng chẳng thể biện minh cho việc can thiệp vào thị trường tự do. Bằng cách ưu đãi nhằm thúc đẩy các nhà cung cấp sản xuất thêm hàng hóa cần thiết, giá cắt cổ là “ưu nhiều hơn khuyết”. Kết luận của ông là: “Chỉ trích các nhà cung cấp [“kèn kèn”] cũng không đẩy nhanh được tốc độ phục hồi của Florida. Hãy để tinh thần kinh doanh của họ làm điều đó”.

Chương lý Crist (đảng viên Đảng Cộng hòa, sau được bầu làm thống đốc Florida) đã viết bài trên tờ *Tampa* bảo vệ luật chống giá cắt cổ: “Trong trường hợp khẩn cấp, chính quyền không thể lờn chừng để người dân phải trả giá trên trời khi họ phải bỏ của chạy lấy người hoặc tìm kiếm nhu yếu phẩm cho gia đình sau siêu bão”. Crist bác bỏ quan điểm coi mức giá “táng tận lương tâm” phản ánh sự trao đổi thật sự tự do: “Đây chẳng phải thị trường tự do bình thường nơi người mua tự do lựa chọn tham gia thị trường và gặp gỡ người bán, khi giá cả được thỏa

thuận dựa trên quan hệ cung cầu. Trong trường hợp khẩn cấp, người mua bị ép buộc, không có tự do. Họ bắt buộc phải mua những thứ thiết yếu như chỗ ở an toàn”.

Cuộc tranh luận về giá cắt cổ phát sinh sau siêu bão Charley đặt ra câu hỏi khó về đạo đức và pháp luật: Việc cho phép người bán hàng hóa và dịch vụ lợi dụng hoàn cảnh thiên tai để đưa ra bất cứ mức giá nào mà thị trường chấp nhận có sai không? Nếu sai, luật pháp nên xử lý vấn đề này như thế nào? Liệu chính quyền có nên ngăn chặn tình trạng giá cắt cổ, ngay cả khi làm vậy là can thiệp vào sự tự do lựa chọn thương vụ của người mua và kẻ bán?

Phúc lợi, tự do, và đạo đức

Các câu hỏi trên không chỉ đề cập đến cách con người đối xử với nhau, chúng còn liên quan đến pháp luật và cách tổ chức xã hội. Đó là những câu hỏi về công lý. Để trả lời, trước hết chúng ta phải khám phá ý nghĩa của công lý. Thật ra, chúng ta đã bắt đầu làm điều này. Nếu theo dõi cuộc tranh luận về giá cắt cổ, bạn sẽ nhận thấy các lập luận ủng hộ hay chống đối luật chống giá cắt cổ xoay quanh ba ý tưởng: tối đa hóa phúc lợi, tôn trọng tự

do, và đề cao đạo đức. Mỗi ý tưởng chỉ ra một cách suy nghĩ về công lý khác nhau.

Lý lẽ chung ủng hộ thị trường tự do dựa trên hai yếu tố - phúc lợi và tự do. Thứ nhất, thị trường thúc đẩy phúc lợi của toàn xã hội bằng cách tạo ra động cơ để mọi người làm việc chăm chỉ, tạo ra hàng hóa mà người khác muốn (theo cách nói thông thường, chúng ta thường đánh đồng phúc lợi với sự giàu có về mặt kinh tế, mặc dù phúc lợi là một khái niệm rộng hơn, bao gồm cả yếu tố phi kinh tế là sự giàu có về mặt xã hội). Thứ hai, thị trường tôn trọng tự do cá nhân; thị trường không áp đặt một giá trị nhất định cho hàng hóa và dịch vụ mà để mọi người tự do lựa chọn giá trị trao đổi. Không ngạc nhiên, phe phản đối luật chống giá cắt cổ viện dẫn hai lý lẽ quen thuộc về thị trường tự do này.

Phe ủng hộ điều luật này phản ứng ra sao? Đầu tiên, họ lập luận rằng lợi ích của toàn thể xã hội không thể được đáp ứng bởi mức giá quá cao trong thời kỳ khó khăn. Ngay cả khi giá cao tạo ra nguồn cung hàng hóa dồi dào hơn, lợi ích này phải được cân nhắc trước nỗi khổ của những người không đủ khả năng trả mức giá cao như thế. Đối với người giàu, trả nhiều tiền cho xăng hoặc nhà trọ trong cơn bão có thể gây ra một ít phiền toái; nhưng

đối với những người không giàu, giá cao như thế có thể gây ra nỗi khổ thực sự, có thể khiến họ ở lại nơi nguy hiểm chứ không thể chạy trốn đến nơi an toàn. Những người ủng hộ luật chống giá cắt cổ cho rằng bất kỳ tính toán nào cũng phải xét tới nỗi đau đớn và bất hạnh của nhóm người không đủ tiền trả cho những nhu cầu cơ bản trong trường hợp khẩn cấp.

Thứ hai, phe ủng hộ luật chống giá cắt cổ cho rằng trong điều kiện nhất định, thị trường tự do không thực sự tự do. Như Crist đã chỉ ra: “Người mua không có tự do mà bị cưỡng ép. Họ bắt buộc trả tiền cho nhu cầu thiết yếu như chỗ ở an toàn”. Nếu bạn cùng gia đình đang chạy bão, việc trả giá “cắt cổ” cho nhiên liệu hoặc nơi trú ẩn không thực sự là trao đổi tự nguyện. Điều này hơi giống tống tiền. Vì vậy, để xem liệu luật chống giá cắt cổ có công bằng hay không, chúng ta cần xét các đánh giá đối nghịch nhau về phúc lợi và tự do.

Nhưng chúng ta cũng cần phải cân nhắc một số lập luận khác. Đa số công chúng ủng hộ luật chống giá cắt cổ vì một điều gì đó có tính bản năng hơn là phúc lợi hoặc tự do. Mọi người bị lũ “kèn kèn” - những kẻ kiếm chác trên sự tuyệt vọng của người khác - xúc phạm và mong muốn chúng phải bị trừng phạt, chứ họ chẳng được lợi

lộc gì. Tình cảm như vậy thường bị gạt đi vì bị xem là những xúc cảm cơ bản, không nên xen vào chính sách chung hoặc pháp luật. Như Jacoby viết, “Chỉ trích các nhà cung cấp [“kèn kèn”] cũng không đẩy nhanh được tốc độ phục hồi của Florida”.

Nhưng cơn phản nộ với những kẻ bán giá cắt cổ không chỉ là sự tức giận vô thức. Nó gọi lên một lập luận về mặt đạo đức rất đáng quan tâm. Phản nộ là cảm giác tức giận đặc biệt khi bạn tin rằng những kẻ đó nhận được điều chúng không xứng đáng được hưởng. Phản nộ là sự tức giận với điều bất công.

Crist đã chạm vào ngọn nguồn đạo đức của sự phản nộ khi ông mô tả “mức độ tham lam trong suy nghĩ của những kẻ sẵn sàng lợi dụng những người đau khổ trong cơn siêu bão”. Ông không kết nối quan sát này với luật về giá cắt cổ một cách rõ ràng. Nhưng ẩn trong nhận xét của ông là điều gì đó giống lập luận sau đây, lập luận về đức tính:

Tham lam là tính xấu của loài người, đặc biệt khi nó khiến con người không quan tâm đến đau khổ của đồng loại. Không chỉ là tính xấu, tham lam còn đi ngược lại đạo đức công dân. Trong thời kỳ khốn khó, một xã hội

tốt kéo mọi người lại gần nhau. Thay vì ra sức kiếm lợi, con người quan tâm đến nhau. Một xã hội mà ai cũng lợi dụng hàng xóm của mình để trục lợi lúc khó khăn không phải là xã hội tốt. Do đó quá tham lam là tính xấu mà xã hội tốt nên loại trừ nếu có thể. Luật chống giá cắt cổ không loại bỏ lòng tham, nhưng ít nhất hạn chế lòng tham thể hiện trắng trợn, và biểu hiện việc xã hội không chấp thuận nó.

Bằng cách trừng phạt chứ không ban thưởng cho hành vi tham lam, xã hội khẳng định đức tính hy sinh vì lợi ích chung. Việc ghi nhận sức mạnh của đạo đức trong lập luận về đức tính không có nghĩa là khẳng định đạo đức luôn được đặt trước các tiêu chí khác. Bạn có thể kết luận trong một số trường hợp là một cộng đồng bị siêu bão ảnh hưởng có thể cho ác quỷ hưởng lợi - cho phép giá cắt cổ - với hy vọng thu hút một đội quân những người sửa mái nhà và các nhà thầu từ xa đến, thậm chí với cái mất về mặt đạo đức là không trừng phạt được lòng tham. Sửa chữa mái nhà trước và kết cấu xã hội sau. Tuy nhiên cần hết sức chú ý rằng, tranh luận quanh luật chống giá cắt cổ không chỉ đơn giản về phúc lợi và tự do mà còn là về đạo đức, về việc tu dưỡng thái độ, tính tình, phẩm chất của cá nhân - nền tảng của một xã hội tốt đẹp. Một số người, kể cả những người ủng hộ

luật chống giá cắt cổ, không hoàn toàn đồng tình với lập luận về đạo đức ấy vì lập luận này mang tính phán xét nhiều hơn lập luận về phúc lợi và tự do.

Việc xem xét liệu một chính sách có đẩy nhanh tốc độ phục hồi kinh tế hay thúc đẩy tăng trưởng kinh tế không liên quan đến việc đánh giá sở thích của người dân. Có thể giả định mọi người đều thích thu nhập tăng chứ không giảm, và không nên phán xét cách họ chi tiêu tiền của mình. Tương tự thế, để xem xét trong hoàn cảnh bị ép buộc liệu người dân thực sự có quyền tự do lựa chọn hay không không đòi hỏi phải đánh giá lựa chọn của họ. Câu hỏi đặt ra chỉ là liệu, hoặc ở mức độ nào, mọi người tự do hơn là bị cưỡng ép.

Ngược lại, lập luận đạo đức dựa trên phán xét rằng tham lam là tính xấu mà chính quyền nên ngăn chặn. Nhưng ai sẽ đánh giá điều gì là đạo đức và điều gì là xấu xa? Chẳng phải là công dân của các xã hội đa nguyên đều không đồng ý về những điều như vậy sao? Và phải chăng thật nguy hiểm khi áp đặt các phán xét đạo đức vào trong luật pháp? Khi đối mặt với những lo lắng như vậy, nhiều người cho rằng chính quyền nên trung lập trong vấn đề cái tốt và thói xấu, chính quyền không nên cố gắng cổ vũ thái độ tốt hay ngăn cản thái độ xấu.

Vì vậy, khi thăm dò phản ứng về giá cắt cổ, chúng ta thấy mình bị kẹt giữa hai hướng: Chúng ta bị tổn thương khi có những kẻ có được thứ chúng không xứng đáng được hưởng; chúng ta nghĩ lòng tham kiếm chác trên đau khổ của con người nên bị trừng phạt, chứ không phải là khen thưởng. Tuy nhiên chúng ta lo lắng khi phán xét về đạo đức được thể hiện trong luật.

Điểm khó xử này chỉ ra một trong những vấn đề lớn trong triết học chính trị: Một xã hội công bằng có nên tìm cách thúc đẩy đạo đức các công dân không? Hay pháp luật cần giữ vai trò trung lập giữa các quan niệm đạo đức đối nghịch nhau, để công dân tự do lựa chọn cho mình lối sống tốt nhất?

Theo các lý lẽ trong sách giáo khoa, vấn đề này chia rẽ tư tưởng chính trị cổ đại và hiện đại. Ở một khía cạnh quan trọng, sách đúng. Aristotle viết rằng công lý có nghĩa là cho mọi người những gì họ xứng đáng có được. Và để xác định xem ai xứng đáng với cái gì, chúng ta phải xác định những đức tính nào có giá trị về mặt đạo đức và xứng đáng được tán dương. Aristotle cho rằng chúng ta không thể xác định đâu là một thể chế công bằng nếu không phản ánh được ngay từ đầu cách sống

đáng ao ước nhất. Với ông, pháp luật không thể trung lập với vấn đề cách sống tốt đẹp.

Ngược lại, các triết gia chính trị hiện đại - từ Immanuel Kant thế kỷ thứ 19 đến John Rawls thế kỷ 20 - lại cho rằng các nguyên tắc công lý nhằm xác lập quyền của chúng ta không nên dựa trên bất kỳ quan niệm cụ thể nào về đạo đức, về lối sống nào là tốt nhất. Thay vào đó, xã hội công bằng tôn trọng quyền tự do lựa chọn quan điểm sống của bất kỳ công dân nào.

Vì vậy, bạn có thể nói các học thuyết công lý cổ đại bắt đầu bằng đạo đức, còn các lý thuyết hiện đại bắt đầu bằng tự do. Và trong những chương tới, chúng ta khám phá ưu nhược điểm của các lý thuyết này.

Nhưng ngay từ đầu nên nhận thấy là tương phản này có thể làm chúng ta lạc lối. Vì nếu chúng ta xem xét các lập luận về công lý trong các vấn đề chính trị đương đại - các lập luận từ những người bình thường chứ không phải từ các triết gia - chúng ta sẽ thấy một bức tranh phức tạp hơn.

Đúng là hầu hết các lập luận của chúng ta đều liên quan đến việc thúc đẩy sự thịnh vượng và tôn trọng tự do cá

nhân, ít nhất là ở bề ngoài. Nhưng bên dưới những lập luận này, và đôi khi xung đột với chúng, chúng ta thường xuyên nhìn thấy một hệ thống niềm tin rất khác - về những đức tính nào đáng được tôn vinh và tưởng thưởng, và lối sống nào một xã hội tốt đẹp nên khuyến khích.

Mặc dù coi thịnh vượng và tự do là quan trọng nhất, chúng ta không thể loại bỏ hoàn toàn các phán xét về công lý. Niềm tin rằng công lý liên quan đến đạo đức đã ăn sâu. Khi nghĩ về công lý dường như ta không thể không nghĩ về cách sống tốt nhất.

Thương tích nào xứng đáng với huân chương Tử tâm?

Trong một số tình huống, vấn đề đức tính và tôn vinh đã quá rõ ràng không thể phủ định được. Hãy xét cuộc tranh luận gần đây về việc ai đủ điều kiện nhận huân chương Tử tâm (Purple Heart). Từ năm 1932, quân đội Hoa Kỳ trao tặng huân chương này cho binh sĩ bị thương hoặc thiệt mạng trong chiến trận. Bên cạnh sự tôn vinh, người nhận huân chương được ưu đãi đặc biệt tại bệnh

viên cựu chiến binh.

Kể từ đầu cuộc chiến hiện nay ở Iraq và Afghanistan, ngày càng nhiều cựu chiến binh bị chẩn đoán mắc chứng rối loạn do stress hậu sang chấn (post-traumatic stress disorder) và được điều trị bệnh trạng này. Triệu chứng là ác mộng định kỳ, trầm cảm nặng và tự tử. Ít nhất ba trăm ngàn cựu chiến binh được báo cáo bị chấn thương tâm lý hoặc trầm cảm nặng. Một số người ủng hộ đề xuất rằng các cựu chiến binh này cũng nên được nhận huân chương Tử tâm. Lý do là chấn thương tâm lý cũng gây suy nhược như những vết thương trên thân thể, nên những binh sĩ chịu tổn thương kiểu này phải được nhận huân chương.

Sau khi vấn đề được ủy ban Tư vấn nghiên cứu, năm 2009, Lầu Năm góc công bố rằng huân chương Tử tâm sẽ chỉ dành cho binh sĩ bị thương. Cựu binh bị rối loạn tâm thần và chấn thương tâm lý không đủ tiêu chuẩn, mặc dù họ hội đủ điều kiện được miễn phí điều trị y tế và nhận hỗ trợ tàn tật từ chính quyền. Lầu Năm góc đưa ra hai lý do: rối loạn do stress hậu sang chấn không phải do hành động cố ý từ phía quân địch, và triệu chứng khó chẩn đoán một cách khách quan.

Quyết định của Lầu Năm góc có đúng không? Lý do không thật thuyết phục - chính họ cũng cho như vậy. Trong chiến tranh Iraq, một trong những thương tích phổ biến nhất khiến binh sĩ được nhận huân chương Tử tâm là thủng màng nhĩ, xảy ra do nổ ở gần. Nhưng không giống như trúng bom đạn, tiếng nổ không phải là chiến thuật có chủ ý của đối phương nhằm gây tổn thất. Kiểu bị thương này (giống như stress hậu sang chấn) là hậu quả phụ của các hoạt động chiến trường. Và mặc dù các rối loạn tâm lý khó chẩn đoán hơn gãy chân tay, nhưng thương tổn do chúng gây ra có thể để lại hậu quả nặng nề và lâu dài hơn.

Khi cuộc tranh luận về huân chương Tử tâm lan rộng, người ta thấy vấn đề thực sự nằm ở ý nghĩa của huân chương và đức tính nào mà huân chương tôn vinh. Không giống các huân chương quân sự khác, huân chương Tử tâm tôn vinh sự hy sinh, chứ không phải lòng dũng cảm. Nó không yêu cầu phải có hành động anh hùng, mà chỉ cần vết thương do quân địch gây ra. Vấn đề là nên xem xét loại vết thương nào.

Một nhóm cựu chiến binh có tên Huân chương quân công Tử Tâm phản đối việc trao huân chương cho chấn thương tâm lý, họ cho rằng điều này “làm giảm giá trị”

của danh dự cao quý này. Phát ngôn viên của nhóm nói rằng “đổ máu” phải là yếu tố cốt lõi. Ông không giải thích lý do tại sao không nên xét thương tích không đổ máu.

Nhưng cựu đại úy thủy quân lục chiến Tyler E. Boudreau người ủng hộ việc nên tặng huân chương cho các chấn thương tâm lý - đã có một phân tích thuyết phục cho cuộc tranh luận này. Ông quy tội phe đối lập là có thái độ coi căng thẳng tâm lý thể hiện sự yếu đuối - một thái độ thâm căn cố đế trong quân đội. “Chính nền văn hóa đòi hỏi tính cách cứng rắn cũng khuyến khích mọi người nghi ngờ rằng bạo lực chiến tranh có thể làm tổn hại những bản lĩnh mạnh mẽ nhất... Đáng buồn thay, chừng nào văn hóa quân đội của chúng ta còn coi thường - dù kín đáo - những vết thương tâm lý trong chiến tranh, thì không chắc những thương binh đó sẽ được nhận huân chương Tử Tâm”.

Vì vậy, cuộc tranh luận về huân chương Tử tâm không chỉ là tranh cãi mang tính y tế quanh cách làm thế nào để xác định tính xác thực của thương tích. Trung tâm của bất đồng là quan niệm đối nghịch về đạo đức cá nhân và lòng dũng cảm trong chiến tranh. Những người khẳng khái chỉ nên công nhận vết thương đổ máu tin

rằng chấn thương tâm lý thể hiện tính cách yếu đuối, không xứng đáng được tôn vinh. Những người tin rằng chấn thương tâm lý cũng đặt yêu cầu lập luận rằng các cựu chiến binh chịu chấn thương dai dẳng và trầm cảm nặng cũng đã hy sinh vì tổ quốc của họ, và hoàn toàn xứng đáng được tôn vinh như những binh sĩ bị cụt chân tay.

Cuộc tranh luận quanh vấn đề huân chương Tử tâm minh họa logic về mặt đạo đức trong học thuyết công lý của Aristotle. Chúng ta không thể xác định xem ai xứng đáng được nhận huân chương nếu không hỏi huân chương tôn vinh giá trị gì. Và để trả lời câu hỏi này, chúng ta phải đánh giá những quan niệm đối lập về tính cách và sự hy sinh.

Có thể lập luận huân chương quân công là trường hợp đặc biệt, có nguồn gốc từ đạo lý về danh dự và phẩm giá của thời cổ đại. Bây giờ, hầu hết các lập luận về công lý của chúng ta nói về cách thức phân phối của cải, hay những gánh nặng của thời kỳ khó khăn, và làm thế nào để xác định các quyền công dân cơ bản. Ở khía cạnh này, yếu tố phúc lợi và tự do chiếm ưu thế. Nhưng lập luận về cái đúng và cái sai của các lý lẽ kinh tế thường dẫn chúng ta quay trở lại câu hỏi về mặt đạo đức của

Aristotle: con người xứng đáng với điều gì, và lý do tại sao.

Cắm giận gói cứu trợ

Chúng ta cùng xét sự căm phẫn của công chúng trong cuộc khủng hoảng tài chính 2008-2009. Trong nhiều năm, giá cổ phiếu và bất động sản tăng. Ngày phán xét đã đến khi bong bóng nhà đất nổ tung. Các ngân hàng và tổ chức tài chính Phố Wall đã kiếm hàng tỷ đô la qua các vụ đầu tư phức tạp được đảm bảo bởi các khoản thế chấp giờ trở nên vô giá trị. Nhiều công ty ở Phố Wall một thời là niềm tự hào nay bên bờ sụp đổ. Thị trường chứng khoán chao đảo, gây thiệt hại không chỉ cho các nhà đầu tư lớn mà còn những người Mỹ bình thường, tài khoản lương hưu của họ mất hầu hết giá trị. Tổng tài sản của các gia đình Mỹ đã giảm đi 11 nghìn tỷ đô la trong năm 2008, bằng tổng sản lượng xuất khẩu của Đức, Nhật Bản, và Anh trong một năm.

Tháng Mười năm 2008, Tổng thống George W. Bush yêu cầu Quốc hội thông qua gói cứu trợ 700 tỷ đô la cho các ngân hàng và công ty tài chính lớn của Mỹ. Điều này có vẻ không công bằng vì Phố Wall đã kiếm được

lợi nhuận khổng lồ trong thời kỳ thuận lợi và giờ đây khi mọi thứ xấu đi, lại yêu cầu người nộp thuế chi tiền. Nhưng dường như không có giải pháp nào khác. Các ngân hàng và công ty tài chính đã phát triển ra quá lớn và bám rễ vào mọi lĩnh vực của nền kinh tế đến nỗi sự sụp đổ của chúng sẽ kéo theo toàn bộ hệ thống tài chính. Chúng đã “quá lớn không thể để cho sụp đổ”.

Không ai nói rằng các ngân hàng và quỹ đầu tư đáng được cứu trợ. Các vụ thể chấp thiếu cân trọng của họ (được các quy định thiếu chặt chẽ của chính phủ tạo điều kiện) đã tạo ra cuộc khủng hoảng này. Nhưng giờ đây, sức khỏe của toàn bộ nền kinh tế nói chung đáng quan tâm hơn sự công bằng. Quốc hội miễn cưỡng thông qua số tiền cứu trợ.

Sau đó, xuất hiện vụ tiền thưởng. Ngay sau khi tiền cứu trợ bắt đầu được bơm xuống, các tài liệu rò rỉ tiết lộ tin tức một số công ty nhận tiền tài trợ từ chính phủ đã chi hàng triệu đô la tiền thưởng cho các giám đốc điều hành. Vụ việc nghiêm trọng nhất là American International Group (AIG), công ty bảo hiểm khổng lồ đang bên bờ vực phá sản do các khoản đầu tư đầy mạo hiểm của bộ phận các sản phẩm tài chính. Mặc dù được chính phủ giải cứu với khoản tiền khổng lồ 173 tỷ đô la, công ty đã

thường 165 triệu đô la cho các vị giám đốc ở chính bộ phận đã nhanh chóng tạo ra khủng hoảng. Bảy mươi ba nhân viên nhận được tiền thưởng từ 1 triệu đô la trở lên.

Tin tức về khoản tiền thưởng làm công chúng bùng bùng nổi giận. Lần này, sự phẫn nộ không phải về túi nước đá 10 đô la hoặc giá phòng trọ cao ngất. Đây là khoản tiền thưởng lớn lấy từ tiền thuế của dân dành cho những thành viên của bộ phận đã khiến hệ thống tài chính toàn cầu suýt sụp đổ. Có gì đó không ổn với vụ việc này. Mặc dù chính phủ Hoa Kỳ hiện nắm giữ 80% cổ phần của AIG, bộ trưởng tài chính van nài trong vô vọng tổng giám đốc điều hành AIG do chính phủ bổ nhiệm hủy bỏ khoản tiền thưởng. Vị tổng giám đốc trả lời: “Chúng tôi không thể thu hút và giữ những người giỏi nếu nhân viên tin rằng tiền lương của họ tiếp tục bị Bộ Tài chính Mỹ điều chỉnh một cách độc đoán”. Vị tổng giám đốc tuyên bố cần phải có các nhân viên tài năng để đẩy đi các khoản nợ xấu, đem lại lợi ích của người nộp thuế, là những người xét cho cùng là chủ sở hữu phần lớn công ty.

Công chúng phản ứng giận dữ. Tờ báo lá cải *New York Post* chạy một dòng tít to chiếm trọn một trang báo thể hiện tình cảm của nhiều người: “Đừng vội vàng như thế

lũ khốn tham lam”. Hạ viện Hoa Kỳ tìm cách thu lại khoản tiền thưởng bằng cách phê duyệt một đạo luật đánh thuế tới 90% khoản tiền thưởng trả cho nhân viên của công ty nhận gói cứu trợ lớn. Dưới áp lực của Andrew Cuomo, tổng chương lý bang New York, 15 trong tổng số 20 quan chức hàng đầu của AIG nhận tiền thưởng đã đồng ý trả lại tiền thưởng với tổng giá trị lên tới 50 triệu đô la. Cử chỉ này phần nào xoa dịu công chúng, và khiến Thượng viện không thông qua đạo luật thuế trừng phạt. Nhưng tình tiết này khiến công chúng không sẵn lòng chi thêm tiền để xử lý hậu quả mà giới tài chính đã tạo ra.

Sự giận dữ chủ yếu là cảm giác bất công. Ngay cả trước khi vấn đề tiền thưởng nổ ra, công chúng đã do dự và mâu thuẫn đối với gói cứu trợ. Người Mỹ bị giằng xé giữa nhu cầu phải ngăn chặn cuộc khủng hoảng kinh tế gây hại cho tất cả mọi người và niềm tin cho rằng việc bơm những khoản tiền lớn xuống cho các ngân hàng và công ty đầu tư bị phá sản là điều vô cùng bất công. Để tránh thảm họa kinh tế, Quốc hội và công chúng đã chấp nhận. Nhưng xét về mặt đạo đức, điều này chẳng khác gì tống tiền.

Ân dưới nổi tức giận về gói cứu trợ là niềm tin về giá trị

đạo đức: Các giám đốc điều hành nhận được tiền thưởng (và các công ty nhận được cứu trợ) không xứng đáng. Nhưng tại sao không? Lý do có vẻ ít rõ ràng hơn thoạt tưởng. Hãy xem xét hai câu trả lời khả dĩ - một câu liên quan đến sự tham lam, câu kia hên quan đến sự thất bại.

Một nguyên nhân gây phần nộ là khoản tiền thưởng dường như để thưởng cho sự tham lam, như tiêu đề trên tờ báo lá cải. Công chúng cảm thấy điều này là không thể chấp nhận về mặt đạo đức. Không chỉ khoản tiền thưởng mà cả gói cứu trợ dường như là phần thưởng chứ không phải trừng phạt hành vi tham lam. Các thương nhân đã đẩy công ty của mình, và cả đất nước vào tình trạng tài chính cực kỳ nguy hiểm do đã đầu tư liều lĩnh để theo đuổi lợi nhuận ngày càng lớn hơn. Nhét đầy túi lợi nhuận trong thời hoàng kim, họ không thấy có gì sai trái với khoản tiền thưởng hàng triệu dollar ngay cả sau khi các khoản đầu tư của họ đã tiêu tan.

Không chỉ báo chí mà cả các quan chức cũng lên tiếng phê phán lòng tham (với lời lẽ tao nhã hơn). Thượng nghị sĩ Sherrod Brown (tiểu bang Ohio) cho rằng hành vi của AIG “sặc mùi kiêu ngạo, tham lam và tội tệt”. Tổng thống Obama nói “AIG rơi vào tình trạng tài chính khốn cùng do sự khinh suất và lòng tham”.

Vấn đề của quan điểm phê phán lòng tham là nó không phân biệt được tiền thưởng lấy từ gói cứu trợ sau cuộc khủng hoảng với tiền thưởng do thị trường đem lại vào thời thịnh vượng. Tham lam là tính xấu, một thái độ xấu, một sự háms lợi quá độ và mù quáng. Vì vậy, thật dễ hiểu khi thấy mọi người không muốn tưởng thưởng hành vi này. Nhưng liệu có lý do nào để cho rằng những người nhận phần thưởng từ gói trợ cấp có mức độ tham lam lớn hơn no với vài năm trước, lúc đó họ đi xe xịn và còn lĩnh nhiều tiền thưởng hơn?

Thương nhân, chủ ngân hàng, và các nhà quản lý quỹ đầu tư có số vất vả. Tìm kiếm lợi nhuận tài chính là cách kiếm sống của họ. Thị trường chứng khoán phát hay suy chẳng tác động gì tới khuynh hướng nghề nghiệp hay làm hỏng đi tính cách của họ. Vì vậy, nếu thưởng cho lòng tham bằng tiền cứu trợ là sai, thì chẳng phải thưởng khi thị trường phát đạt cũng là sai? Công chúng đã nổi giận vào năm 2008, khi các công ty tài chính ở Phố Wall (một số nhận cứu trợ từ tiền thuế của người dân) chi 16 tỷ đô la tiền thưởng. Nhưng con số này chưa bằng một nửa số tiền thưởng trong năm 2006 (34 tỷ đô la) và 2007 (33 tỷ đô la). Nếu lòng tham là lý do bây giờ họ không xứng đáng được nhận tiền thưởng,

vậy cơ sở nào để nói họ xứng đáng với số tiền thưởng trước kia?

Điểm khác biệt rõ ràng là tiền thưởng lấy từ gói cứu trợ là tiền của người dân đóng thuế, trong khi các khoản tiền thưởng nhận được trong thời kỳ thuận lợi đến từ các khoản thu nhập của công ty. Tuy nhiên nếu sự giận dữ dựa trên niềm tin rằng khoản tiền thưởng là không xứng đáng thì nguồn chi thưởng không phải mang tính quyết định về mặt đạo đức. Nhưng nó cung cấp một manh mối: lý do tiền thưởng lấy từ tiền dân nộp thuế là vì các công ty thua lỗ. Điều này đưa chúng ta đến nguyên nhân chính của nỗi tức giận. Sự phản đối thực sự của công chúng Mỹ đối với tiền thưởng - và gói cứu trợ - không phải là phần thưởng cho lòng tham mà là phần thưởng cho thất bại.

Người Mỹ khó chịu với sự thất bại hơn là lòng tham. Trong xã hội do thị trường dẫn dắt, những người giàu tham vọng được kỳ vọng sẽ theo đuổi mạnh mẽ quyền lợi của mình, và ranh giới giữa lợi ích cá nhân và sự tham lam thường mờ nhạt. Nhưng ranh giới giữa thành công và thất bại lại rõ ràng hơn nhiều. Và ý tưởng người thành công xứng đáng được thưởng là ý niệm cốt lõi của giấc mơ Mỹ.

Không đề cập đến lòng tham, Tổng thống Obama hiểu rằng tương thưởng sự thất bại mới là nguồn gốc sâu xa của bất mãn và phản nộ. Trong thông báo giới hạn mức lương của nhân viên điều hành tại các công ty nhận gói cứu trợ, Obama nêu lên nguồn gốc sự giận dữ:

Đây là nước Mỹ. Chúng ta không coi rẻ của cải. Chúng ta không ghen ghét ai đó thành công. Và chúng ta tin chắc rằng thành công phải được khen thưởng. Nhưng điều làm người dân khó chịu - và hoàn toàn chính đáng - là các nhân viên điều hành được khen thưởng vì đã thất bại, đặc biệt khi tiền thưởng lấy từ tiền đóng thuế của dân.

Một trong những tuyên bố kỳ lạ nhất về gói cứu trợ là của Thượng nghị sĩ Charles Grassley (tiểu bang Iowa), một người theo trường phái bảo thủ tài chính^[1]. Khi nổi tức giận đang ở cao trào, trong cuộc phỏng vấn trên đài phát thanh Iowa, Grassley nói điều làm ông cảm thấy phiền lòng nhất là việc các vị giám đốc điều hành từ chối nhận bất kỳ trách nhiệm nào vì thất bại. Ông “sẽ nghĩ về họ tốt hơn một chút nếu họ bắt chước người Nhật, đến trước người dân Mỹ cúi đầu nói ‘Tôi xin lỗi’, rồi sau đó từ chức hoặc đi tự tử”.

Grassley sau đó giải thích mình không kêu gọi các vị giám đốc tự tử. Nhưng ông thực sự muốn họ nhận trách nhiệm về thất bại, phải cảm thấy ăn năn, và xin lỗi công chúng. “Tôi đã không nghe thấy các vị giám đốc làm điều này và điều này khiến cử tri trong quận của tôi khó lòng chi thêm tiền cứu trợ”.

Ý kiến của Grassley khẳng định linh cảm của tôi: sự giận dữ đối với gói giải cứu không phải chủ yếu chĩa vào lòng tham, những gì xúc phạm ý thức công lý của người Mỹ là tiền thuế của họ được sử dụng để thưởng cho sự thất bại. Nếu điều này đúng, vẫn còn đó câu hỏi liệu quan điểm về gói cứu trợ có hợp lý không. Liệu giám đốc điều hành và quan chức cao cấp của các ngân hàng và công ty đầu tư lớn có bị đổ lỗi gây ra cuộc khủng hoảng tài chính không? Nhiều người đã không nghĩ như vậy. Điều trần trước ủy ban quốc hội điều tra cuộc khủng hoảng tài chính, họ khẳng định mình đã làm tất cả những gì có thể với thông tin có được. Cựu tổng giám đốc điều hành Bear Stearns - một công ty đầu tư tại Phố Wall sụp đổ trong năm 2008 - cho biết ông đã suy nghĩ rất nhiều về việc mình có thể làm bất cứ điều gì khác đi không. Ông kết luận mình đã làm tất cả những gì có thể. “Đơn giản là tôi không thể làm bất cứ điều gì... có thể thay đổi tình

hình mà chúng ta phải đối mặt”.

Tổng giám đốc các công ty thua lỗ khác cũng đồng ý như vậy, khẳng định họ là nạn nhân “của một cơn sóng thần tài chính” mà họ không thể kiểm soát nổi. Một thái độ tương tự như thế với các nhân viên trẻ tuổi - những người đã có một thời kỳ khó khăn trước cơn giận dữ của công chúng về tiền thưởng của họ. “Không có bất kỳ ai thông cảm cho chúng tôi”, một người buôn bán chứng khoán ở Phố Wall nói với phóng viên tạp chí *Vanity Fair*: “Cứ như thể chúng tôi không làm việc chăm chỉ”.

Ân dụ sóng thần trở thành tiếng lóng của gói cứu trợ, đặc biệt trong giới tài chính. Nếu các vị giám đốc điều hành đã đúng khi nói rằng sự thất bại của các công ty là do tác động kinh tế lớn gây ra chứ không phải do quyết định của họ, thì điều này sẽ giải thích tại sao họ không thể hiện sự hối hận mà Thượng nghị sĩ Grassley muốn nghe.

Nhưng nó cũng đặt ra một câu hỏi sâu sắc về sự thất bại, thành công và công lý.

Nếu tác động kinh tế mang tính hủy diệt chịu trách nhiệm gây ra thảm họa tài chính những năm 2008 và

2009, có thể cho rằng chính tác động này cũng đã tạo ra khoản lãi ngoạn mục trong những năm trước đó? Nếu mất mùa là do thời tiết xấu, thì ở thời kỳ hưng thịnh tại sao trí tuệ, tài năng và lao động cực nhọc của nhân viên ngân hàng, người buôn bán chứng khoán, và các vị giám đốc điều hành ở Phố Wall lại đem các khoản lợi nhuận kếp xù?

Đối mặt với sự phẫn nộ của công chúng về việc chi tiền thưởng cho sự thất bại, các giám đốc cho rằng các khoản tiền này không hoàn toàn do chính họ quyết định, mà còn là sản phẩm của những tác động ngoài tầm kiểm soát của họ. Họ có thể đúng. Nhưng nếu điều này đúng, có lý do chính đáng đặt câu hỏi cho lập luận của họ về những khoản lương thường khổng lồ trong thời kỳ hưng thịnh. Chắc chắn khi chiến tranh lạnh kết thúc, quá trình toàn cầu hóa thị trường thương mại và thị trường vốn, sự bùng nổ máy tính cá nhân và Internet và hàng loạt các yếu tố khác giúp giải thích sự thành công của ngành công nghiệp tài chính trong thời kỳ hưng thịnh vào thập niên 1990 và trong những năm đầu của thế kỷ 21.

Năm 2007, lương tổng giám đốc tại các tập đoàn lớn Mỹ nhiều gấp 344 lần lương của người lao động bình thường. Vậy thì dựa trên căn cứ nào - nếu có - mà các

vị giám đốc xứng đáng nhận lương nhiều hơn nhân viên của mình? Hầu hết họ làm việc chăm chỉ và cống hiến tài năng trong công việc của mình. Nhưng hãy xét điều nay: Năm 1980 lương giám đốc chỉ nhiều hơn lương công nhân 42 lần. Có phải giám đốc thời 1980 kém tài và lười hơn giám đốc thời nay chẳng?

Hay phải chăng lương phản ánh điều gì đó ngẫu nhiên không liên quan đến tài năng và kỹ năng? Hoặc so sánh mức lương giám đốc ở Hoa Kỳ và với các quốc gia khác. Ở Mỹ, giám đốc các công ty hàng đầu kiếm được trung bình 13,3 triệu đô la một năm (dữ liệu 2004-2006), ở châu Âu là 6,6 triệu đô la và ở Nhật là 1,5 triệu đô la. Giám đốc Hoa Kỳ có lương gấp hai lần giám đốc châu Âu, gấp chín lần giám đốc Nhật? Phải chăng những khác biệt này cũng phản ánh các yếu tố không liên quan đến nỗ lực và tài năng mà các vị giám đốc đem vào công việc của họ?

Sự tức giận đối với gói giải cứu lan tỏa khắp Hoa Kỳ vào đầu năm 2009 chứng tỏ quan điểm phổ biến rằng những kẻ phá nát các công ty mình điều hành bằng các quyết định đầu tư mạo hiểm không xứng đáng được thưởng hàng triệu đô la. Nhưng các lập luận về tiền thưởng đặt ra câu hỏi ai xứng đáng những gì vào thời kỳ thịnh

vượng. Phải chăng những người thành công xứng đáng với tiền thưởng mà thị trường tưởng thưởng cho họ, hay tiền thưởng phụ thuộc vào các yếu tố ngoài tầm kiểm soát của họ? Và có những ngụ ý nào về nghĩa vụ tương hỗ của công dân - trong thời kỳ thuận lợi và khó khăn? Người ta sẽ thấy cuộc khủng hoảng tài chính sẽ vẫn còn nhắc nhở công chúng tranh luận về những câu hỏi lớn hơn này.

Ba phương pháp tiếp cận công lý

Câu hỏi một xã hội có công bằng không chính là hỏi cách phân phối những điều chúng ta được thưởng - thu nhập và sự giàu có, trách nhiệm và quyền lợi, quyền lực và cơ hội, chức vụ và danh dự. Một xã hội công bằng phân phối những thứ này đúng cách, mỗi người nhận đúng phần mình đáng được hưởng. Nhưng câu hỏi khó khăn là ai xứng đáng được hưởng gì, và vì sao.

Chúng ta đã bắt đầu vật lộn với những câu hỏi này. Khi suy ngẫm về sự đúng sai của giá cắt cổ, tiêu chuẩn của luân chương Tử Tâm và gói cứu trợ, chúng ta đã xác

định ba cách phân phối: phúc lợi, tự do, và đạo đức. Mỗi cách đưa ra một cách suy nghĩ về công lý khác nhau.

Một số cuộc tranh luận của chúng ta phản ánh sự bất đồng về ý nghĩa của việc tối đa hóa phúc lợi xã hội hoặc tôn trọng tự do hay khuyến khích đạo đức. Những cuộc tranh luận khác liên quan đến bất đồng về việc phải làm gì khi xảy ra các cuộc xung đột về lý tưởng. Triết học chính trị không thể giải quyết triệt để các bất đồng này nhưng có thể định hình các lập luận của chúng ta, và cung cấp cho chúng ta - với tư cách công dân của một xã hội dân chủ - những lựa chọn rõ ràng về mặt đạo đức cho các giải pháp chúng ta đưa ra.

Cuốn sách này khám phá ưu, nhược điểm của ba cách suy nghĩ về công lý. Chúng ta bắt đầu với ý tưởng về tối đa hóa phúc lợi. Đối với các xã hội theo cơ chế thị trường, ý tưởng này là khởi điểm rất tự nhiên. Nhiều cuộc tranh luận chính trị hiện đại là về việc làm thế nào để thúc đẩy sự thịnh vượng, hoặc cải thiện tiêu chuẩn sống của con người, hoặc thúc đẩy tăng trưởng kinh tế. Tại sao chúng ta quan tâm đến những thứ này? Câu trả lời rõ ràng nhất là chúng ta nghĩ rằng sự thịnh vượng làm cho chúng ta - từng cá nhân hay toàn xã hội - khấm khá hơn. Nói cách khác, thịnh vượng quan trọng vì nó đóng

góp vào phúc lợi của chúng ta. Để tìm hiểu ý tưởng này, chúng ta nói về thuyết vị lợi, một học thuyết lý giải sâu sắc nhất việc tại sao và bằng cách nào chúng ta nên tối đa hóa phúc lợi, hay tìm kiếm hạnh phúc lớn nhất cho nhiều người nhất (theo lời các triết gia theo thuyết vị lợi).

Tiếp theo, chúng ta xét một loạt học thuyết kết nối công lý với tự do. Hầu hết các học thuyết này nhấn mạnh phải tôn trọng các quyền cá nhân, mặc dù chúng vẫn bất đồng với nhau về quyền nào được coi là quan trọng nhất. Trong các nền chính trị hiện đại, ý tưởng công lý có nghĩa là tôn trọng tự do và các quyền cá nhân ít nhất cũng quen thuộc như ý tưởng tối đa hóa phúc lợi của thuyết vị lợi. Ví dụ, Tuyên ngôn Nhân quyền Hoa Kỳ (US Bill of Rights) đưa ra một số quyền tự do - bao gồm quyền tự do ngôn luận và tự do tôn giáo, mà ngay cả số đông cũng không được vi phạm. Và trên thế giới, tư tưởng công lý có nghĩa là tôn trọng một số quyền phổ quát của con người ngày càng được chấp nhận rộng rãi (về lý thuyết là thế, mặc dù thực tế không phải luôn luôn được như thế).

Cách tiếp cận công lý bắt đầu từ tự do là một trường phái lớn. Trên thực tế, một trong những lập luận khó khăn nhất trong thời đại của chúng ta nằm lưng chừng

giữa hai phía đối nghịch, phái tự do kinh tế^[2] và phái công bằng. Cầm đầu phái tự do kinh tế là những người tự do theo thuyết thị trường mở - những người tin rằng công lý là phải tôn trọng và bảo vệ những lựa chọn tự nguyện của những người tán thành đủ tuổi thành niên. Phái công bằng gồm các nhà lý thuyết theo khuynh hướng quân bình^[3]. Họ cho rằng thị trường tự do không công bằng cũng chẳng tự do. Theo quan điểm của họ, công lý đòi hỏi các chính sách điều chỉnh những khuyết tật xã hội và kinh tế để tất cả mọi người có cơ hội thành công bằng nhau.

Cuối cùng, chúng ta xét học thuyết coi công lý gắn với đạo đức và lối sống tốt đẹp. Trong chính trị đương đại, các thuyết đạo đức thường được coi là của những người bảo thủ văn hóa và bảo vệ thần quyền. Ý tưởng đặt ra luật về đạo đức là điều đáng nguyên rủa với nhiều công dân trong các xã hội tự do, vì điều này dẫn đến nguy cơ thiếu khoan dung và cưỡng chế. Nhưng nhiều phong trào chính trị - trên rất nhiều ý thức hệ - đã lấy niềm cảm hứng từ khái niệm một xã hội công bằng phải khẳng định một vài đức tính và quan niệm về lối sống tốt đẹp. Không chỉ phong trào Taliban, mà những người theo chủ nghĩa bãi nô và mục sư Martin Luther King đã đưa ra

quan điểm của mình về công lý từ các lý tưởng đạo đức và tôn giáo.

Trước khi cố gắng xét các học thuyết về công lý, thật đáng đặt câu hỏi: các lập luận triết học diễn tiến như thế nào - đặc biệt trong lĩnh vực dễ gây tranh cãi như triết học đạo đức và chính trị. Thường chúng bắt đầu từ những tình huống cụ thể. Như chúng ta thấy trong cuộc thảo luận trước về giá cắt cổ, huân chương Tử Tâm và gói cứu trợ, các nhận xét về chính trị và đạo đức thường đối nghịch nhau. Thường thì bất đồng nảy sinh giữa phe ủng hộ và chống đối trong công luận. Đôi khi bất đồng phát sinh giữa cá nhân chúng ta, khi thấy chính mình bị giảng xé hoặc mâu thuẫn về một vấn đề đạo đức khó khăn.

Nhưng chính xác là làm thế nào chúng ta có thể lý giải quá trình đi từ những phán xét đối với tình huống cụ thể đến những nguyên tắc công lý mà chúng ta tin rằng nên áp dụng cho tất cả mọi tình huống? Tóm lại, lý giải đạo đức bao gồm những điều gì?

Để xem lý giải đạo đức diễn tiến như thế nào, chúng ta xét hai tình huống - một tình huống là câu chuyện mang tính giả định xuất hiện trong nhiều cuộc thảo luận của

các triết gia; tình huống còn lại là một câu chuyện có thật về một bi kịch đạo đức vô cùng đau đớn.

Hãy cùng xét tình huống giả thiết triết học trước. Giống như tất cả những câu chuyện cùng loại, nó bao gồm một kịch bản được lược bớt sự phức tạp trong thực tế để chúng ta có thể tập trung vào vấn đề triết học.

Xe điện đứt phanh

Giả sử bạn là người điều khiển xe điện lao trên đường lay với tốc độ 96km/h. Ở phía trước, bạn thấy năm công nhân đang làm việc trên đường ray. Bạn cố gắng dừng xe, nhưng không được. Phanh không ăn. Bạn cảm thấy tuyệt vọng, vì bạn biết nếu tai nạn xảy ra, năm công nhân sẽ chết (giả sử bạn biết chắc điều đó).

Đột nhiên, bạn nhìn thấy đường rẽ bên phải, trên đó có đúng một công nhân đang làm việc trên đường ray. Bạn nhận ra mình có thể bẻ lái xe điện sang phải, chỉ giết chết đúng một công nhân, nhưng cứu được năm mạng sống khác. Vậy bạn sẽ làm gì? Hầu hết mọi người sẽ nói: “Bẻ lái. Mặc dù chết một người vô tội thật bi kịch, nhưng sẽ tồi tệ hơn nhiều nếu để năm người chết”. Hy

sinh một mạng người để cứu năm mạng có vẻ là việc đúng phải làm.

Bây giờ xét phiên bản câu chuyện xe điện khác. Lần này, bạn không lái xe mà là người đứng trên cầu theo dõi (Lần này, không có đường nhánh rẽ phải.) Xe điện đang lao bon bon trên đường, cuối đường vẫn là năm công nhân. Giống ở trên, phanh không ăn. Xe điện sắp đâm vào năm công nhân. Bạn cảm thấy bất lực vì không thể ngăn chặn thảm họa này - cho đến khi bạn thấy một người đàn ông rất to béo đứng cạnh bạn trên cầu. Bạn có thể đẩy ông béo từ trên cầu xuống đường ray mà xe điện đang lao tới. Ông béo chết, nhưng năm công nhân sẽ được cứu (bạn có thể tự mình nhảy từ cầu xuống, nhưng bạn quá gầy để chặn được xe điện).

Liệu việc đẩy ông béo có phải việc đúng nên làm không? Hầu hết mọi người sẽ nói “Tất nhiên là không. Đẩy người xuống đường ray là cực kỳ sai trái”.

Đẩy ai đó từ trên cầu xuống và làm người đó chết có vẻ là một điều khủng khiếp, ngay cả nếu hành vi này cứu năm mạng sống khác. Nhưng điều này đưa ra một câu đố về đạo đức: Tại sao nguyên tắc dường như đúng trong trường hợp đầu tiên - hy sinh một người để cứu

năm người - dường như không đúng trong trường hợp thứ hai?

Nếu số lượng là quan trọng, như phản ứng của chúng ta trong trường hợp đầu tiên cho thấy - nghĩa là cứu sống năm mạng người tốt hơn một - thì tại sao chúng ta không áp dụng nguyên tắc này trong trường hợp thứ hai và đẩy ông béo? Có vẻ tàn nhẫn khi làm chết ông béo, ngay cả khi có lý do chính đáng. Nhưng đâm (cán) chết một người bằng chiếc xe điện có ít tàn nhẫn hơn không?

Có lẽ lý do làm cho việc đẩy chết người là sai trái vì đã sử dụng người đàn ông trên cầu trái với ý chí của người đó. Xét cho cùng ông ta không lựa chọn can dự vào. Ông ta chỉ đứng ở đó.

Nhưng người công nhân làm việc trên đường ray phụ cũng có lý do tương tự. Người này cũng không lựa chọn can dự vào. Anh ta chỉ ở đó làm công việc của mình, không tình nguyện hy sinh mạng sống trong trường hợp xe điện mất phanh. Có thể lập luận rằng công nhân đường sắt sẵn sàng chịu nguy cơ hơn một người qua đường. Nhưng chúng ta hãy giả định rằng sẵn sàng chết trong trường hợp khẩn cấp để cứu mạng sống của những người khác không thuộc phạm trù công việc và

giống như người qua đường đứng trên cầu, các công nhân cũng không nhất trí hiến tặng mạng sống của mình.

Có lẽ sự khác biệt về mặt đạo đức không nằm trong hậu quả mà nạn nhân gánh chịu - trong cả hai trường hợp nạn nhân đều chết - nhưng nằm trong chủ ý của người ra quyết định. Là người điều khiển xe điện, bạn có thể bảo vệ quyết định chuyển hướng xe điện của mình bằng cách chỉ ra bạn không cố ý gây nên cái chết của người công nhân trên đường ray phụ, mặc dù điều này đã được thấy trước; mục đích của bạn vẫn sẽ đạt được, bởi nếu thần may mắn mỉm cười, năm công nhân được cứu và có thể người thứ sáu cũng vẫn còn sống.

Nhưng điều tương tự cũng đúng trong trường hợp đây. Mục đích thực sự của bạn không phải là cái chết của ông béo. Tất cả những gì ông béo cần làm là chặn cái xe điện lại, nếu ông béo có thể làm như vậy và bằng cách nào đó còn sống, bạn sẽ rất vui mừng.

Hoặc có lẽ, khi suy ngẫm lại, hai trường hợp này bị cùng một nguyên tắc chi phối, cả hai liên quan đến một lựa chọn có chủ tâm lấy đi mạng sống một người vô tội để cứu mạng sống nhiều người khác.

Có lẽ sự miễn cưỡng của bạn khi đẩy ông béo trên cầu chỉ đơn thuần là sự do dự, sự ngập ngừng mà bạn nên vượt qua. Đẩy chết một người bằng chính tay của bạn có vẻ độc ác hơn nhiều so với bẻ lái xe điện. Nhưng làm điều đúng không phải luôn luôn dễ dàng.

Chúng ta có thể kiểm tra ý tưởng này bằng cách thay đổi câu chuyện một chút. Giả sử bạn - người đứng xem - có thể khiến ông béo đứng cạnh rơi xuống mà không phải đẩy; tưởng tượng ông ta đang đứng trên một cửa sập mà bạn có thể mở bằng cách bẻ tay lái. Không phải đẩy mà vẫn đạt cùng kết quả. Khi đó thì bẻ tay lái có phải là việc đúng phải làm không? Liệu về mặt đạo đức, điều này có tệ hơn việc bẻ lái xe điện sang phải không?

Thật không dễ giải thích sự khác biệt về mặt đạo đức giữa những trường hợp này, tại sao bẻ lái có vẻ đúng, nhưng đẩy người trên cầu xuống là sai. Chúng ta cảm thấy thật áp lực khi phải đưa ra lý giải thuyết phục về cách phân biệt chúng; và nếu không thể, khi phải xem xét sự phán xét của chúng ta về việc đúng cần làm trong từng trường hợp. Đôi khi chúng ta nghĩ rằng lý luận đạo đức là cách thuyết phục người khác. Nhưng đó cũng là cách phân loại các niềm tin đạo đức của chính chúng ta,

để hiểu ra điều chúng ta tin tưởng và lý do tại sao.

Một số tình huống đạo đức khó xử phát sinh từ các nguyên tắc đạo đức mâu thuẫn nhau. Ví dụ, một trong những nguyên tắc trong câu chuyện xe điện là chúng ta nên cứu càng nhiều mạng sống càng tốt, nhưng một nguyên tắc khác lại nói giết một người vô tội là sai trái, ngay cả khi có lý do chính đáng. Đứng trước tình huống mà việc cứu được nhiều mạng sống lại phụ thuộc vào việc có giết một người vô tội không, chúng ta phải đối mặt với một tình thế khó xử. Chúng ta cố gắng tìm ra nguyên tắc có tính ưu tiên hoặc thích hợp với hoàn cảnh hơn.

Các tình huống khó xử về đạo đức khác phát sinh bởi chúng ta không chắc chắn các sự kiện sẽ diễn ra như thế nào. Ví dụ câu chuyện chiếc xe điện mang tính giả định đã được lược đi tính bất định giữa các lựa chọn mà chúng ta gặp phải trong cuộc sống thực. Chúng giả định rằng chúng ta biết chắc chắn bao nhiêu người sẽ chết nếu chúng ta không bẻ lái - hoặc không đẩy người. Điều này làm cho những câu chuyện như vậy trở thành những định hướng hành động không hoàn hảo. Nhưng chúng cũng là các công cụ hữu ích cho việc phân tích đạo đức. Bằng cách bỏ qua các yếu tố ngẫu nhiên - “Điều gì

xảy ra nếu công nhân nhìn thấy xe điện và nhảy tránh kịp thời?” - các ví dụ mang tính giả thuyết giúp chúng ta cô lập những nguyên tắc đạo đức đang xét và kiểm tra ảnh hưởng của chúng.

Người chăn dê Afghanistan

Bây giờ xét tình huống đạo đức khó xử có thực, mặc dù hao hao câu chuyện giả định về xe điện, nhưng phức tạp do không chắc chắn sự việc sẽ xảy ra như thế nào. Tháng Sáu năm 2005 tại Afghanistan, một đội đặc nhiệm gồm hạ sĩ quan hải quân Marcus Luttrell và ba lính biệt kích hải quân khác thực hiện nhiệm vụ bí mật trinh sát một vùng gần biên giới Pakistan để tìm kiếm một thủ lĩnh Taliban có quan hệ mật thiết với Osama bin Laden. Theo tin tình báo, gã thủ lĩnh này chỉ huy 140-150 tay súng trang bị hỏa lực mạnh và đang ở trong một ngôi làng miền núi khó tiếp cận.

Ngay sau khi đội đặc nhiệm chiếm được vị trí trên một triền núi nhìn xuống ngôi làng, bỗng nhiên xuất hiện hai nông dân Afghanistan, trong đó có một cậu bé khoảng 14 tuổi cùng khoảng một trăm con dê. Những người Afghanistan này không mang vũ khí. Các binh sĩ Mỹ

chĩa súng và ra hiệu cho họ ngồi bệt xuống đất, sau đó tranh luận tiếp theo nên làm gì. Một mặt, hai người chặn dê đường như là thường dân không vũ trang. Mặt khác, nếu được thả, có nguy cơ họ sẽ thông báo về sự hiện diện của binh sĩ Mỹ cho Taliban.

Khi bốn binh sĩ tính toán cách xử lý, họ nhận ra mình không có dây thừng, vì vậy không thể trói nhóm người Afghanistan để có thời gian đi tìm một nơi ẩn náu mới. Sự lựa chọn duy nhất là giết hoặc thả họ đi.

Một trong những đồng đội của Luttrell lập luận cho việc hạ sát: “Chúng ta đang thừa lệnh các chỉ huy cao cấp hoạt động trong vùng địch hậu. Chúng ta có toàn quyền làm mọi thứ để cứu mạng sống chính mình. Mệnh lệnh quân sự rất rõ ràng. Không tuân thủ là sai lầm”. Luttrell bị giằng xé “Thực tâm tôi biết anh ta đúng”, ông viết trong hồi ký. “Có lẽ chúng tôi không thể thả họ đi. Nhưng vấn đề của tôi là tôi có một linh hồn khác, một linh hồn Cơ đốc giáo và linh hồn này chiếm trọn tâm trí tôi. Có cái gì đó cứ thì thầm trong đầu tôi rằng hành quyết người không vũ trang là sai lầm lớn”. Luttrell không giải thích linh hồn Cơ đốc giáo của ông nghĩa là gì, nhưng cuối cùng, lương tâm không cho phép ông giết những người chặn dê.

Ông bỏ lá phiếu mang tính quyết định về việc thả họ đi. (Một trong ba đồng đội của ông bỏ phiếu trắng). Đó là một điều ông sẽ phải hối tiếc.

Khoảng một tiếng rưỡi sau khi thả người, bốn binh sĩ phát hiện mình bị một nhóm 80 đến 100 chiến binh Taliban trang bị AK-47 và súng phóng lựu bao vây. Trong cuộc độ súng ác liệt sau đó, cả ba đồng đội của Luttrell thiệt mạng. Các tay súng Taliban cũng bắn hạ một máy bay trực thăng tìm cách giải cứu đội đặc nhiệm, làm thiệt mạng tất cả mười sáu binh sĩ trên máy bay.

Luttrell - bị thương nặng - may mắn sống sót do lăn mình xuống sườn núi và bò tới một ngôi làng của bộ tộc Pashtun cách đó hơn 11km, được người dân bảo vệ trước Taliban cho đến khi được cứu. Trong hồi ký, Luttrell lên án lá phiếu không giết những người chặn cừ của mình, ông viết về trải nghiệm này trong một quyển sách: “Đó là quyết định ngu xuẩn nhất đời tôi. Tôi hẳn đã mất trí. Tôi đã thực sự bỏ lá phiếu mà tôi biết đó là hành vi ký vào bản án tử hình của chúng tôi. Ít nhất, đó là cách tôi nhìn lại khoảnh khắc đó hiện nay. Lá phiếu của tôi có tính quyết định, và điều này sẽ còn ám ảnh tôi cho

đến chết”.

Điều tạo nên thế khó xử của người lính là sự không chắc chắn về những gì sẽ xảy ra nếu họ thả người. Liệu họ chỉ đi chặn cừu tiếp hay sẽ đi báo cho Taliban? Nhưng giả sử nếu Luttrell biết thả những người chặn cừu sẽ dẫn đến một cuộc chiến đẫm máu khiến 19 đồng đội bỏ mạng, bản thân bị thương nặng, và nhiệm vụ thất bại? Liệu ông có quyết định khác không?

Khi Luttrell nhìn lại, câu trả lời thật rõ ràng: ông nên giết hai người chặn cừu. Với hậu quả thảm khốc sau đó, thật khó không đồng ý. Từ góc độ về số lượng, sự lựa chọn của Luttrell tương tự trường hợp xe điện. Giết chết hai người Afghanistan sẽ cứu mạng sống ba đồng đội và mười sáu binh sĩ khác đã cố gắng giải cứu họ.

Nhưng tình huống này giống phiên bản câu chuyện xe điện nào? Liệu giết người chặn cừu giống việc bẻ lái xe điện hơn hay giống việc đẩy ông béo từ trên cầu xuống hơn? Việc trên thực tế Luttrell dự đoán được hiểm họa mà vẫn không thể khiến mình hạ sát thường dân không mang vũ khí cho thấy tình huống này giống phiên bản đẩy hơn.

Và trường hợp hạ sát người chặn cừ đường như có lý do mạnh hơn so với trường hợp đẩy ông béo từ trên cầu xuống. Điều này có thể bởi vì chúng ta nghi ngờ rằng - xét đến hậu quả - những người chặn cừ không phải là người ngoài cuộc vô tội mà là cảm tình viên của Taliban. Xét câu chuyện tương tự sau: Nếu chúng ta có lý do để tin rằng ông béo trên cầu chịu trách nhiệm làm hỏng hệ thống phanh của xe điện với mục đích giết chết các công nhân trên đường ray (hãy giả định rằng họ là kẻ thù của ông béo), lý lẽ đạo đức của việc đẩy ông béo xuống đường ray sẽ có vẻ mạnh mẽ hơn. Chúng ta vẫn cần biết thêm kẻ thù của ông béo là ai và tại sao ông ta muốn giết họ. Nếu chúng ta biết được các công nhân trên đường ray là quân kháng chiến Pháp và ông béo là một tên phát xít Đức tìm cách giết họ bằng cách làm hỏng phanh xe điện, khi đó đẩy ông béo để cứu họ sẽ trở nên thuyết phục về mặt đạo đức.

Tất nhiên có thể những người chặn dè Afghanistan không có thiện cảm với Taliban mà là người trung lập trong xung đột, hoặc thậm chí là kẻ thù của Taliban, nhưng bị Taliban buộc phải tiết lộ sự hiện diện của binh lính Mỹ. Giả sử Luttrell và đồng đội biết chắc chắn những người chặn cừ không gây hại, nhưng sẽ bị Taliban tra tấn và để lộ vị trí của họ. Người Mỹ có thể hạ

sát nhóm người chặn dê để hoàn thành nhiệm vụ và bảo vệ bản thân mình. Nhưng quyết định làm vậy sẽ gây nhiều đau khổ hơn (và về mặt đạo đức cũng gây nhiều tranh cãi hơn) là nếu họ biết hai người chặn dê là gián điệp Taliban.

Tình huống đạo đức khó xử

Rất ít người trong chúng ta phải đối mặt với sự lựa chọn khắc nghiệt như tình huống mà những binh sĩ trên núi hay người chứng kiến xe điện mất phanh phải đối mặt. Tuy nhiên, quá trình vật lộn với tình huống khó xử của họ làm sáng tỏ cách vận dụng lập luận đạo đức, kể cả trong cuộc sống cá nhân của chúng ta hay trước công luận. Cuộc sống trong các xã hội dân chủ đầy rẫy bất đồng về đúng và sai, công lý và bất công. Một số người ủng hộ quyền phá thai và những người khác coi phá thai là giết người. Một số tin rằng công bằng đòi hỏi phải đánh thuế người giàu, giúp đỡ người nghèo, trong khi những người khác tin rằng đánh thuế những người nỗ lực hết mình để kiếm tiền là bất công. Một số bảo vệ chính sách bình đẳng cơ hội tuyển dụng trong tuyển sinh đại học như cách sửa chữa những sai lầm trong quá khứ, trong khi những người khác coi đó là một hình

thức kỳ thị ngược không công bằng, gây bất lợi cho những người xứng đáng được nhận vào do chính thành tích của họ. Một số người phản đối việc tra tấn nghi phạm khủng bố vì đó là hành vi đạo đức đáng khinh không xứng đáng với một xã hội tự do, trong khi những người khác chấp nhận vì đó là phương sách cuối cùng để ngăn chặn khủng bố tấn công.

Kết quả bầu cử phụ thuộc vào các bất đồng này. Người ta đấu tranh với nhau trên các bất đồng này trong cái gọi là chiến tranh văn hóa. Xét đến niềm đam mê và cường độ của các cuộc tranh luận về vấn đề đạo đức ở quy mô đại chúng của chúng ta, chúng ta dễ nghĩ rằng niềm tin đạo đức của mình luôn luôn cố định, bởi sự giáo dục hay đức tin của chúng ta - những thứ nằm ngoài tầm với của lý trí.

Nhưng nếu điều này đúng thì niềm tin đạo đức là không thể thuyết phục được, và những điều chúng ta tranh cãi trước đại chúng về công lý và quyền sẽ chẳng khác gì là một chuỗi các xác nhận mang tính giáo điều, một cuộc chiến ý thức hệ.

Tội tệ nhất là nền chính trị của chúng ta đã đến gần với tình trạng này. Nhưng không nhất thiết phải vậy. Đôi khi,

một lý lẽ có thể thay đổi suy nghĩ của chúng ta. Sau đó làm thế nào mà chúng ta có thể tìm ra con đường của mình qua vùng đất các mặt đối lập: công lý và bất công, bình đẳng và bất bình đẳng, quyền cá nhân và công ích?

Cuốn sách này cố gắng trả lời câu hỏi trên. Một cách bắt đầu là chú ý đến cách niềm tin đạo đức xuất hiện một cách tự nhiên khi ai đó đối mặt với một vấn đề đạo đức khó khăn. Chúng ta bắt đầu từ một ý kiến, hoặc phán xét về điều đúng phải làm: “Bẻ lái xe điện vào đường ray phụ”. Sau đó chúng ta trình bày các lý do cho phán xét của mình, để xác định nguyên tắc nền tảng nằm bên dưới: “Thà hy sinh một mạng để cứu sống nhiều mạng hơn”. Sau đó, khi đối mặt với tình huống mâu thuẫn với nguyên tắc đó, chúng ta rơi vào tình trạng ngờ vực: “Tôi nghĩ cứu càng nhiều người càng tốt là điều luôn luôn đúng, nhưng việc đẩy ông béo từ trên cầu xuống (hoặc hạ sát những người chần cừ không vũ trang) có vẻ là sai trái”. Cảm nhận sức mạnh của những ngờ vực đó và áp lực để sắp xếp lại suy nghĩ là động lực của triết học.

Đối mặt với sự căng thẳng này, chúng ta có thể thay đổi ý kiến của mình về việc đúng phải làm, hoặc xét lại những nguyên tắc ban đầu chúng ta tán thành. Khi gặp phải tình huống mới, chúng ta trở tới trở lui giữa các

phán xét và nguyên tắc của mình, xem lại từng thứ trong mối tương quan. Sự biến đổi của tâm trí - từ thế giới hành động sang địa hạt của sự suy lý và quay ngược lại - là mục đích của suy ngẫm đạo đức. Cách thai nghén các lập luận đạo đức như vậy - cách biện chứng giữa phán xét của chúng ta về tình huống cụ thể và các nguyên tắc suy nghĩ của chúng ta - đã có một truyền thống lâu đời.

Nó khởi nguồn từ các cuộc đối thoại của Socrates và triết lý đạo đức của Aristotle. Nhưng bất kể truyền thống cổ xưa, nó vẫn mở ra cho những thách thức sau:

Nếu mục tiêu của suy ngẫm đạo đức là tìm kiếm một sự phù hợp giữa phán xét chúng ta đưa ra và những nguyên tắc chúng ta khẳng định, thế thì làm cách nào mà suy ngẫm đạo đức có thể dẫn chúng ta đến công lý, hay chân lý đạo đức? Ngay cả nếu chúng ta thành công trong cuộc đời trong việc khớp trực giác đạo đức với nguyên tắc của mình thì liệu chúng ta có thể tự tin kết quả không phải là một mớ các thành kiến nhất quán với nhau?

Câu trả lời là suy ngẫm đạo đức không phải là nỗ lực theo đuổi đơn độc, mà là cố gắng của đại chúng. Nó cần

có một người đối thoại - có thể là bạn, hàng xóm, đồng chí, đồng bào. Đôi khi cuộc đối thoại mang tính tưởng tượng hơn thực tế, khi chúng ta tranh luận với chính mình. Nhưng chúng ta không thể khám phá ý nghĩa của công lý hoặc cách sống tốt nhất chỉ thông qua việc tự xem xét nội tâm.

Trong tác phẩm *Cộng hòa* (Republic) của Plato, Socrates so sánh các công dân bình thường với một nhóm tù nhân bị giam giữ trong hang động. Tất cả những gì họ nhìn thấy chỉ là những cái bóng nhảy múa trên tường, một sự phản ánh của các đối tượng mà họ không bao giờ có thể nắm bắt được. Trong tác phẩm này, chỉ các triết gia mới có thể trèo lên khỏi hang động để ra ánh nắng ban ngày, ở đó anh ta nhìn thấy mọi thứ đúng như bản chất của chúng. Socrates cho rằng, nhờ nhìn thấy ánh mặt trời, chỉ triết gia mới phù hợp với việc dẫn dắt các cư dân hang động, nếu bằng cách nào đó triết gia bị ném trở lại bóng tối nơi họ sinh sống.

Quan điểm của Plato là để nắm bắt ý nghĩa công lý và bản chất của lối sống tốt đẹp, chúng ta phải vượt lên những thành kiến và thói quen trong cuộc sống hàng ngày. Ông đúng, tôi nghĩ vậy, nhưng chỉ một phần. Những tuyên bố về hang động chỉ đúng phần nào. Nếu

suy ngẫm đạo đức có tính biện chứng và dịch chuyển tới lui giữa phán xét chúng ta đưa ra trong các tình huống cụ thể và những nguyên tắc hình thành nên những phán xét, nó cần ý kiến và niềm tin, dù là cục bộ và thô sơ, để làm sáng tỏ vấn đề. Một triết lý không bị bóng tối trên tường tác động chỉ có thể có trong một môi trường vô trùng không tương.

Khi suy ngẫm đạo đức biến thành chính trị, khi phải xác định những luật lệ nào điều chỉnh cuộc sống chung của chúng ta thì nó sẽ cần các cuộc tranh luận ồn ào, với những lập luận và rắc rối khuấy động tâm trí công chúng. Cuộc tranh luận về cứu trợ tài chính và giá cắt cổ, sự bất bình đẳng thu nhập và chính sách bình đẳng tuyển dụng, nghĩa vụ quân sự và hôn nhân đồng tính đều là chất liệu cho triết học chính trị. Chúng nhắc chúng ta kết nối và biện minh các phán xét đạo đức và chính trị của mình, không chỉ trong gia đình và bạn bè mà còn trong các đoàn thể quần chúng.

Đòi hỏi cao hơn vẫn là các triết gia chính trị, cả thời cổ đại lẫn hiện đại, những người suy nghĩ thông qua những ý tưởng thời sinh khí vào cuộc sống công dân: công lý và các quyền, nghĩa vụ và sự đồng ý, danh dự và sự tôn vinh, đạo đức và pháp luật - đôi khi bằng những cách

cực đoan và đáng ngạc nhiên. Aristotle, Immanuel Kant, John Stuart Mill và John Rawls sẽ xuất hiện trong quyển sách này. Nhưng thứ tự họ xuất hiện không phải theo thời gian. Cuốn sách này không phải giới thiệu lịch sử tư tưởng mà là cuộc hành trình suy ngẫm đạo đức và chính trị. Quyển sách không cố gắng chứng minh triết gia nào ảnh hưởng tới triết gia nào trong lịch sử tư tưởng chính trị, mục tiêu của quyển sách là mời gọi độc giả xem xét cân trọng quan điểm về công lý và sự xem xét mang tính phê bình của mình, để xác định mình nghĩ gì, và tại sao lại vậy.

2. NGUYÊN TẮC HẠNH PHÚC CỰC ĐẠI - THUYẾT VỊ LỢI

MÙA HÈ NĂM 1884, bốn thủy thủ Anh lên đênh trên một thuyền cứu sinh nhỏ ở Nam Đại Tây Dương, cách đất liền hơn một ngàn sáu trăm kilomet. Con tàu Mignonette chìm sau bão, và họ phải sử dụng thuyền cứu sinh, trên đó chỉ có hai hộp củ cải muối và không có nước ngọt. Thomas Dudley là thuyền trưởng, Edwin Stephens là thủy thủ trưởng, Edmund Brooks là thuyền viên, và theo báo chí thì “tất cả đều là những người đàn ông tuyệt vời”.

Thành viên thứ tư - cậu bé thử việc mười bảy tuổi Richard Parker - là trẻ mồ côi và đây là chuyến hải hành dài đầu tiên của cậu. Parker đăng thủy thủ bỏ qua tất cả lời khuyên của bạn bè, “nghe theo khát vọng mãnh liệt của tuổi trẻ” với hy vọng chuyến đi sẽ giúp cậu trở thành người đàn ông đích thực. Đáng buồn thay, điều này không trở thành hiện thực.

Trên thuyền cứu sinh, bốn thủy thủ ngóng về phía chân trời, hy vọng một con tàu đi qua và cứu họ. Trong ba ngày đầu tiên, họ ăn một mẩu củ cải nhỏ. Vào ngày thứ tư, họ bắt được một con rùa. Họ cầm cự nhờ con rùa và chút củ cải còn lại trong vài ngày kế tiếp. Trong tám ngày sau đó, họ chẳng còn gì để ăn.

Bảy giờ cậu bé thử việc Parker nằm ở góc chiếc thuyền cứu sinh. Cậu đã bỏ ngoài tai lời khuyên của những người khác, uống nước biển nên kiệt sức và lả dần. Vào ngày thứ mười chín, thuyền trưởng Dudley đề nghị rút thăm xác định ai sẽ chết để những người khác được sống. Nhưng Brooks từ chối, và cuộc rút thăm không được tiến hành. Ngày hôm sau họ vẫn không nhìn thấy con tàu nào. Dudley bảo Brooks quay mặt đi và ra hiệu cho Stephens rằng cần giết chết Parker. Dudley cầu nguyện, bảo cậu bé là đã đến lúc chết và sau đó dùng dao xếp đâm vào tĩnh mạch cảnh của cậu bé. Brooks dứt khỏi sự phản đối của lương tâm và cùng chia sẻ “món ăn” khủng khiếp. Trong bốn ngày, ba người đàn ông ăn xác và uống máu cậu bé thử việc.

Và sau đó họ được cứu. Dudley mô tả sự việc này trong nhật ký với cách nói tránh gây choáng: “Vào ngày thứ 24, *sau bữa ăn sáng*, cuối cùng cũng nhìn thấy một con

tàu”. Ba người sống sót được đưa lên tàu. Khi trở về Anh, họ bị bắt giữ và đưa ra tòa. Brooks trở thành nhân chứng phía nhà nước. Dudley và Stephens bị đưa ra xét xử. Họ thoả mái thú nhận việc giết chết và ăn thịt Parker. Họ tuyên bố đã làm vậy trong tình thế bức thiết.

Nếu là thẩm phán, bạn sẽ phán quyết như thế nào? Đề đơn giản, đặt khía cạnh pháp luật qua một bên và giả định bạn được hỏi xem việc giết cậu bé thử việc có chấp nhận được về mặt đạo đức không?

Lập luận ủng hộ mạnh mẽ nhất cho rằng với tình cảnh nguy khốn lúc đó, cần phải giết một người để cứu ba người còn lại. Nếu không ai bị giết, tất cả bốn người đều chết. Parker, kiệt sức và đau ốm, là “ứng viên” hợp lý, vì dù sao cậu bé cũng sẽ chết sớm. Và khác Dudley và Stephens, cậu bé không phải nuôi nấng ai. Cái chết của cậu không để lại cảnh vợ góa con cô.

Lập luận này hứng chịu ít nhất hai phản đối: Thứ nhất, người ta có thể hỏi rằng xét trên tổng thể, liệu lợi ích của việc giết cậu bé thử việc có lớn hơn thiệt hại (phí tổn) không kể cả khi tính số mạng sống được cứu và hạnh phúc của những người sống sót và gia đình họ thì một hành động sát nhân như vậy có thể gây hậu quả xấu cho

toàn thể xã hội - chẳng hạn làm suy yếu quy tắc chống lại việc giết người, hoặc khuyến khích người dân có xu hướng “thay trời hành đạo”, hoặc làm các vị thuyền trưởng khó tuyển dụng người thử việc.

Thứ hai, ngay cả sau khi xét mọi khía cạnh và thấy lợi ích cao hơn phí tổn, chẳng lẽ chúng ta lại không có cảm giác sai trái khi giết và sau đó ăn thịt cậu bé thử việc không có khả năng tự vệ vì lý do nào đó nằm ngoài tính toán phí tổn và lợi ích xã hội? Chẳng lẽ lại không phải là sai trái khi đối xử với con người theo cách đó - khai thác điểm dễ bị tổn thương, lấy đi mạng sống khi người đó không nhất trí - cho dù làm như vậy khiến nhiều người có lợi?

Với bất kỳ ai kinh hoàng trước hành động của Dudley và Stephens, lý lẽ phản đối đầu vẫn còn nhẹ nhàng. Lý lẽ này chấp nhận giả định của thuyết vị lợi là đạo đức cốt ở chỗ cân nhắc giữa lợi ích và phí tổn, và đơn giản lý lẽ này chỉ muốn tính toán hậu quả đầy đủ hơn mà thôi.

Nếu cái chết của cậu bé thử việc đáng phần nộ về mặt đạo đức, lập luận phản đối thứ hai rõ ràng hơn. Nó bác bỏ ý tưởng việc đúng nên làm chỉ đơn giản là xét hậu quả - tính toán phí tổn và lợi ích. Đạo đức là cái gì đó

hơn thế nữa - một thứ liên quan đến cách đối xử thích hợp giữa con người với con người.

Hai cách suy nghĩ về vụ thuyền cứu sinh minh họa hai cách tiếp cận công lý đối nghịch nhau. Phương pháp tiếp cận thứ nhất cho rằng đạo đức của hành động chỉ phụ thuộc vào kết quả; sau khi đánh giá tất cả các yếu tố, việc đúng nên làm là hành động nào tạo ra trạng thái kết quả tốt nhất. Cách tiếp cận thứ hai nói rằng xét về mặt đạo đức, kết quả không phải mối quan tâm duy nhất; chúng ta phải tôn trọng một số nghĩa vụ và quyền nhất định, cho dù kết quả có ra sao đi chăng nữa.

Để giải quyết vụ thuyền cứu sinh cũng như nhiều tình huống khó xử ít cực đoan hơn thường gặp phải, chúng ta cần phải suy ngẫm một câu hỏi lớn của triết học đạo đức và chính trị: Đạo đức là vấn đề đếm mạng sống và tính toán lợi ích - phí tổn, hay là có những nghĩa vụ đạo đức và quyền con người nhất định quá cơ bản đến nỗi chúng đúng trên mọi tính toán thiệt hơn? Và nếu có các quyền cơ bản như thế - tức là chúng có tính tự nhiên, thiêng liêng, bất khả xâm phạm và tuyệt đối - làm thế nào chúng ta có thể xác định được chúng? Và điều gì làm cho chúng trở thành quyền cơ bản?

Chủ nghĩa vị lợi của Jeremy Bentham

Jeremy Bentham (1748-1832) có quan điểm cực kỳ rõ ràng với vấn đề trên, ông khinh miệt gọi ý tưởng quyền tự nhiên là “vô nghĩa”. Triết thuyết ông đưa ra có ảnh hưởng sâu rộng. Thậm chí đến tận ngày nay, nó vẫn tác động mạnh mẽ tới suy nghĩ của nhiều nhà hoạch định chính sách, kinh tế gia, giám đốc điều hành, và cả các công dân bình thường trong xã hội.

Bentham, triết gia đạo đức, nhà cải cách luật pháp người Anh, là cha đẻ học thuyết vị lợi^[4]. Ý tưởng chính của học thuyết này rất đơn giản và trực quan: Nguyên tắc đạo đức cao nhất là tối đa hóa hạnh phúc, trong mỗi cân bằng tổng thể giữa hạnh phúc và đau khổ. Theo Bentham, việc đúng nên làm là bất cứ việc gì tối đa hóa sự hữu ích. Ông coi “hữu ích” là bất cứ điều gì tạo ra hạnh phúc hay hạnh phúc, và bất cứ điều gì ngăn cản đau khổ hoặc bất hạnh.

Bentham đưa ra nguyên tắc của mình bằng chuỗi lý luận sau đây: Chúng ta đều bị chi phối bởi cảm xúc đau khổ

và hạnh phúc. Những xúc cảm này là “chủ nhân tuyệt đối” của chúng ta. Chúng chi phối chúng ta trong tất cả mọi thứ chúng ta làm và cũng xác định những gì chúng ta sẽ làm. Các tiêu chuẩn đúng sai “gắn chặt vào chủ nhân”. Tất cả chúng ta đều thích hạnh phúc và ghét đau khổ. Triết thuyết vị lợi công nhận và coi điều này là cơ sở của đời sống đạo đức và chính trị. Tối đa hóa “hữu ích” là nguyên tắc không chỉ cho cá nhân mà còn cho các nhà lập pháp. Trong việc quyết định xem cần ban hành đạo luật và chính sách nào, chính quyền nên làm điều gì để toàn thể cộng đồng hạnh phúc nhất. Theo Bentham, “cộng đồng” là “một cơ thể hư cấu”, là tổng thể các thành viên tạo nên cộng đồng. Do đó công dân và các nhà lập pháp tự hỏi câu hỏi sau: Nếu chúng ta cộng tất cả những lợi ích từ chính sách này và trừ đi tất cả các phí tổn, chính sách sẽ tạo ra hạnh phúc nhiều hơn hay đau khổ nhiều hơn?

Lập luận của Bentham về nguyên tắc tối đa hóa tính hữu ích có dạng một lời khẳng định quả quyết: Không có căn cứ nào có thể phủ định nó. Ông tuyên bố mỗi lập luận đạo đức phải hoàn toàn dựa trên ý tưởng đem lại hạnh phúc tối đa. Mọi người có thể nói mình tin vào một số nghĩa vụ và quyền tuyệt đối và xác thực. Nhưng họ không có cơ sở để bảo vệ các nghĩa vụ và quyền này trừ

khi họ tin rằng tôn trọng chúng sẽ tối đa hóa hạnh phúc của con người, ít nhất là trong dài hạn. Bentham viết: “Khi một người cố gắng chống lại nguyên tắc hữu ích, người đó sẽ sử dụng một cách vô thức các suy diễn từ chính nguyên tắc hữu ích”. Nếu được hiểu đúng, tất cả những rắc rối về đạo đức chỉ là bất đồng về cách áp dụng nguyên tắc tối đa hóa hạnh phúc và giảm thiểu đau khổ của thuyết vị lợi, chứ không phải về chính bản thân nguyên tắc. Bentham hỏi, “Một người có thể nào di chuyển được trái đất không? Có thể; nhưng đầu tiên người đó phải tìm ra một quả đất khác để đứng lên trên”. Và theo Bentham, nguyên tắc vị lợi là trái đất duy nhất, tiền đề duy nhất, khởi điểm duy nhất cho tất cả các lập luận đạo đức.

Bentham nghĩ nguyên tắc vị lợi của mình là một ngành khoa học về đạo đức có thể đóng vai trò cơ sở để cải cách chính trị. Ông đề xuất nhiều dự án nhằm cải cách chính sách hình phạt theo hướng hiệu quả và nhân đạo hơn. Chẳng hạn dự án Panopticon, một nhà tù với một tháp kiểm soát trung tâm cho phép giám thị quan sát tù nhân mà tù nhân không nhìn thấy. Ông đề xuất nhà thầu tư nhân (lý tưởng nhất là chính ông) điều hành Panopticon, người quản lý nhà tù thu được lợi nhuận từ lao động của tù nhân, tù nhân làm việc mười sáu giờ mỗi

ngày. Mặc dù bị phủ quyết, kế hoạch của Bentham được cho là đi trước thời đại. Những năm gần đây ý tưởng này lại hồi sinh ở Hoa Kỳ và Anh, với các đề xuất thuê công ty tư nhân xây dựng và quản lý nhà tù.

Quản lý người ăn xin

Bentham đề xuất đề án cải thiện cơ chế “quản lý người ăn xin” bằng cách thiết lập các trại tế bần tự cung tự cấp dành cho người nghèo. Kế hoạch tìm cách giảm bớt sự hiện diện của người ăn xin trên đường phố này là một minh họa sinh động về logic của thuyết vị lợi. Đầu tiên Bentham thấy việc gặp người ăn xin trên đường phố làm giảm hạnh phúc của người qua đường. Đối với người nhân hậu, hình ảnh người ăn xin sẽ gây nên nỗi đau cảm thông; còn với người lạnh lùng là cảm giác ghê tởm. Dù thế nào đi chăng nữa, việc gặp người ăn xin làm giảm lợi ích của công chúng. Vì vậy, Bentham đề xuất đưa hết những người ăn xin ngoài đường vào trại tế bần.

Một số người có thể nghĩ rằng điều này không công bằng với người ăn xin. Nhưng Bentham không loại bỏ lợi ích của họ. Ông thừa nhận một số người có thể coi việc đi xin ăn hạnh phúc hơn làm việc trong trại tế bần.

Nhưng ông lưu ý nếu có một người ăn xin hạnh phúc và khâm khá, thì còn rất nhiều người khôn khổ đáng thương. Ông kết luận rằng tổng nỗi đau khổ của toàn bộ công chúng lớn hơn bất cứ điều bất hạnh nào mà những người ăn xin cảm thấy khi bị đưa vào trại tế bần.

Một số có thể ngại việc xây dựng và điều hành các trại tế bần sẽ khiến người đóng thuế phải chi thêm tiền, làm giảm hạnh phúc và do đó kéo theo giảm lợi ích của họ. Nhưng Bentham đề xuất cách đảm bảo tự chủ tài chính cho kế hoạch quản lý người ăn xin của mình. Bất kỳ công dân nào gặp người ăn xin có quyền bắt và đưa người này vào trại tế bần gần nhất. Sau khi bị giữ ở đó, mỗi người ăn xin sẽ phải làm việc để trả phí tồn sinh sống của mình, họ sẽ đóng tiền vào “tài khoản tự giải thoát”. Tài khoản này được dùng để trả tiền ăn, quần áo, giường, chăm sóc y tế, và một khoản bảo hiểm nhân thọ trong trường hợp người ăn xin chết trước khi tài khoản được thanh toán hết. Nhằm khuyến khích công dân không ngại khó để đưa người ăn xin vào trại tế bần, Bentham đề xuất tiền thưởng hai mươi shilling cho mỗi lần bắt được người ăn xin, và dĩ nhiên khoản tiền này sẽ bị tính vào tài khoản của người ăn xin.

Bentham cũng áp dụng logic vị lợi để phân chia phòng

trong trại, để giảm thiểu sự khó chịu tù nhân phải chịu đựng từ các bạn láng giềng của mình: “Xếp nhóm A cạnh nhóm B nếu nhóm B miễn nhiễm với những bất tiện do nhóm A gây ra”. Vì thế, chẳng hạn “Xếp cạnh những người điên la hét suốt ngày hoặc những người cực kỳ lảm nhảm là nhóm câm điếc... Cạnh nhóm gái mại dâm và phụ nữ dễ dãi là nhóm các bà già”, về “nhóm có hình thù biến dạng”, Bentham đề xuất ở cạnh nhóm mù. Mặc dù đề xuất nghe có vẻ khắc nghiệt, mục tiêu của ông không mang tính trừng phạt. Bentham đơn giản chỉ muốn thúc đẩy lợi ích chung bằng cách giải quyết vấn đề làm xã hội bớt hạnh phúc.

Chương trình quản lý người ăn xin của ông không bao giờ được thông qua. Nhưng tinh thần vị lợi ẩn chứa trong đó vẫn sống và phát triển đến tận ngày nay. Trước khi xem xét một số ví dụ hiện đại về tư tưởng vị lợi, thật đáng xem liệu triết học của Bentham có bị phản đối không, và nếu có thì trên cơ sở nào.

Phản đối 1: Quyền cá nhân

Nhiều người cho điểm yếu nhất của thuyết vị lợi là không tôn trọng quyền cá nhân. Bởi chỉ quan tâm tới tổng số

của sự thỏa mãn, thuyết này có thể chà đạp lên cá nhân. Đối với người theo thuyết vị lợi, cá nhân cũng quan trọng, con người cũng có ý nghĩa nhưng chỉ trong ngữ cảnh sở thích của mỗi người phải được đặt tương quan cùng với sở thích những người khác. Nhưng điều này có nghĩa là logic vị lợi, nếu áp dụng nhất quán, có thể chấp nhận việc đối xử với con người theo những cách vi phạm những gì chúng ta nghĩ là chuẩn mực phải tôn trọng, như trường hợp sau đây:

Ném tén đồ Cơ đốc cho sư tử

Vào thời La Mã cổ đại, người ta ném giáo dân cho sư tử ở đấu trường để làm trò giải trí cho đám đông. Hãy tưởng tượng người theo thuyết vị lợi tính toán như sau: Tất nhiên giáo dân đau khổ vì bị sư tử vô vàn xé xác. Nhưng hãy xét đến toàn bộ niềm hạnh phúc đến phát rồ của những khán giả cổ vũ ngồi đặc đấu trường. Nếu đủ người La Mã đủ hạnh phúc trước cảnh tượng bạo lực này thì còn cơ sở nào để người theo thuyết vị lợi lên án hành vi độc ác này?

Người theo thuyết vị lợi có thể lo lắng trò chơi này sẽ kích động thói quen bạo lực trên đường phố La Mã,

hoặc dẫn đến sự sợ hãi và run rẩy của các nạn nhân tiềm năng mà một ngày nào đó cũng có thể bị ném cho sư tử. Nếu những hiệu ứng này đủ lớn, chúng có thể lấn át hạnh phúc mà trò chơi này tạo ra, và đó là lý do để người theo thuyết vị lợi cấm trò chơi. Nhưng nếu những tính toán này là lý do duy nhất để chấm dứt việc giết giáo dân một cách tàn bạo để tiêu khiển, liệu có thiếu một thứ gì đó quan trọng về mặt đạo đức không?

Tra tấn có chính đáng không?

Một câu hỏi tương tự phát sinh trong các cuộc tranh luận gần đây là tính chính đáng khi tra tấn nghi can khủng bố trong quá trình thẩm vấn. Xét kịch bản quả bom hẹn giờ sau đây: tưởng tượng bạn đứng đầu chi nhánh CIA địa phương. Bạn bắt được một nghi can khủng bố mà bạn tin rằng hắn có thông tin về một thiết bị hạt nhân sẽ nổ ở Manhattan trong ngày hôm đó. Thực tế là bạn có lý do để nghi ngờ đây chính là kẻ đặt bom. Thời gian trôi qua mà kẻ này không thừa nhận hoặc tiết lộ vị trí quả bom. Có nên tra tấn cho đến khi gã khai ra vị trí quả bom và cách tháo chốt?

Lập luận chấp nhận tra tấn bắt nguồn từ thuyết vị lợi. Tra

tấn làm đau đớn và dĩ nhiên làm giảm đáng kể hạnh phúc hay ích lợi của kẻ tình nghi. Nhưng hàng ngàn người vô tội sẽ mất đi mạng sống khi quả bom phát nổ. Vì vậy, bạn có thể nói, trên cơ sở thuyết vị lợi, tra tấn một người mà ngăn chặn được cái chết và sự đau khổ trên diện rộng là hành động đúng đắn về mặt đạo đức. Lập luận của cựu Phó Tổng thống Richard Cheney, rằng việc sử dụng các kỹ thuật thẩm vấn khắc nghiệt với nghi can Al-Qaeda đã giúp ngăn chặn một cuộc tấn công khủng bố tiếp theo vào Hoa Kỳ, là dựa trên logic thuyết vị lợi.

Không phải tất cả người theo thuyết vị lợi luôn luôn ủng hộ tra tấn. Một số người phản đối tra tấn dựa trên những căn cứ thực tế. Họ cho rằng việc này không hiệu quả, vì thông tin khai thác được trong quá trình tra tấn không đáng tin cậy. Vì vậy, gây ra nỗi đau đớn, nhưng cộng đồng cũng chẳng được an toàn hơn: tổng lượng “ích lợi” không tăng lên. Hoặc họ lo lắng rằng nếu nước Mỹ dùng biện pháp tra tấn, lính Mỹ sẽ bị đối xử khắc nghiệt hơn khi bị bắt làm tù binh. Sau khi xem xét mọi yếu tố, kết quả này thực sự có thể làm giảm sự hữu ích tổng thể mà việc sử dụng các biện pháp tra tấn đem lại.

Những quan ngại mang tính thực tế này có thể đúng, có thể sai. Tuy nhiên các lý do phản đối tra tấn hoàn toàn

tương thích với suy nghĩ của thuyết vị lợi. Họ không khẳng định việc tra tấn con người có bản chất sai, mà chỉ cho rằng tra tấn sẽ gây tác động xấu, tóm lại là lợi bất cập hại.

Một số người về mặt nguyên tắc phản đối tra tấn. Họ tin rằng điều này vi phạm nhân quyền và không tôn trọng phẩm giá bên trong của con người. Lý lẽ chống tra tấn của họ không phụ thuộc vào các tính toán kiểu vị lợi. Họ lập luận quyền con người và phẩm giá con người có cơ sở đạo đức nằm ngoài tính hữu ích. Nếu họ đúng, triết thuyết của Bentham là sai.

Thoạt nhìn, kịch bản vụ quả bom hẹn giờ có vẻ ủng hộ lập luận của Bentham hơn. Số lượng người chết dường như tạo ra sự khác biệt về mặt đạo đức. Người ta có thể chấp nhận cái chết của ba thủy thủ trên thuyền cứu sinh để tránh việc sát hại cậu bé thủ việc vô tội. Nhưng nếu hàng ngàn sinh mạng vô tội gặp nguy hiểm như trong kịch bản bom nổ chậm thì sao? Nếu con số là hàng trăm ngàn mạng sống thì sao?

Người theo thuyết vị lợi cho rằng tới một mức độ nhất định, ngay cả những người ủng hộ quyền con người hăng hái nhất cũng sẽ cảm thấy rất khó khăn về mặt đạo

đức khi khẳng định thả để một số lượng lớn người dân vô tội chết còn hơn tra tấn nghi phạm khủng bố duy nhất biết nơi đặt bom.

Tuy nhiên, như một cách kiểm nghiệm lý luận đạo đức của thuyết vị lợi, trường hợp bom nổ chậm lại gây hiểu nhầm. Nó có ý nghĩa chứng minh rằng số lượng là quan trọng nhất, do đó nếu nhiều mạng sống đang bị đe dọa thì chúng ta nên sẵn sàng bỏ qua sự dẫn đo về nhân phẩm và quyền con người. Và nếu điều đó đúng, thì cuối cùng đạo đức là sự tính toán phí tổn và lợi ích.

Tuy nhiên, kịch bản tra tấn không cho thấy rằng triển vọng cứu được nhiều mạng người có thể biện minh cho việc gây đau đớn khủng khiếp cho một người vô tội. Hãy nhớ rằng kẻ bị tra tấn (để cứu tất cả những người khác) là nghi can khủng bố, trên thực tế là kẻ bị tình nghi lên kế hoạch đặt bom. Độ vững về đạo đức của trường hợp tra tấn kẻ này phụ thuộc chủ yếu vào tính chính xác của giả định kẻ đó thực sự chịu trách nhiệm cho hiểm họa mà hiện chúng ta đang tìm cách ngăn chặn. Hoặc nếu người đó không chịu trách nhiệm đánh bom, chúng ta giả định hắn có hành vi khủng khiếp khác đáng bị đối xử khác nghiệt. Trục giác đạo đức trong kịch bản bom hẹn giờ không chỉ là việc phân tích phí tổn và lợi ích, mà

còn liên quan đến ý tưởng bất vị lợi cho rằng những kẻ khùng bố là người xấu và đáng bị trừng phạt.

Chúng ta có thể thấy điều này rõ ràng hơn nếu thay đổi kịch bản bằng cách loại bỏ yếu tố tội lỗi giả định. Giả sử cách duy nhất để nghi can khùng bố khai là tra tấn cô con gái bé bỏng của hắn (cô bé chẳng biết gì về các hoạt động xấu xa của ông bố), về mặt đạo đức có chấp nhận làm thế không? Tôi nghi ngờ rằng thậm chí người ủng hộ thuyết vị lợi nhiệt thành nhất cũng sẽ rùng mình trước ý niệm này.

Nhưng phiên bản kịch bản tra tấn này thực sự là bài kiểm tra tốt dành cho nguyên tắc vị lợi. Nó đặt qua một bên trực giác cho rằng dù sao đi nữa kẻ khùng bố cũng đáng bị trừng phạt (bất kể thông tin thu được có quan trọng đến thế nào), và buộc chúng ta phải đánh giá phép toán lợi ích của thuyết vị lợi.

Thành phố hạnh phúc

Phiên bản thứ hai của kịch bản tra tấn (liên quan đến cô con gái vô tội) gợi nhớ đến truyện ngắn *Những người rời bỏ Omelas* (The Ones Who Walked Away from Ornelas)

của Ursula K LeGuin. Truyện kể về thành phố Omelas - thành phố của hạnh phúc và lễ hội, một nơi chẳng có vua chúa và nô lệ, chẳng có quảng cáo, mua bán cổ phiếu, chẳng có bom nguyên tử.

Chúng ta sẽ thấy nơi này quá mức phi thực tế, tác giả còn kể cho chúng ta một điều nữa: “Dưới tầng hầm của một công thự hoặc trong hầm rượu của một tư dinh khang trang nào đó ở Omelas có một căn phòng. Căn phòng chỉ có một cửa ra vào có khóa và không có cửa sổ nào cả”. Và có một đứa trẻ ngây dại, suy dinh dưỡng, bị bỏ quên trong căn phòng. Bé sống cả đời trong cảnh đau thương. Tất cả dân cư Omelas đều biết bé ở đó... họ biết bé hẳn ở đó.

Tất cả mọi người đều biết hạnh phúc của mình, vẻ đẹp thành phố, tình bạn thân thiết giữa họ, sức khỏe con em họ... kể cả vụ mùa bội thu và thời tiết thành phố, phụ thuộc hoàn toàn vào nỗi khổ đau của đứa trẻ. Nhưng nếu đứa trẻ được đưa lên ánh sáng mặt trời, thoát khỏi cảnh tối tăm, được tắm rửa, nuôi dưỡng an ủi - và rõ đây là một điều tử tế - thì tất cả sự thịnh vượng và vẻ đẹp của Omelas sẽ suy tàn tức khắc. Đó là những điều khoản thỏa thuận. Những điều khoản đó có thể chấp nhận được về mặt đạo đức không? Lý lẽ phản đối thứ

nhất đối với thuyết vị lợi của Bentham, vốn nhân danh quyền cơ bản của con người, nói rằng không thể chấp nhận được - ngay cả vì sự thịnh vượng của một thành phố. Vi phạm quyền của đứa trẻ vô tội, ngay cả vì hạnh phúc của số đông là hoàn toàn sai trái.

Phản đối 2: Đồng tiền chung đo giá trị

Lý lẽ của thuyết vị lợi tạo ra một ngành khoa học về đạo đức, dựa trên việc đo đếm, tổng hợp và tính toán hạnh phúc bằng cách cộng dồn các sở thích mà không đưa ra phán xét. Sở thích của mọi người đều quan trọng như nhau. Tinh thần không phán xét này thật hấp dẫn. Và triển vọng có cả một ngành khoa học giúp đưa ra một lựa chọn có tính đạo đức đã truyền cảm hứng cho nhiều tư tưởng kinh tế hiện đại. Nhưng để tổng hợp các sở thích, cần phải đo chúng trên cùng một thang giá trị. Ý tưởng lợi ích của Bentham đưa ra một thang đo đặc - một đồng tiền chung. Nhưng liệu có thể quy đổi tất cả các giá trị đạo đức vào một đồng tiền duy nhất mà không làm mất mát gì trong quá trình quy đổi không? Lập luận phản đối thứ hai nghi ngờ điều này, tức là

không thể quy đổi mọi thứ vào một đồng tiền chung.

Để nghiên cứu phản đối này, chúng ta hãy xem xét cách áp dụng logic thuyết vị lợi trong phân tích lợi ích - phí tổn, một phương pháp ra quyết định được nhiều chính phủ và tập đoàn sử dụng. Phân tích lợi ích - phí tổn cố gắng tìm ra một lựa chọn hợp lý và chính xác trong hoàn cảnh xã hội phức tạp bằng cách quy đổi tất cả phí tổn và lợi ích thành tiền để so sánh.

Lợi ích ung thư phổi

Tại Cộng hòa Séc, công ty thuốc lá Philip Morris có doanh số lớn vì ở đây việc hút thuốc phổ biến và được xã hội chấp nhận. Quan ngại về phí tổn chăm sóc sức khỏe do tỷ lệ hút thuốc tăng, chính phủ Séc gần đây xem xét tăng thuế thuốc lá. Phản bác lại, Philip Morris đưa ra bản phân tích lợi ích - phí tổn về tác động của việc hút thuốc lên ngân sách quốc gia Séc.

Bản phân tích cho thấy việc hút thuốc lá giúp chính phủ thu được nhiều tiền hơn. Lý do: mặc dù ngân sách tốn nhiều tiền hơn để chăm sóc y tế cho những người hút thuốc khi họ còn sống; nhưng họ lại chết sớm, và vì thế

tiết kiệm cho chính phủ một khoản đáng kể trong việc chăm sóc sức khỏe, lương hưu, và tiền nhà cho người cao tuổi. Theo nghiên cứu này, khi các “tác động tích cực” của việc hút thuốc được xem xét, bao gồm thuế thuốc lá và khoản tiết kiệm do người hút thuốc lá chết sớm, mỗi năm nhà nước thu được 147 triệu đô la.

Bản phân tích lợi ích - phí tổn là một thảm họa trong quan hệ công chúng của Philip Morris. Một nhà bình luận viết: “Các công ty thuốc lá đã quen việc phủ nhận thuốc la giết người. Vậy mà giờ đây họ còn khoe khoang về nó”. Một nhóm chống hút thuốc lá đăng một quảng cáo trên báo, vẽ bàn chân một tử thi trong nhà xác có buộc ở ngón chân một băng giá 1.227 đô la - khoản tiền chính phủ Séc tiết kiệm được khi một người nghiện hút thuốc lá chết.

Đối mặt với sự phẫn nộ và giễu cợt của công chúng, tổng giám đốc Philip Morris xin lỗi, nói rằng bản nghiên cứu “hoàn toàn bỏ qua các giá trị cơ bản của con người và điều này không thể chấp nhận được”. Một số người nói bản nghiên cứu của Philip Morris minh họa sự điên rồ vô đạo đức của việc phân tích lợi ích - phí tổn và cách tư duy kiêu vị lợi. Xem cái chết vì ung thư phổi là có lợi thật là một chính sách nhẫn tâm với mạng sống

con người. Bên cạnh tác động tài chính, bất kỳ chính sách hút thuốc lá có đạo đức nào cũng phải xét hậu quả với sức khỏe cộng đồng và lợi ích của con người.

Tuy nhiên, người theo thuyết vị lợi không tranh cãi sự xác đáng của những hậu quả lớn hơn này - nỗi đau khổ và bất hạnh, các gia đình đau buồn, những mạng sống bị mất đi. Bentham phát minh ra khái niệm “hữu ích” để nắm bắt một cách chính xác vô vàn những điều chúng ta quan tâm trên một thang duy nhất, kể cả giá trị mạng sống con người. Đối với người ủng hộ Bentham, bản phân tích kia không phá hủy danh tiếng của nguyên tắc vị lợi mà chỉ là cách áp dụng sai lầm.

Một bản phân tích lợi ích - phí tổn đầy đủ hơn sẽ bổ sung thêm các tính toán đạo đức xác định tổn thất của người hút thuốc chết sớm và gia đình của họ, và sau đó cân nhắc với khoản tiết kiệm mà người hút thuốc chết sớm đem lại cho chính phủ. Điều này đưa chúng ta trở lại câu hỏi liệu tất cả các giá trị có thể quy thành tiền được không. Một số phiên bản phân tích lợi ích - phí tổn cố gắng làm như vậy, thậm chí đặt giá tiền cho mạng sống con người. Hãy xét hai trường hợp sử dụng bản phân tích lợi ích - phí tổn làm công chúng phần nộ, không phải vì không tính tiền mạng sống con người, mà

vì đã làm thế.

Nổ bình gas

Trong những năm 1970, Ford Pinto là một trong những mẫu xe nhỏ bán chạy nhất tại Hoa Kỳ. Thật không may, thùng nhiên liệu của mẫu xe này dễ nổ khi bị xe khác đâm từ phía sau. Hơn năm trăm người chết trong các vụ tai nạn xe Pinto, và lượng người bỏng nặng còn nhiều hơn thế. Khi một trong những nạn nhân kiện Ford về lỗi thiết kế, thì hóa ra các kỹ sư của Ford đã nhận thức được mối nguy hiểm này. Nhưng giám đốc công ty đã tiến hành phân tích lợi ích - phí tổn và xác định lợi ích của việc sửa chữa (giảm số lượng tử vong và ngăn chặn tai nạn) không tương xứng với chi phí trang bị thêm cho mỗi ô tô một thiết bị an toàn giá 11 đô la.

Để tính toán lợi ích nếu trang bị thêm thiết bị an toàn, Ford ước tính có 180 người chết và 180 bị bỏng nếu không có thiết bị an toàn. Sau đó tiến hành định giá: tổn thất của một ca tử vong là 200.000 đô la, một ca thương vong là 67.000 đô la. Ngoài ra còn tính thêm số lượng và mức độ thiệt hại khi xe Pinto bị cháy, và tính ra lợi ích tổng thể khi lắp thêm thiết bị an toàn sẽ là 49,5 triệu

đô la. Nhưng phí tổn lắp thêm thiết bị cho 12,5 triệu xe sẽ là 137,5 triệu đô la do đó công ty kết luận rằng phí tổn nâng cao an toàn cao hơn nhiều so với lợi ích.

Khi nghiên cứu bản phân tích này, bồi thẩm đoàn cực giận dữ và phán quyết Ford phải trả nguyên đơn 2,5 triệu đô la tiền đền bù thiệt hại và 125 triệu đô la tiền phạt (số tiền này sau đó giảm xuống còn 3,5 triệu đô la). Có lẽ các vị bồi thẩm coi việc công ty định giá mạng sống con người là điều sai trái, hoặc có thể họ nghĩ 200.000 đô la là giá quá thấp. Ford không tự nghĩ ra mức giá này mà lấy từ một cơ quan chính quyền Hoa Kỳ. Trong những năm 1970, ủy ban quốc gia Quản trị an toàn đường cao tốc (National Highway Traffic Safety Administration) đã tính toán tổn thất của một ca tử vong tai nạn giao thông. Xét việc mất năng suất lao động trong tương lai, phí tổn y tế, phí tổn tang lễ, nỗi đau và bất hạnh của nạn nhân, ủy ban này tính một ca tử vong gây tổn thất 200.000 đô la.

Nếu bồi thẩm đoàn tức giận về mức giá (chứ không phải về nguyên tắc) thì người theo thuyết vị lợi có thể đồng ý với họ. Rất ít người chấp nhận chết trong một vụ đụng xe với giá 200.000 đô la. Hầu hết mọi người đều có khát vọng sống. Để đo hiệu quả đầy đủ về tính “ích lợi” của

một ca tử vong giao thông, người ta sẽ phải tính cả tổn thất về hạnh phúc trong tương lai mà nạn nhân không được hưởng chứ không chỉ tính thu nhập mất đi và phí tổn tang lễ. Vậy thì, mạng sống con người có giá thực sự là bao nhiêu?

Giảm giá bậc cao niên

Khi cố gắng trả lời câu hỏi này, Cơ quan Bảo vệ môi trường Hoa Kỳ (EPA: Environmental Protection Agency) cũng chầm ngời một con tức giận về mặt đạo đức nhưng theo kiểu khác. Năm 2003, EPA giới thiệu một phân tích lợi ích - phí tổn của tiêu chuẩn ô nhiễm không khí mới. Cơ quan này đánh giá mạng sống con người cao hơn Ford nhiều, nhưng phụ thuộc vào độ tuổi: 3,7 triệu đô la một mạng người do không khí sạch hơn, nhưng mạng sống cụ già quá 70 tuổi chỉ có giá 2,3 triệu đô la. Nằm phía sau sự khác biệt trong định giá là một ý tưởng vị lợi: cứu mạng sống người già lãng phí hơn cứu mạng sống người trẻ (người trẻ sống dài hơn, và do đó hưởng nhiều hạnh phúc hơn).

Phe ủng hộ người cao tuổi không chấp nhận điều này. Họ phản đối việc “giảm giá bậc cao niên” và cho rằng

chính quyền không nên đánh giá mạng sống người trẻ cao hơn người già. Do quá nhiều kháng nghị, EPA nhanh chóng loại bỏ mức chênh lệch này và rút bản báo cáo lại.

Nhưng người chỉ trích thuyết vị lợi dùng những vụ việc trên như bằng chứng cho thấy phân tích lợi ích - phí tổn là sai lầm, và rằng việc dùng tiền định giá mạng sống con người là sai trái về mặt đạo đức. Người bảo vệ việc phân tích lợi ích - phí tổn không đồng ý vậy. Họ cho rằng xã hội thực ra ra đã “hy sinh” nhiều mạng sống vì ích lợi chung. Mạng sống con người có giá - họ nhấn mạnh thế - cho dù chúng ta có thừa nhận hay không. Ví dụ, việc sử dụng ô tô chắc chắn làm nhiều người chết - hơn bốn mươi ngàn người chết mỗi năm tại Hoa Kỳ. Nhưng điều đó không làm xã hội chúng ta từ bỏ ô tô. Trên thực tế, điều đó không đưa chúng ta đến chỗ hạ thấp tốc độ tối đa. Trong cuộc khủng hoảng dầu mỏ năm 1974, Quốc hội Hoa Kỳ ban hành giới hạn tốc độ toàn quốc là 88km/giờ. Mặc dù mục đích là để tiết kiệm năng lượng, giới hạn tốc độ làm giảm số lượng tử vong do tai nạn giao thông.

Trong những năm 1980, Quốc hội bãi bỏ hạn chế này và hầu hết các tiểu bang tăng tốc độ giới hạn lên tới 104km/

giờ. Người lái xe tiết kiệm được thời gian, nhưng tử vong do tai nạn giao thông tăng vọt. Khi đó, không ai làm phân tích lợi ích - phí tổn để xác định xem lợi ích của việc lái xe nhanh có nhiều hơn tổn thất sinh mạng không. Nhưng một vài năm sau, hai nhà kinh tế đã làm. Họ xác định lợi ích khi đặt giới hạn tốc độ cao là thời gian di chuyển đến công sở nhanh hơn, tính toán lợi ích kinh tế của thời gian tiết kiệm được (mức lương trung bình là 20 đô la một giờ) và chia khoản thu được này cho tổng số người chết gia tăng. Họ thấy rằng, để đổi lấy điều tiện nghi là lái xe nhanh hơn, người Mỹ đã định giá một cách hiệu quả mỗi mạng sống là 1,54 triệu đô la. Đó là lợi ích kinh tế của việc lái nhanh thêm 16km/giờ, tính trên mỗi ca tử vong do tai nạn giao thông.

Những người ủng hộ việc phân tích lợi ích - phí tổn chỉ ra rằng: bằng cách cho phép lái xe 88km/giờ chứ không phải 104km/giờ, chúng ta ngầm định giá mạng sống con người là 1,54 triệu đô la - ít hơn nhiều so với con số 6 triệu đô la - mức giá thường được cơ quan chính quyền Mỹ sử dụng trong việc thiết lập các tiêu chuẩn ô nhiễm, cũng như quy định đảm bảo sức khỏe và an toàn. Thế thì tại sao không nói thẳng điều đó ra? Họ lập luận rằng nếu không thể tránh khỏi việc đánh đổi một mức độ an toàn nào đó lấy lợi ích và tiện nghi thì chúng ta nên tính

táo chấp nhận, và nên so sánh phí tổn với lợi ích một cách có hệ thống nhất có thể - thậm chí nếu điều đó có nghĩa là định giá mạng sống con người.

Người theo thuyết vị lợi coi xu hướng không dám định giá mạng sống con người là thách thức chúng ta cần khắc phục, một “điều cấm kỵ” cản trở mọi người suy nghĩ minh bạch và lựa chọn hợp lý. Tuy nhiên đối với phía chỉ trích thuyết vị lợi, sự băn khoăn của chúng ta xuất phát từ một điều gì đó quan trọng về mặt đạo đức - đó là quan điểm cho rằng không thể đo đếm và so sánh tất cả các giá trị và hàng hóa bằng một thang đo duy nhất.

Trả tiền cho nỗi đau

Một số nhà khoa học xã hội có tư tưởng thực nghiệm đã thử giải quyết tranh chấp khó nhằn này. Trong những năm 1930, nhà tâm lý học xã hội Edward Thorndike cố gắng chứng minh giả định của thuyết vị lợi: có thể quy đổi tất cả những điều mình thích và không thích - có vô số điều như vậy - vào một thang giá trị chung (một đồng tiền chung thể hiện hạnh phúc và nỗi buồn).

Ông tiến hành khảo sát với những thanh niên nhận tiền cứu trợ của chính phủ, hỏi họ muốn nhận bao nhiêu tiền để chịu đựng rất nhiều kiểu trải nghiệm khác nhau.

Ví dụ: Bạn muốn nhận bao nhiêu tiền để “ Bị nhổ một răng hàm trên?” hoặc “Bị cắt một ngón chân?” hay “Ăn con giun đất còn sống dài 15cm?” hoặc “Dùng tay bóp cổ chết con mèo đi lạc?” hoặc “Sống trọn đời tại một trang trại ở Kansas, trong vòng mười sáu kilomet không có thôn trấn nào”.

Bạn nghĩ trải nghiệm nào “đắt” nhất, trải nghiệm nào “rẻ” nhất? Dưới đây là bảng giá thu được từ cuộc khảo sát của ông (thời giá năm 1937):

Nhổ răng: 4.500 đô la

Cắt ngón chân: 57.000 đô la

Ăn giun: 100.000 đô la

Bóp chết mèo: 10.000 đô la

Sống ở Kansas: 300.000 đô la

Thorndike nghĩ phát hiện này ủng hộ ý tưởng rằng có thể đo và so sánh tất cả mọi thứ trên cùng một thang giá trị. Ông viết: “Bất kỳ mong muốn hay sự hài lòng nào đều là một thực thể, tồn tại ở mức độ nào đó và do vậy đều đo đạc được. Cuộc sống của con chó, con mèo hay con gà... phần lớn được xác định bởi sự khao khát, thèm muốn, ham muốn và sự hài lòng của chúng... Và mạng sống con người cũng như vậy, cho dù khao khát và mong muốn của con người nhiều hơn, tinh tế và phức tạp hơn”.

Nhưng thật vô lý khi so sánh các mục quái đản trong danh sách của Thorndike. Liệu chúng ta có thể thực sự kết luận rằng những người được hỏi coi việc sống ở trang trại vùng Kansas khó chịu gấp ba lần việc ăn sâu; hay là những trải nghiệm này khác biệt đến mức không thể so sánh chúng với nhau? Thorndike thừa nhận có tới một phần ba số người được hỏi nói rằng không đời nào họ chấp nhận chịu đựng những trải nghiệm “kinh tởm” này, dù được trả bao nhiêu đi chăng nữa.

Nữ sinh trường St. Anne

Không thể chứng minh hay bác bỏ một cách rạch ròi

quan điểm cho rằng có thể quy đổi tất cả các giá trị đạo đức về một giá trị chung duy nhất mà không hao hụt gì. Nhưng đây là một trường hợp nữa khiến ý tưởng này bị hoài nghi. Trong những năm 1970, khi tôi là học viên cao học ở Oxford, nam sinh và nữ sinh học ở trường riêng. Các trường nữ có quy định khắt khe không cho khách nam ngủ qua đêm ở phòng nữ. Nhưng tôi nghe đồn các quy định này hiếm khi được thực thi và dễ bị vi phạm. Hầu hết nhân viên của trường không cảm thấy có bổn phận thực thi những quan niệm truyền thống về đạo đức giới tính. Ngày càng có nhiều áp lực nói lỏng quy định này, và đây trở thành một chủ đề tranh luận tại trường nữ sinh St.Anne.

Một số thành viên lớn tuổi là người trọng truyền thống. Họ phản đối việc cho phép khách nam ở lại qua đêm trên cơ sở đạo đức truyền thống; họ nghĩ việc các cô gái trẻ chưa lập gia đình qua đêm với bạn trai là vô đạo đức. Nhưng thời thế đã khác, và các vị này cảm thấy xấu hổ khi nói thật lý do phản đối. Vì vậy, họ chuyển thể lập luận của mình sang kiểu thuyết vị lợi: “Nếu khách nam ở lại qua đêm, phí tổn của trường sẽ tăng lên”. Bạn có thể băn khoăn vì sao lại thế “Vâng, họ muốn tắm, và điều đó tốn nhiều nước nóng hơn”. Bên cạnh đó, họ cho rằng “Chúng ta sẽ phải thay vải trải giường thường xuyên

hơn”.

Những người muốn thay đổi đã thỏa hiệp với phe truyền thống như sau: Mỗi nữ sinh có thể có tối đa ba khách qua đêm mỗi tuần, miễn là mỗi vị khách phải trả nhà trường khoản phí tổn 50 xu một đêm”. Ngày hôm sau, báo *Guardian* giật ngay tiêu đề: “Nữ sinh St. Anne -50 xu qua đêm”. Ngôn ngữ đạo đức đã không được dịch đầy đủ sang ngôn ngữ của thuyết vị lợi. Ngay sau đó, quy định này, cũng như khoản phí, đã bị xóa bỏ.

John Stuart Mill

Chúng ta đã xem xét hai phản bác nguyên tắc “hạnh phúc lớn nhất” của Bentham: (1) sự không tôn trọng phẩm giá con người và các quyền cá nhân, và (2) không thể quy đổi mọi giá trị đạo đức qua một thang đo hạnh phúc và nỗi buồn. Làm sao phản ứng lại trước hai lý lẽ phản bác này?

John Stuart Mill (1806-1873) tin rằng có thể đáp trả được. Là thế hệ sau Bentham, ông cố gắng cứu thuyết vị lợi bằng cách thay đổi theo hướng nhân văn hơn, ít tính toán hơn thiệt hơn. Mill là con trai James Mill, một người

bạn và môn đệ của Bentham. James Mill dạy con ở nhà, và cậu bé Mill trở thành thần đồng. Cậu học tiếng Hy Lạp khi ba tuổi và tiếng Latin lúc lên tám. Năm mười một tuổi, cậu đã viết lịch sử của luật La Mã. Năm hai mươi tuổi, anh bị suy nhược thần kinh, và bị trầm cảm trong nhiều năm. Ngay sau đó anh gặp Harriet Taylor, lúc đó là một phụ nữ có chồng với hai con, nhưng bà và Mill trở thành bạn thân. Khi chồng bà qua đời hai mươi năm sau, bà và Mill đã kết hôn. Mill ghi nhận Taylor là người bạn đồng hành trí tuệ và cộng tác viên đắc lực nhất giúp ông sửa đổi học thuyết của Bentham.

Lý lẽ tự do

Mill nỗ lực vất vả viết bài nhằm làm tương thích các quyền cá nhân với triết thuyết vị lợi của Bentham mà ông chịu ảnh hưởng từ cha mình. Cuốn sách *Bàn về tự do* (On Liberty, 1859) của ông là tác phẩm bảo vệ tự do cá nhân kinh điển trong thế giới Anh ngữ. Nguyên tắc chính là người dân phải được tự do làm bất cứ điều gì họ muốn, miễn là điều này không gây hại cho người khác. Chính phủ không được can thiệp vào tự do cá nhân với lý do bảo vệ chính bản thân họ, hoặc để áp đặt ý kiến về lối sống tốt nhất cho đa số. Mill cho rằng xã hội chỉ nên

xét các hành động có tính hướng đến người khác. Miễn là tôi không làm hại bất cứ ai khác, “Tôi tuyệt đối độc lập. Tôi là chủ nhân tuyệt đối của cả thân thể lẫn tâm hồn”.

Lập luận về quyền cá nhân này dường như đòi hỏi một điều gì đó mạnh hơn tính có ích - điều mà nó biện minh. Hãy xét: Giả sử đa số ghét và muốn cấm một tôn giáo nhỏ. Chẳng phải việc cấm sẽ tạo ra hạnh phúc lớn nhất cho đông người nhất sao? Đúng, nhóm thiểu số bị cấm sẽ đau khổ và thất vọng. Nhưng nếu nhóm đa số đủ đông và thực sự thù ghét nhóm tôn giáo nhỏ, hạnh phúc tập thể của đa số lớn hơn hẳn nỗi đau khổ của nhóm thiểu số. Kịch bản này cho thấy có vẻ tính có ích không phải là nền tảng đáng tin cậy cho tự do tôn giáo. Nguyên tắc tự do của Mill dường như cần một cơ sở đạo đức chắc chắn hơn nguyên lý vị lợi của Bentham.

Mill không đồng ý vậy. Ông nhấn mạnh trường hợp tự do cá nhân phụ thuộc hoàn toàn vào yếu tố sau của thuyết vị lợi: “Hoàn toàn phù hợp khi nói rằng tôi từ bỏ bất kỳ lợi thế nào thuộc về lý lẽ của tôi bắt nguồn từ ý tưởng quyền trùu tượng của con người - là thứ độc lập với tính hữu ích. Tôi coi lợi ích là mục tiêu cuối cùng của tất cả các vấn đề đạo đức, nhưng phải là lợi ích

trong phạm vi lớn nhất, căn cứ trên lợi ích vĩnh cửu của con người là một thực thể tiến bộ”.

Mill cho rằng chúng ta nên tối đa hóa lợi ích - không phải trong từng trường hợp riêng lẻ - mà là về lâu về dài. Và ông lập luận tôn trọng tự do cá nhân sẽ dần dần mang đến hạnh phúc lớn lao nhất cho loài người. Cho phép đa số bịt miệng nhóm bất đồng chính kiến hoặc kiểm duyệt các nhà tư tưởng tự do có thể tối đa hóa lợi ích ngày hôm nay, nhưng về lâu dài sẽ khiến xã hội tồi tệ hơn (ít hạnh phúc đi).

Tại sao chúng ta lại cho rằng về lâu về dài, bảo vệ tự do cá nhân và quyền bất đồng chính kiến sẽ thúc đẩy phúc lợi của toàn xã hội? Mill nêu một số lý do: Quan điểm bất đồng có thể đúng, hoặc đúng phần nào, và do đó giúp hiệu chỉnh quan điểm thịnh hành. Và thậm chí nếu không được thế, đem ý kiến chủ lưu tranh biện với những ý tưởng khác sẽ làm ý kiến chủ lưu không trở nên giáo điều và thành kiến. Cuối cùng, một xã hội ép các thành viên khur khur giữ truyền thống và quy củ có thể rơi vào tình trạng xơ cứng mất hiệu quả, mất đi sức sống thúc đẩy xã hội phát triển.

Những suy đoán của Mill về việc tự do đem lại lợi ích

cho xã hội có vẻ hợp lý. Nhưng chúng không thể là cơ sở đạo đức có tính thuyết phục của quyền cá nhân, ít nhất với hai lý do sau: Thứ nhất, việc tôn trọng quyền cá nhân vì mục tiêu thúc đẩy tiến bộ xã hội khiến các quyền này trở thành con tin của những bất trắc. Giả sử chúng ta gặp một xã hội đạt được hạnh phúc lâu dài bằng phương pháp chuyên chế. Phải chăng người theo thuyết vị lợi kết luận rằng, trong xã hội đó, về mặt đạo đức không cần quyền cá nhân? Thứ hai, lý lẽ của thuyết vị lợi không cho rằng việc xâm phạm quyền của một ai đó là sai phạm đối với một cá nhân cụ thể, bất kể điều này ảnh hưởng sao đến phúc lợi chung. Nếu đa số bức hại tín đồ của một tôn giáo nhỏ, thuyết vị lợi không xem đó là sự bất công với *tín đồ* cụ thể, mà chỉ coi việc này đơn thuần gây ra hậu quả xấu - chẳng hạn không khoan dung có thể làm toàn thể xã hội thiệt hại?

Mill có câu trả lời cho những thách thức trên, nhưng điều đó lại đưa ông vượt ra ngoài phạm vi đạo đức của thuyết vị lợi. Theo Mill, buộc một người sống theo phong tục, quy củ hoặc ý kiến hiện hành là sai, vì điều đó ngăn cản anh ta đạt được mục tiêu tối thượng của cuộc đời con người: sự phát triển toàn diện và tự do các khả năng của người đó. Mill lý giải sự tuân thủ là kẻ thù của lối sống tốt đẹp.

Năng lực nhận thức, phán xét, ý kiến sáng suốt, hoạt động tinh thần, và thậm chí cả ưu tiên đạo đức của con người chỉ được vận dụng khi đưa ra một sự lựa chọn.

Người làm bất cứ điều gì vì đó là truyền thống thì không có sự lựa chọn. Người đó không có kinh nghiệm thực tế trong việc nhận thức hoặc mong muốn điều gì tốt đẹp nhất. Tinh thần và đạo đức giống như cơ bắp, chỉ được cải thiện nếu được sử dụng... Nếu cho phép toàn bộ hoặc một phần thế giới lên kế hoạch cho cuộc sống của mình, người đó chỉ cần đến những năng lực bất chước của loài vượn. Con người tự do lựa chọn cách sống của chính mình, sử dụng tất cả năng lực của mình.

Mill cũng thừa nhận tuân theo truyền thống có thể giúp một người dễ sống hơn và không gặp nguy hiểm. “Nhưng điểm khác biệt của anh ta với tư cách một con người là gì?” Ông hỏi. “Không chỉ làm gì, mà cả cách anh làm cũng quan trọng”.

Vì vậy, hành động và kết quả không phải là tất cả. Phải xét đến cả tính cách. Đối với Mill, mong muốn cá nhân không quan trọng với những ý muốn nó mang lại so với tính cách nó phản ánh. “Một người nào đó mà chính bản

thân không có ham muốn và xung lực là người không có tính cách, cũng chẳng khác gì một động cơ hơi nước”.

Sự tán dương nhiệt thành của Mill với quyền cá nhân là điểm đặc biệt nhất trong tác phẩm *Bàn về tự do*. Nhưng đó cũng là một loại dị giáo. Vì ủng hộ ý tưởng đạo đức hơn là tính hữu ích - các ý tưởng về tính cách và sự hưng thịnh của loài người - nó không thực sự được xây dựng trên nguyên tắc của Bentham mà thực sự đối nghịch, bất chấp Mill tuyên bố điều ngược lại.

Hạnh phúc lớn hơn

Phản ứng của Mill với luận điểm thứ hai phản bác thuyết vị lợi - quy chuyển tất cả các giá trị vào một thang đo duy nhất hóa ra cũng dựa trên ý tưởng đạo đức, không lệ thuộc vào tính hữu ích. Trong tiểu luận *Về thuyết vị lợi* (Utilitarianism, 1861), viết ngay sau khi xuất bản *Bàn về tự do*, ông đã cố gắng chứng minh người theo thuyết vị lợi có thể phân biệt hạnh phúc nào có giá trị hơn hạnh phúc nào.

Đối với Bentham, hạnh phúc là hạnh phúc và khổ đau là khổ đau. Cơ sở duy nhất để đánh giá một trải nghiệm tốt

hơn hay tệ hơn một trải nghiệm khác là cường độ và thời gian hạnh phúc hay đau khổ nó tạo ra. Cái gọi là hạnh phúc lớn hơn hoặc có ý nghĩa cao quý hơn là hạnh phúc tạo ra sự vui sướng mạnh hơn và lâu dài hơn. Bentham công nhận không phân biệt được phẩm chất của niềm vui. “Khối lượng của hạnh phúc bằng nhau” ông viết, “Chơi ghim (push-pin, một trò chơi của trẻ con) cũng tốt như làm thơ”. Thuyết vị lợi của Bentham hấp dẫn phần nào chính là nhờ tinh thần không phán xét này. Hãy coi sở thích của người dân như chúng vốn thể mà không phán xét giá trị đạo đức của sở thích đó. Tất cả sở thích đều được coi bình đẳng. Bentham nghĩ thật quá tự phụ để đánh giá một hạnh phúc có bản chất tốt hơn một hạnh phúc khác. Người thích Mozart, kẻ khác thích Madonna. Người thích ba lê, kẻ khác thích chơi ném bóng. Người đọc sách triết học Plato, kẻ khác đọc tạp chí khiêu dâm *Penthouse*. Bentham hỏi: Ai có thể nói hạnh phúc nào lớn hơn, có giá trị hơn, cao thượng hơn những hạnh phúc khác?

Việc từ chối không phân biệt hạnh phúc lớn và hạnh phúc nhỏ gắn kết với niềm tin của Bentham rằng tất cả các giá trị đều có thể được đo và quy đổi trên cùng một thang giá trị. Nếu các trải nghiệm chỉ khác nhau ở mức độ hạnh phúc hoặc nỗi đau mà chúng tạo ra - chứ không

phải là chất lượng, thì người ta có thể đo nó bằng một thang đo nào đó. Nhưng một số người phản đối thuyết vị lợi ở điểm này: họ tin rằng một số hạnh phúc thực sự “lớn” hơn những hạnh phúc khác.

Nếu một số hạnh phúc lớn hơn những hạnh phúc khác thì tại sao xã hội lại đánh giá tất cả các sở thích đều như nhau, nói chi đến việc đem cộng tất cả các sở thích lại? Hãy nhớ lại việc ném giáo dân cho sư tử ăn ở Đấu trường La Mã. Một lý do phản đối cảnh tượng đẫm máu này là việc này vi phạm quyền của các nạn nhân. Nhưng lý lẽ phản đối khác nữa là nó tạo ra một thú vui thấp hèn chứ không phải một hạnh phúc cao quý. Phải chăng sẽ tốt hơn nếu thay đổi chứ không phải đáp ứng những sở thích này?

Người ta nói rằng những người Thanh giáo^[5] cấm trò thả chó cắn gấu bị xích không phải vì trò này làm gấu bị đau mà vì kiểu hạnh phúc của người xem. Trò chọi gấu không còn là một thú tiêu khiển phổ biến, nhưng chọi gà và chọi chó vẫn còn sức thu hút lớn, và một số điều luật ngăn cấm các trò này. Một lập luận biện minh cho các lệnh cấm là ngăn chặn sự tàn bạo với động vật. Nhưng luật này cũng phản ánh một phán xét đạo đức rằng hạnh phúc phát sinh từ trận chọi chó là đáng ghê tởm, và một

xã hội văn minh nên cấm. Bạn không cần phải theo Thanh giáo để cảm thông với kết luận này.

Bentham tổng hợp tất cả các sở thích - bất kể giá trị - trong việc xác định pháp luật phải nên như thế nào. Nhưng nếu nhiều người thích chọi chó hơn xem tranh Rembrandt^[6], xã hội có nên đầu tư vào đấu trường chó chứ không phải bảo tàng nghệ thuật? Nếu hạnh phúc nào đó thấp và hạ cấp, tại sao người ta tính cả nó trong việc quyết định điều luật nào nên được ban hành?

Mill cố gắng bảo vệ thuyết vị lợi trước lập luận phản đối này. Không giống Bentham, Mill tin có thể phân biệt giữa hạnh phúc lớn và hạnh phúc nhỏ - tức có thể đánh giá chất lượng, không chỉ mức độ, cường độ các ước muốn của chúng ta. Và ông nghĩ rằng có thể phân biệt bằng cách chỉ dựa vào thuyết vị lợi mà không dựa vào bất kỳ ý tưởng đạo đức nào khác.

Mill bắt đầu bằng cam kết trung thành với các tín điều của thuyết vị lợi: “Hành động là đúng nếu nó có xu hướng thúc đẩy hạnh phúc; hành động là sai nếu có xu hướng tạo ra bất hạnh. Bởi vì hạnh phúc là niềm vui được mong đợi và không có đau khổ; bởi thế bất hạnh là

sự đau khổ và thiếu vắng niềm vui”. Ông cũng khẳng định “lý thuyết về sự sống là nền tảng của lý thuyết đạo đức này, cụ thể là, hạnh phúc và không bị đau khổ là mục đích duy nhất đáng được khao khát. Tất cả những thứ đáng được khao khát là do hạnh phúc vốn có trong bản thân chúng, hoặc do chúng là phương tiện để thúc đẩy hạnh phúc và ngăn ngừa sự đau khổ”.

Mặc dù khẳng định hạnh phúc và đau khổ là tất cả, Mill thừa nhận “một số hạnh phúc được mong muốn hơn và có giá trị hơn những hạnh phúc khác”. Bằng cách nào chúng ta biết được những hạnh phúc nào có chất lượng cao hơn? Mill đề xuất một thử nghiệm đơn giản: “Trong hai niềm vui, hạnh phúc được mong muốn hơn là hạnh phúc được đa phần những người trải nghiệm cả hai hạnh phúc thích hơn - không vì bất kỳ cảm giác nghĩa vụ đạo đức nào phải thích nó”.

Thử nghiệm này có một lợi thế rõ ràng: Nó không xuất phát từ ý tưởng của thuyết vị lợi rằng đạo đức phụ thuộc một cách đơn giản và hoàn toàn vào những ham muốn thực sự của chúng ta. “Bằng chứng duy nhất cho thấy điều gì được mong ước là mọi người thực sự ham muốn nó”, Mill viết. Nhưng nếu đó là cách để phân biệt chất lượng giữa các niềm vui, thử nghiệm của ông dường như

là đích ngắm của lý lẽ phản đối sau: Chẳng phải chúng ta đôi khi thích hưởng thụ hạnh phúc nhỏ hơn hạnh phúc lớn đó sao? Chẳng phải đôi khi chúng ta thích nằm ườn trên sofa xem phim hài kịch tình huống (sitcom) thay vì đọc Plato hoặc đi xem opera sao? Hoặc có thể nào ưa thích những trải nghiệm dễ thỏa mãn mà không xem xét chúng có đặc biệt đáng giá không?

Shakespeare và Gia đình Simpsons^[7]

Khi thảo luận với sinh viên về lập luận hạnh phúc lớn, hạnh phúc nhỏ của Mill, tôi đưa ra một phiên bản thử nghiệm của mình. Tôi đưa cho sinh viên ba chương trình huyền hình giải trí phổ biến: một trận đấu trong chương trình Đấu vật giải trí thế giới (World Wrestling Entertainment, một quang cảnh bạo lực trong đó những người được gọi là đấu sĩ tấn công nhau bằng ghế xếp); một đoạn độc thoại trong Hamlet của một kịch sĩ chuyên diễn Shakespeare và một trích đoạn trong *Gia đình Simpsons*. Sau đó tôi hỏi hai câu hỏi sau: Chương trình giải trí nào bạn thích nhất và Chương trình giải trí nào bạn nghĩ có giá trị nhất?

về mức độ thích thú, *Gia đình Simpsons* luôn nhận được nhiều phiếu nhất, kịch Shakespeare đứng kế sau (Một số sinh viên dừng cảm thú nhận đam mê xem đấu vật). Nhưng khi hỏi chương trình nào có chất lượng cao nhất, kịch Shakespeare có phiếu áp đảo.

Kết quả của thí nghiệm này đặt ra một thách thức cho thử nghiệm của Mill. Nhiều sinh viên thích xem *Gia đình Simpson*, nhưng vẫn nghĩ kịch Shakespeare tạo ra hạnh phúc lớn hơn.

Phải thừa nhận rằng, một số có thể nói Shakespeare là tốt hơn bởi vì họ đang ngồi trong lớp học và không muốn trông có vẻ phàm tục. Và một số sinh viên lập luận rằng *Gia đình Simpsons*, với sự pha trộn tinh tế các bình luận xã hội với sự mỉa mai, hài hước đã đánh bại nghệ thuật của Shakespeare. Nhưng nếu đa phần những người đã xem cả hai đều thích *Gia đình Simpsons* hơn, thì sẽ rất khó để Mill kết luận kịch Shakespeare có chất lượng cao hơn.

Tuy nhiên Mill không muốn từ bỏ ý tưởng rằng một số cách sống cao quý hơn những cách sống khác, ngay cả nếu những người có cách sống đó khó thỏa mãn hơn. “Người có phẩm đức cao hơn khó cảm thấy hạnh

phức hơn, có khả năng chịu nhiều đau khổ hơn người bình thường; nhưng bất chấp như thế, người đó không bao giờ thực sự muốn rơi xuống tình trạng mà anh ta cảm thấy là một cấp độ tồn tại hạ cấp”.

Tại sao chúng ta không muốn đánh đổi một cuộc sống gắn với các phẩm đức cao cả cho một cuộc sống mãi nguyện thấp hèn? Mill cho rằng lý do khả dĩ là “tình yêu tự do và độc lập cá nhân”, và kết luận rằng “điều hấp dẫn phù hợp nhất là một ý thức về phẩm giá, mà tất cả loài người đều có dù ít hay nhiều”.

Mill cũng thừa nhận “đôi khi, dưới ảnh hưởng của sự cảm dỗ”, thậm chí con người tốt nhất cũng có lúc thích hạnh phúc nhỏ hơn hạnh phúc lớn. Mọi người có lúc chỉ muốn “làm củ khoai tây ngồi ghế bành”. Nhưng điều này không có nghĩa là chúng ta không phân biệt được giữa Rembrandt và phim bộ truyền hình. Mill viết điều này trong một đoạn đáng nhớ: “Thà làm con người không mãi nguyện còn hơn trở thành một con lợn thỏa mãn; thà làm Socrates không mãi nguyện còn hơn trở thành một kẻ ngốc thỏa mãn. Và nếu kẻ ngốc, hoặc con lợn có ý kiến khác, đó là bởi vì chúng chỉ biết ý kiến riêng của mình”.

Biểu đạt về niềm tin vào phẩm đức con người nghe thật hấp dẫn. Nhưng khi dựa vào đó, Mill đã lạc khỏi tiền đề thuyết vị lợi. Không còn coi ham muốn thực tế là cơ sở duy nhất để phán xét điều gì cao quý và cái gì tầm thường. Bây giờ tiêu chuẩn xuất phát từ một ý tưởng về nhân phẩm con người - thứ độc lập với mong muốn và ham muốn của chúng ta. Những hạnh phúc lớn không phải *bởi vì* chúng ta thích chúng hơn; chúng ta muốn chúng *bởi vì* chúng ta nhận biết chúng có giá trị hơn. Chúng ta đánh giá cao tính nghệ thuật trong *Hamlet* không phải vì chúng ta thích vở kịch này hơn các chương trình giải trí có giá trị nghệ thuật thấp hơn, mà *bởi vì* nó khuyến khích phẩm đức của chúng ta và làm cho chúng ta “người” hơn.

Cũng như với quyền cá nhân, bằng hạnh phúc lớn, Mill đa bảo vệ thuyết vị lợi trước lời buộc tội thuyết này quy tất cả mọi thứ về cách tính toán hạnh phúc và nỗi buồn thô thiển, nhưng chỉ bằng cách viện dẫn ý tưởng đạo đức về phẩm giá và cá tính của con người - những thứ độc lập với sự hữu ích.

Trong hai triết gia vĩ đại thuộc trường phái vị lợi, Mill nhân văn hơn, Bentham nhất quán hơn. Bentham qua đời vào năm 1832, thọ 84 tuổi. Nhưng ngày nay nếu đến

London, bạn có thể ghé thăm ông. Trong di chúc, ông đề nghị bảo quản, ướp, và trưng bày xác mình. Và bạn có thể thấy ở Đại học London, ông với bộ trang phục quen thuộc vẫn ngồi trầm ngâm trong một tủ kính.

Ngay trước khi chết, Bentham tự hỏi một câu hỏi nhất quán với triết lý của mình: Người sống có thể sử dụng người chết làm gì? Ông kết luận rằng có một cách là dùng thi hài cho mục đích nghiên cứu giải phẫu. Tuy nhiên đối với các triết gia vĩ đại, tốt hơn là nên bảo tồn thể xác thật để truyền cảm hứng cho các thế hệ triết gia tương lai. Bentham xếp mình vào loại thứ hai này.

Thật ra, khiêm tốn không phải là một nét tính cách rõ ràng của Bentham. Không chỉ hướng dẫn chi tiết việc bảo quản và trưng bày thi thể mình, ông cũng đề nghị bạn bè và các môn đệ gập gờ hàng năm “với mục đích tưởng nhớ người sáng lập ra hệ thống đạo đức và pháp luật mang đến hạnh phúc tối đa”, và khi gập gờ nhau, họ nên đưa Bentham đến tham dự cùng. Những người ngưỡng mộ ông đã thực hiện nghĩa vụ đó. “Biểu tượng tự động”, như Bentham gọi, được trao cho Hiệp hội Bentham quốc tế trong những năm 1980. Và chính thức thì cái xác ướp của Bentham vẫn được đẩy tới các cuộc họp của hội đồng quản trị của trường đại học, biên bản

ghi ông “hiện diện nhưng không biểu quyết”.

Mặc dù Bentham lên kế hoạch cẩn thận, việc ướp đầu ông bị lỗi, do đó, hiện nay “ông” có một cái đầu nặn từ sáp , chứ không phải đầu thật. Đầu thực của ông, bây giờ được bảo quản trong một phòng nhỏ, đã được trưng bày một lần trong một cái đĩa đặt giữa hai chân ông. Nhưng sinh viên đã lấy trộm cái đầu và sau đó trả lại cho trường đại học để lấy tiền chuộc làm từ thiện.

Ngay cả trong cái chết, Jeremy Bentham cũng thúc đẩy lợi ích lớn nhất cho nhiều người nhất.

**3. CHÚNG TA CÓ SỞ HỮU
CHÍNH MÌNH KHÔNG? -
CHỦ NGHĨA TỰ DO CÁ
NHÂN^[Libertarianism:
chủ trương tối đa hóa tự do
cá nhân, mọi quyền lợi
dành cho cá nhân. Thể hiện
trong kinh tế là chính sách
Laissez-faire, trong chính trị
là nền chính trị của đảng
Cộng hòa. Chúng tôi tạm
gọi khuynh hướng này là
chủ nghĩa tự do cá nhân,**

**những người theo khuynh
hướng này là người chủ
trương tự do cá nhân
(libertarian) để phân biệt
với:**

**Chủ nghĩa tự do dân chủ
(liberalism): chủ trương tự
do nhưng mong muốn xây
dựng và phát triển một
khung nguyên tắc, thể chế
chung nhằm đảm bảo
những giá trị tự do chung
cho mọi người. Đây là quan**

điểm của đảng Dân chủ. Những người theo quan điểm này tạm gọi là những người tự do dân chủ (liberal).]

MỖI ĐỘ THU VỀ, tạp chí *Forbes* công bố danh sách bốn trăm người Mỹ giàu nhất. Trong hơn một thập kỷ, cha đẻ của Microsoft-Bill Gates III-đứng đầu danh sách. Năm 2008, Gates vẫn đứng đầu và tạp chí *Forbes* ước tính tài sản của ông khoảng 57 tỷ đô la. Những người khác cùng trong danh sách là nhà đầu tư Warren Buffett (đứng thứ tư, với 50 tỷ đô la), nhóm chủ nhân của Wal-Mart, cha đẻ của Google và Amazon, chủ nhân các công ty khai thác dầu, chủ tịch các quỹ đầu tư, các ông trùm bất động sản, ngôi sao truyền hình Oprah Winfrey (xếp thứ 155, với 2,7 tỷ đô la), và xếp cuối bảng là chủ tịch New York Yankees George Steinbrenner (1,3 tỷ đô la).

Những người giàu nhất nền kinh tế Mỹ thật quá giàu có, ngay cả trong lúc khốn khó, đến nỗi chỉ là tỷ phú cũng

chưa đủ để lọt được vào danh sách Forbes 400. Thực tế là nhóm 1% dân số giàu nhất sở hữu hơn một phần ba tổng tài sản của cả nước, nhiều hơn tổng tài sản của nhóm 90% dân số nghèo nhất. Nhóm 10% dân số giàu nhất chiếm 42% tổng thu nhập và nắm 71% tài sản cả nước.

Tình trạng kinh tế bất bình đẳng ở Hoa Kỳ sâu sắc hơn bất kỳ quốc gia dân chủ nào khác. Một số người nghĩ rằng bất bình đẳng như thế thật bất công và muốn đánh thuế người giàu để giúp người nghèo. Những người khác không đồng ý, họ cho rằng bất bình đẳng kinh tế - nếu như không có nguyên nhân từ bạo lực hay gian lận mà thông qua lựa chọn của mọi người trong nền kinh tế thị trường - không phải điều bất công.

Ai đúng? Nếu nghĩ công lý có nghĩa là tối đa hóa hạnh phúc, bạn có thể ủng hộ việc phân phối lại của cải trên cơ sở sau đây: Giả sử chúng ta lấy 1 triệu đô la của Bill Gates và phát cho một trăm người nghèo, mỗi người được 10.000 đô la. Tổng hạnh phúc có thể sẽ tăng. Gates sẽ chẳng tiếc tiền là mấy trong khi mỗi người nhận tiền sẽ có được niềm hạnh phúc tuyệt vời. Tổng niềm vui của họ sẽ tăng nhiều hơn nỗi buồn mất tiền của Gates.

Cái logic kiểu vị lợi này có thể phát triển đến chỗ ủng hộ cách tái phân phối thu nhập hoàn toàn cực đoan, đó là chuyển tiền của người giàu cho người nghèo cho đến khi đồng đô la cuối cùng chúng ta lấy của Gates làm ông buồn ngang với niềm vui người nhận tiền có được.

Kịch bản Robin Hood này chịu ít nhất hai phản bác - một từ chính những người theo thuyết vị lợi, một từ bên ngoài. Phản bác đầu tiên lo ngại mức thuế cao - đặc biệt thuế thu nhập - sẽ không khuyến khích mọi người làm việc và đầu tư, dẫn đến năng suất suy giảm. Nếu nền kinh tế suy thoái, sẽ có ít của cải để tái phân phối, mức độ lợi ích tổng thể sẽ giảm. Vì vậy, trước khi đánh thuế Bill Gates và Oprah Winfrey thật nặng, người theo thuyết vị lợi sẽ phải hỏi làm thế nào để khiến những người này làm việc ít đi, kiếm tiền ít hơn, và hậu quả cuối cùng là số tiền dùng để tái phân phối cho người nghèo giảm đi. Phản bác thứ hai đặt những tính toán hơn thiệt qua một bên và cho rằng đánh thuế người giàu để giúp đỡ người nghèo là không công bằng vì vi phạm một quyền cơ bản. Theo phản đối này, lấy tiền của Gates và Winfrey khi họ không đồng ý - ngay cả vì một lý do chính đáng - là cưỡng chế. Việc này vi phạm vào quyền tiêu tiền tự do của họ. Những người phản đối việc tái phân phối thu

nhập vì nguyên nhân này được gọi là người theo chủ nghĩa tự do.

Những người theo chủ nghĩa tự do ủng hộ thị trường bị giới hạn và phản đối sự điều tiết của chính phủ, không phải vì tính hiệu quả của nền kinh tế mà vì tự do của con người. Ý niệm chủ đạo của họ là mỗi con người chúng ta có quyền tự do cơ bản- là quyền làm bất kể điều gì với tài sản của mình miễn là chúng ta tôn trọng quyền làm như vậy của người khác.

Nhà nước tối thiểu

Nếu lý thuyết về quyền của chủ nghĩa tự do cá nhân là chính xác thì rất nhiều chức năng của nhà nước hiện đại là bất hợp pháp và vi phạm quyền tự do. Chỉ nhà nước tối thiểu - đảm bảo việc thực thi giao kèo, bảo vệ tài sản tư nhân không bị trộm cắp và giữ gìn hòa bình - mới phù hợp với lý thuyết về quyền của chủ nghĩa tự do. Bất cứ nhà nước nào làm nhiều hơn thế là bất công về mặt đạo đức.

Chủ nghĩa tự do cá nhân bác bỏ ba loại chính sách và luật pháp mà các nhà nước hiện đại thường ban hành:

1 Không chủ nghĩa gia trưởng^[8]. Người theo chủ nghĩa tự do cá nhân chống lại những luật lệ giúp bảo vệ chính bản thân họ trước các tổn hại. Chẳng hạn luật bắt đội mũ bảo hiểm khi đi xe máy. Ngay cả khi lái xe gắn máy không đội mũ bảo hiểm là thiếu thận trọng, và ngay cả khi luật đội mũ bảo hiểm cứu mạng sống và ngăn ngừa chấn thương, sợ hãi, chủ nghĩa tự do cá nhân cho rằng luật này vi phạm quyền tự do chấp nhận những rủi ro nhất định của cá nhân. Chừng nào không có bên thứ ba bị tổn hại, chừng nào người đi xe máy tự mình trả hóa đơn y tế, nhà nước không có quyền ra lệnh họ phải phòng tránh những rủi ro nào.

2. Không có luật về đạo đức. Chủ nghĩa tự do cá nhân phản đối sử dụng sức mạnh cưỡng chế của luật pháp để khuyến khích đạo đức hoặc nhấn mạnh phán xét đạo đức của đa số. Nạn mai dâm có thể bị nhiều người phản đối trên khía cạnh đạo đức, nhưng điều đó không thể biện minh cho điều luật ngăn chặn người trưởng thành tự nguyện tham gia. Trong một cộng đồng, đa số có thể không chấp thuận đồng tính luyến ái, nhưng điều đó không biện minh cho điều luật cấm người đồng tính tự do lựa chọn bạn tình cho bản thân họ.

3. Không tái phân phối thu nhập hay tài sản. Lý thuyết về quyền của chủ nghĩa tự do cá nhân phủ quyết bất cứ điều luật nào đòi hỏi một số người phải giúp đỡ người khác, bao gồm việc đánh thuế để tái phân phối của cải. Mục tiêu việc này là để người giàu hỗ trợ người kém may mắn, thông qua trợ cấp chăm sóc y tế, nhà ở hoặc chi phí giáo dục. Công việc này phải để cá nhân thực hiện, chính quyền không được bắt buộc. Theo chủ nghĩa tự do cá nhân, thuế tái phân phối là một hình thức cưỡng chế, thậm chí là trộm cắp. Nhà nước bắt người nộp thuế giàu phải hỗ trợ các chương trình xã hội cho người nghèo cũng chẳng khác gì một tên trộm “nghĩa hiệp” cướp của người giàu chia cho người nghèo.

Triết lý chủ nghĩa tự do cá nhân không thể hiện rõ ràng trong chính trị. Người bảo thủ^[9] ủng hộ chính sách kinh tế tự do thường đồng hành với người theo chủ nghĩa tự do cá nhân trong các vấn đề văn hóa như cầu nguyện ở trường học, cấm phá thai, và hạn chế nội dung khiêu dâm. Và nhiều người ủng hộ hệ thống phúc lợi xã hội lại giữ quan điểm của chủ nghĩa tự do cá nhân trên các vấn đề như quyền đồng tính, quyền sinh sản, tự do ngôn luận, tách rời chính quyền với tôn giáo.

Trong thập niên 1980, tư tưởng của chủ nghĩa tự do cá

nhân trở nên nổi bật qua các bài hùng biện ủng hộ thị trường, giới hạn nhà nước của Ronald Reagan và Margaret Thatcher. Với tư cách là học thuyết tri thức, chủ nghĩa tự do cá nhân xuất hiện trước, đối lập với nhà nước phúc lợi. Trong tác phẩm *Hiến pháp tự do* (The Constitution of Liberty, 1960), triết gia và cũng là kinh tế gia người Áo Friedrich A. Hayek (1899-1992) lập luận bất kỳ nỗ lực nào thúc đẩy bình đẳng kinh tế sẽ cưỡng chế và phá hoại một xã hội tự do. Trong tác phẩm *Chủ nghĩa tư bản và tự do* (Capitalism and Freedom, 1962), kinh tế gia người Mỹ Milton Friedman (1912-2006) cho rằng nhiều nhiệm vụ của nhà nước (mà chúng ta thừa nhận) thực ra xâm phạm quyền tự do của cá nhân một cách bất hợp pháp. An sinh xã hội hoặc bất kỳ chương trình hưu trí bắt buộc nào của chính quyền là một trong những ví dụ điển hình của ông: “Nếu một người thích sống gấp, tiêu xài hưởng thụ ngay bây giờ, cố tình chọn lối sống kham khổ khi về già, thì chúng ta có quyền gì ngăn không cho họ làm thế?”, Friedman cất vấn. Chúng ta có thể kêu gọi người đó tiết kiệm cho cuộc sống về già, “nhưng chúng ta liệu có quyền cưỡng bức không cho người đó làm điều anh ta lựa chọn không?”

Friedman phản đối luật về lương tối thiểu trên cơ sở tương tự. Chính phủ không có quyền ngăn chặn người

sử dụng lao động trả bất kỳ mức lương nào, dù thấp, nếu người lao động chấp nhận. Chính quyền cũng xâm phạm tự do cá nhân khi ra luật chống phân biệt đối xử nơi làm việc. Nếu người sử dụng lao động muốn phân biệt đối xử trên cơ sở chủng tộc, tôn giáo hoặc yếu tố nào khác, chính quyền không có quyền cấm họ làm vậy. Theo quan điểm của Friedman, “quy định như vậy rõ ràng can thiệp vào quyền người dân tự do thực hiện giao kèo tự nguyện với nhau”.

Đòi hỏi giấy phép hành nghề cũng là sự can thiệp sai trái vào quyền tự do lựa chọn. Nếu thợ cắt tóc chưa qua đào tạo muốn cung cấp dịch vụ không chuyên nghiệp, và nếu một số khách hàng sẵn sàng chấp nhận cắt một cái đầu giá rẻ, thì chính quyền không được cấm giao dịch này. Friedman mở rộng logic này cho cả các bác sĩ. Nếu tôi muốn mặc cả chi phí mổ ruột thừa, tôi phải được tự do thuê bất cứ ai tôi chọn, cho dù người đó có chứng chỉ hay không. Sự thật là đa phần mọi người muốn bảo đảm bác sĩ của mình có năng lực, thị trường có thể cung cấp thông tin đó. Thay vì dựa vào nhà nước cấp giấy phép hành nghề cho bác sĩ, Friedman đề nghị bệnh nhân có thể sử dụng dịch vụ đánh giá cá nhân như Consumer Reports hoặc Good Housekeeping.

Triết lý thị trường tự do

Trong tác phẩm *Vô chính phủ, nhà nước và điều không tưởng* (Anarchy, State and Utopia, 1974), Robert Nozick đưa ra luận điểm triết học bảo vệ nguyên tắc của chủ nghĩa tự do cá nhân và thách thức những ý tưởng công lý phân phối quen thuộc.

Ông bắt đầu bằng tuyên bố các cá nhân có quyền “quá mạnh mẽ và sâu rộng” đến nỗi “họ đặt câu hỏi về vai trò củ chính quyền, nếu có”. Ông kết luận “chỉ nhà nước tối thiểu - giới hạn trong việc bảo đảm thực hiện các giao kèo và bảo vệ người dân chống lại vũ lực, trộm cắp và gian lận là hợp lý. Bất kỳ nhà nước nào lớn hơn, vi phạm quyền con người - bắt người dân không được làm việc nọ việc kia - là bất công”.

Nổi bật trong số những việc mà không ai bị buộc phải làm là giúp đỡ người khác. Đánh thuế người giàu để giúp đỡ người nghèo là cưỡng ép người giàu. Điều này vi phạm quyền họ muốn làm gì tùy thích với tài sản của mình.

Theo Nozick, bất bình đẳng kinh tế như vậy không có gì

sai trái. Việc những người trong danh sách Forbes 400 có cả tỷ đô la trong khi nhiều người khác không xu dính túi không cho phép bạn kết luận tình trạng như thế là công bằng hay bất công. Nozick bác bỏ ý tưởng cho rằng phân phối công bằng chỉ bao gồm một mô hình nào đó, chẳng hạn như thu nhập bình đẳng, lợi ích đồng đều, hoặc chia đều theo nhu cầu cơ bản. Điều quan trọng là cách phân phối này xuất hiện bằng cách nào.

Nozick bác bỏ các lý thuyết về công lý có tính khuôn mẫu ủng hộ sự lựa chọn của con người trong thị trường tự do. Ông cho rằng công bằng trong phân phối phụ thuộc vào hai yêu cầu: công bằng trong tài sản ban đầu và công bằng trong chuyển giao.

Yêu cầu đầu tiên xác định xem tài nguyên bạn sử dụng để kiếm tiền có phải là sở hữu hợp pháp của bạn không. (Nếu làm giàu nhờ bán hàng ăn cắp, bạn sẽ không thỏa mãn yêu cầu này). Yêu cầu thứ hai xác định xem liệu bạn đã kiếm tiền hoặc thông qua trao đổi tự do trên thị trường hoặc từ quà tặng người khác tự nguyện tặng bạn không. Nếu đáp án cho cả hai câu hỏi là có, bạn đáng được hưởng những gì bạn có, và chính quyền không thể lấy đi nếu bạn không đồng ý. Miễn là không ai khởi đầu bằng tài sản phi nghĩa, bất kỳ phân phối nào là kết quả

của một thị trường tự do đều công bằng, cho dù cuối cùng mọi người có bình đẳng với nhau hay không.

Nozick thừa nhận không dễ dàng xác định liệu tài sản ban đầu làm nền tảng cho tình trạng kinh tế ngày nay) là công bằng hay bất chính. Làm sao chúng ta có thể biết được liệu có bao nhiêu phần trong phân phối thu nhập và sự giàu có ngày nay bắt nguồn từ sự cướp đoạt đất đai và tài sản của người khác một cách bất hợp pháp thông qua vũ lực, trộm cắp, lừa đảo ở các thế hệ đi trước? Nếu có thể chứng minh được rằng những người giàu nhất có được tài sản do bất công trong quá khứ - chẳng hạn do buôn nô lệ da đen hoặc tước quyền sở hữu của thổ dân da đỏ, thì sau đó theo Nozick, có thể khắc phục bất công trong trường hợp này qua thuế, tiền bồi thường, hoặc các phương thức khác. Nhưng điều quan trọng cần chú ý là các biện pháp này nhằm khắc phục những sai lầm trong quá khứ, không phải để mang bình đẳng lớn hơn cho chúng ta.

Nozick minh họa sự điên rồ (ông quan niệm thế) của việc tái phân phối bằng một ví dụ giả thuyết về cầu thủ bóng rổ vĩ đại Wilt Chamberlain, người mà tiền lương vào đầu những năm 1970 khoảng 200.000 đô la mỗi mùa giải. Vì bây giờ Michael Jordan mới là siêu sao trong làng

bóng rổ, chúng tôi thay ví dụ của Nozick bằng Jordan, cầu thủ đội Chicago Bulls, kiếm được 31 triệu đô la vào năm 2009. Số tiền Jordan kiếm được trong một trận đấu còn nhiều hơn Chamberlain kiếm được trong cả mùa.

Tiền của Michael Jordan

Gác sang một bên bất kỳ thắc mắc nào về tài sản ban đầu, hãy tưởng tượng Nozick đề xuất bạn thiết lập cách phân phối thu nhập và tài sản ban đầu theo bất cứ mẫu hình nào bạn cho là công bằng - một phân phối bình đẳng hoàn hảo. Bây giờ mùa bóng rổ bắt đầu. Những người muốn xem Michael Jordan thi đấu bỏ 5 đô la vào một cái hộp mỗi khi họ mua vé. Jordan được lấy số tiền trong hộp. (Trong cuộc sống thực tế tất nhiên tiền lương của Jordan được chủ sở hữu đội bóng trả từ doanh thu của đội. Nozick đơn giản hóa giả định này và cho những người hâm mộ trả tiền trực tiếp cho Jordan để chúng ta tập trung vào khía cạnh triết học của việc trao đổi tự nguyện).

Vì nhiều người háo hức xem Jordan chơi, rất nhiều người mua vé và chiếc hộp đầy ắp. Do đó cuối mùa giải, Jordan kiếm được 31 triệu đô la, nhiều hơn so với bất cứ

cầu thủ nào khác. Kết quả là sự phân phối ban đầu - một trong những điều bạn xem xét là công bằng - không còn nữa. Jordan có nhiều và những người khác có ít hơn. Tuy nhiên, cách phân phối mới phát sinh thông qua sự lựa chọn hoàn toàn tự nguyện. Ai có căn cứ để phàn nàn? Không phải những người trả tiền để xem Jordan thi đấu, họ tự do lựa chọn mua vé. Không phải những người không thích bóng rổ và ở nhà, họ không chi một đồng xu nào cho Jordan. Và dĩ nhiên không phải Jordan; anh chọn chơi bóng rổ để kiếm tiền.

Nozick tin kịch bản này minh họa hai vấn đề với các lý thuyết theo khuôn mẫu của công bằng trong phân phối. Đầu tiên, tự do gây rối loạn các mẫu hình. Bất cứ ai tin rằng bất bình đẳng kinh tế là không công bằng sẽ phải can thiệp vào thị trường tự do một cách liên tục và lặp đi lặp lại để hủy bỏ ảnh hưởng của các lựa chọn của người dân. Thứ hai, can thiệp theo cách đó - đánh thuế Jordan để hỗ trợ các chương trình giúp đỡ người có hoàn cảnh khó khăn - không chỉ đảo lộn kết quả của giao dịch tự nguyện, mà còn vi phạm quyền sử dụng thu nhập của Jordan. Nó buộc anh phải đóng góp từ thiện ngược với ý chí của mình.

Chính xác thì đánh thuế thu nhập của Jordan có gì sai?

Theo Nozick, nguyên tắc đạo đức phải đứng trên tiền bạc. Ở vấn đề này, ông tin rằng, tự do của con người là cao nhất, ông lý giải như sau: “Đánh thuế thu nhập chẳng khác gì lao động cưỡng bức”. Nếu có quyền lấy đi một phần thu nhập của tôi, nhà nước cũng có quyền lấy đi một phần thời gian của tôi. Thay vì lấy chẳng hạn 30% thu nhập của tôi, nhà nước cũng có thể trực tiếp bắt tôi dành 30% thời gian làm việc công ích. Nhưng nếu có thể buộc tôi phải lao động, chẳng phải nhà nước có quyền sở hữu tôi đó sao?

Giữ lại kết quả lao động của một ai đó tương đương việc lấy đi thời gian và ra lệnh người đó thực hiện rất nhiều việc khác nhau. Nếu người ta buộc bạn phải làm công việc nhất định, hoặc làm việc không được trả lương trong một khoảng thời gian nhất định, họ quyết định bạn phải làm gì và những gì bạn làm không theo ý muốn của bạn - tất cả điều này khiến họ trở thành “chủ nhân một phần” của bạn.

Dòng lý luận này đưa chúng ta đến điểm đạo đức then chốt của chủ nghĩa tự do cá nhân: ý tưởng tự sở hữu. Nếu tôi là riêng của bản thân mình, tôi phải sở hữu sức lao động của tôi. (Nếu một ai khác có thể ra lệnh cho tôi làm việc, người đó sẽ là ông chủ và tôi sẽ là nô lệ).

Nhưng nếu tôi sở hữu sức lao động của mình, tôi phải được hưởng thành quả lao động (Nếu người khác được hưởng thu nhập của tôi, người đó sẽ sở hữu sức lao động của tôi và do đó sẽ sở hữu tôi). Đó là lý do tại sao, theo Nozick, đánh thuế một phần trong khoản lương 31 triệu đô la của Michael Jordan để giúp người nghèo vi phạm quyền của anh. Điều này có nghĩa nhà nước hoặc cộng đồng sở hữu một phần Jordan.

Người theo chủ nghĩa tự do cá nhân thấy một sự liên tục về mặt đạo đức từ thuế (lấy thu nhập của tôi) sang lao động cưỡng bức (lấy sức lao động của tôi) rồi đến chế độ nô lệ (phủ nhận việc tôi sở hữu chính bản thân mình):

Tự sở hữu - Bị chiếm đoạt

con người - bị biến thành nô lệ

lao động - bị cưỡng bức

thành quả lao động - bị đánh thuế

Tất nhiên, ngay cả cách tính thuế thu nhập cực đoan nhất cũng không lấy 100% thu nhập của ai đó. Vì thế các chính quyền không đòi hỏi chiếm toàn bộ quyền sở

hữu các công dân nộp thuế của mình. Nhưng Nozick vẫn cho rằng nhà nước sở hữu một phần chúng ta - phần nào thì tương ứng với phần thu nhập chúng ta phải nộp để hỗ trợ các hoạt động bên ngoài chức năng của nhà nước tối thiểu.

Chúng ta có sở hữu bản thân mình không?

Vào năm 1993, khi Michael Jordan tuyên bố giải nghệ, ủng hộ viên đội Chicago Bulls tan nát cõi lòng. Sau đó anh lại tái suất và dẫn dắt Bulls vô địch thêm ba mùa giải nữa. Nhưng giả sử, trong năm 1993, Hội đồng thành phố Chicago (có thể là Quốc hội), để giảm bớt đau khổ cho người hâm mộ đội Chicago Bulls đã biểu quyết yêu cầu Jordan chơi bóng rổ trong 1/3 mùa tiếp theo. Hầu hết mọi người sẽ xem điều luật này bất công, vi phạm quyền tự do của Jordan. Nhưng nếu Quốc hội không thể bắt Jordan quay trở lại sân bóng rổ (dù chỉ một phần ba mùa giải), thì họ có quyền gì buộc anh phải bỏ một phần ba số tiền anh kiếm được nhờ việc chơi bóng rổ?

Những người ủng hộ việc phân phối lại thu nhập thông

qua thuế có rất nhiều lập luận phản bác logic của chủ nghĩa tự do cá nhân. Nhưng hầu hết các phản bác này đều bị phản bác lại.

Phản đối 1: Thuế không tệ như lao động cưỡng bức

Nếu bị đánh thuế, bạn luôn có thể chọn làm việc ít đi và nộp thuế thấp hơn; nhưng nếu bị buộc phải lao động cưỡng bức, bạn không có sự lựa chọn đó.

Chủ nghĩa tự do cá nhân trả lời: Vâng, đúng thế. Nhưng tại sao chính quyền buộc bạn phải lựa chọn thế? Một số người thích ngắm cảnh hoàng hôn, trong khi những người khác thích các hoạt động tốn tiền như đi xem phim, ra ngoài ăn uống, chèo thuyền... Liệu có nên đánh thuế những người thích ngắm cảnh ít hơn những người thích các hoạt động tốn tiền?

Hãy xét điều tương tự sau: Một kẻ trộm đột nhập vào nhà bạn, và chỉ có thời gian để lấy hoặc ti vi màn hình phẳng trị giá 1.000 đô la hoặc 1.000 đô la tiền mặt bạn giấu dưới tấm nệm. Bạn có thể hy vọng gã đánh cắp ti

vi, bởi vì sau đó bạn có thể lựa chọn xem có chi 1.000 đô la để mua ti vi hay không. Nếu kẻ trộm đánh cắp tiền mặt, gã sẽ chẳng cho bạn lựa chọn như vậy (giả định là quá muộn để trả lại cửa hàng ti vi). Nhưng việc mất ti vi (hoặc làm việc ít hơn) không liên quan gì đến quan điểm này, tên trộm (và cả chính quyền) sai trong cả hai trường hợp, bất kể nạn nhân có thể làm điều gì để giảm thiểu thiệt hại.

Phản đối 2: Người nghèo cần tiền hơn

Chủ nghĩa tự do cá nhân trả lời: Có lẽ vậy. Nhưng đây là lý do để thuyết phục người giàu tự nguyện hỗ trợ người nghèo thông qua sự lựa chọn riêng tự do của họ. Không thể biện minh cho việc buộc Jordan và Gates làm từ thiện. Cướp của người giàu chia cho người nghèo là ăn cắp, cho dù đó là Robin Hood hay chính quyền.

Xét việc tương tự sau: Một bệnh nhân phải lọc máu cần một quả thận của tôi nhiều hơn tôi (Giả sử tôi có đủ hai quả thận) nhưng không có nghĩa là ông ta có quyền lấy đi quả thận của tôi. Nhà nước cũng không có quyền lấy

quả thận của tôi cho người bệnh nhân đó, cho dù nhu cầu người đó có cấp bách đến mấy. Tại sao không? Bởi vì đó là của tôi. Không thể tước đi quyền căn bản của tôi làm những gì tôi muốn với những gì tôi sở hữu.

Phản đối 3: Michael Jordan không chơi một mình. Thế nên anh nợ những người góp phần vào thành công của anh.

Chủ nghĩa tự do cá nhân trả lời: Đúng là thành công của Jordan phụ thuộc vào người khác. Bóng rổ là môn thể thao đồng đội. Mọi người không thể trả 31 triệu đô la để xem anh ném bóng một mình trên sân trống. Anh không bao giờ có thể làm được điều đó mà không có đồng đội, huấn luyện viên, trọng tài, truyền hình, công nhân bảo dưỡng sân vận động... Nhưng những người này đã được thị trường trả lương cho công việc họ làm. Mặc dù kiếm ít hơn Jordan, họ tự nguyện chấp nhận làm việc với mức lương đó. Vì vậy, chẳng có lý do gì để nói Jordan nợ họ một phần thu nhập của anh. Và thậm chí nếu Jordan thiếu nợ đồng đội và huấn luyện viên, vẫn rất

khó biện minh cho việc đánh thuế thu nhập của anh nhằm cung cấp thực phẩm cho các nhà tế bào hoặc cho người vô gia cư.

Phản đối 4: Jordan không thực sự bị đánh thuế mà không có sự đồng ý của anh. Là công dân trong một nền dân chủ, anh có một tiếng nói trong việc đưa ra các luật thuế mà anh là người nộp.

Chủ nghĩa tự do cá nhân trả lời: Đồng thuận dân chủ chưa đủ. Giả sử Jordan bỏ phiếu chống lại luật thuế, nhưng luật này vẫn được thông qua. Sở Thuế vụ sẽ không bắt anh nộp chứ? Hẳn nhiên là không rồi. Bạn có thể tranh luận rằng do sống trong xã hội này, Jordan đồng ý (ít nhất là ngầm định) phục tùng đa số và tuân thủ pháp luật. Nhưng liệu điều này có đồng nghĩa với việc: là công dân sống trong xã hội, chúng ta phải viết

cho đa số một tấm séc trắng, và đồng ý trước với tất cả các luật, cho dù bất công?

Nếu vậy, đa số có thể đánh thuế thiểu số, thậm chí tịch thu tài sản trái với ý muốn của họ. Quyền cá nhân có ý nghĩa gì? Nếu biện minh cho việc lấy tài sản, phải chăng đồng thuận dân chủ cũng biện minh cho việc lấy đi tự do? Liệu đa số có thể tước đi quyền tự do ngôn luận, tự do tôn giáo của tôi; và là công dân trong xã hội dân chủ, tôi phải nhất trí với quyết định của đa số?

Chủ nghĩa tự do cá nhân đã dễ dàng phản bác bốn luận điểm đầu tiên. Nhưng các luận điểm sau khó phản bác hơn:

Phản đối 5: Jordan may mắn

Jordan có thiên phú chơi bóng rổ và may mắn sống trong một xã hội quý trọng khả năng ném bóng vào rổ. Cho dù có vất vả luyện tập ra sao đi chăng nữa, Jordan cũng không thể yêu cầu được thưởng vì thiên phú của mình, hoặc vì sống tại một thời đại khi bóng rổ được ưa chuộng và là nghề kiếm tiền. Nhưng những điều này không phải do anh tạo ra. Vì vậy về mặt đạo đức khó có

thể nói rằng anh có quyền giữ tất cả số tiền mình kiếm được nhờ thiên phú. Cộng đồng khiến mọi việc công bằng hơn thông qua thuế thu nhập vì lợi ích chung.

Chủ nghĩa tự do cá nhân trả lời: Điểm phản đối xoay quanh việc tài năng của Jordan có thực sự là của anh không. Tuy nhiên, dòng lập luận này tàng ẩn nguy cơ. Nếu không xứng đáng hưởng lợi ích từ kết quả của việc mài giũa tài năng của mình, thì Jordan không thực sự sở hữu chúng. Và nếu anh không sở hữu tài năng và kỹ năng của mình, thì anh cũng không thực sự sở hữu mình. Nhưng nếu Jordan không là của ai, thì ai là chủ của Jordan? Bạn có chắc muốn trao cho cộng đồng chính trị quyền sở hữu các công dân của mình?

Ý niệm về quyền tự sở hữu khá hấp dẫn, đặc biệt cho những người tìm kiếm một nền tảng vững chắc cho quyền cá nhân. Ý tưởng rằng tôi thuộc về chính bản thân mình chứ không thuộc về nhà nước hoặc cộng đồng chính trị, là cách để giải thích lý do tại sao thật sai lầm khi hy sinh quyền của tôi vì phúc lợi của người khác. Hãy nhớ lại sự miễn cưỡng của chúng ta khi đẩy ông béo từ cầu rơi xuống để chặn chiếc xe điện mất phanh. Chúng ta ngần ngại đẩy ông béo vì nhận ra rằng cuộc sống của ông béo thuộc về chính ông ta? Nếu tự

ông béo nhảy xuống (và chết) để cứu các công nhân trên đường ray thì sẽ có ít người phản đối hơn. Xét cho cùng đó là cuộc sống của ông ta. Nhưng cuộc sống của ông ta không phải thứ chúng ta có thể lấy và sử dụng, ngay cả khi có lý do chính đáng. Cũng có thể lập luận tương tự trong trường hợp cậu bé thử việc bất hạnh. Nếu Parker chọn hy sinh để cứu đoàn thủy thủ khỏi chết, hầu hết mọi người sẽ nói cậu bé có quyền làm thế. Nhưng nhóm thủy thủ kia không có quyền giúp mình sống mà lấy đi sinh mạng không thuộc về họ.

Nhiều người phản đối nền kinh tế tự do vẫn viện dẫn ý tưởng về quyền tự sở hữu trong các lĩnh vực khác. Điều này có thể giải thích sự hấp dẫn bền bỉ của chủ nghĩa tự do cá nhân, ngay cả đối với những người ủng hộ hệ thống phúc lợi xã hội. Hãy cùng xem xét ý tưởng tự sở hữu này xuất hiện trong tranh luận về tự do sinh sản, đạo đức tình dục, và các quyền riêng tư.

Người ta thường nói chính quyền không nên cấm ngừa hay phá thai, bởi vì người phụ nữ nên được tự do quyết định làm gì với cơ thể của chính họ. Luật pháp không nên trừng phạt ngoại tình, mại dâm hoặc đồng tính luyến ái - vì người trưởng thành phải được tự do lựa chọn bạn tình cho chính mình.

Một số ủng hộ thị trường mua bán thân để ghép với lý do tôi sở hữu cơ thể mình, và do đó phải được tự do bán các bộ phận cơ thể. Một số mở rộng nguyên tắc này để bảo vệ quyền trợ tử^[10] (tự sát có hỗ trợ). Vì làm chủ cuộc sống của chính mình, tôi phải được tự do kết liễu cuộc sống khi muốn, và thỉnh cầu một bác sĩ sẵn lòng (hoặc bất cứ ai khác) hỗ trợ. Nhà nước không có quyền ngăn chặn tôi sử dụng cơ thể mình, kết liễu cuộc sống khi tôi muốn thế.

Ý tưởng chúng ta là riêng của chính mình còn thể hiện trong nhiều lập luận về tự do lựa chọn. Nếu tôi sở hữu cơ thể, cuộc sống và con người tôi, tôi phải được tự do làm bất cứ điều gì tôi muốn với chúng (miễn là tôi không làm hại người khác). Mặc dù hấp dẫn, ý tưởng này không dễ áp dụng đến tận cùng. Nếu bị cám dỗ bởi những nguyên tắc của chủ nghĩa tự do cá nhân, bạn hãy xét ba trường hợp dưới đây để xem mình sẽ đeo đuổi chủ nghĩa này đến mức độ nào:

Bán thân

Hầu hết các nước cấm mua bán nội tạng để cấy ghép.

Tại Hoa Kỳ, người ta có thể hiến, nhưng không được bán thận trên thị trường tự do. Nhưng một số người cho rằng phải thay đổi luật này. Họ chỉ ra hàng ngàn người chết mỗi năm do chờ đợi ghép thận - và nguồn cung cấp thận sẽ dồi dào hơn nếu tồn tại một thị trường thận tự do. Họ cũng cho rằng những người cần tiền nên được tự do bán thận nếu muốn.

Một lập luận cho phép mua bán thận dựa trên ý niệm tự sở hữu của chủ nghĩa tự do cá nhân: Nếu sở hữu cơ thể chính mình, tôi phải được tự do bán bộ phận cơ thể của tôi khi muốn. Như Nozick viết: “Điểm mấu chốt của khái niệm quyền sở hữu với X là quyền quyết định những gì sẽ được làm với X”. Nhưng ít người ủng hộ việc bán nội tạng thực sự hiểu trọn vẹn logic của chủ nghĩa tự do cá nhân. Đây là lý do: Hầu hết những người ủng hộ thị trường mua bán thận đều nhấn mạnh tầm quan trọng đạo đức do cứu được nhiều mạng sống, và thực tế hầu hết những người hiến tặng một quả thận có thể sống ổn với một quả thận còn lại. Nhưng nếu bạn tin rằng cơ thể và cuộc sống của bạn là tài sản của bạn, không nhận xét nào dưới đây thực sự quan trọng. Nếu bạn sở hữu mình, bạn có quyền sử dụng cơ thể mình tùy thích là lý do để bạn bán một phần cơ thể mình. Mạng sống bạn cứu được hoặc việc tốt bạn làm không còn là điểm đáng

quan tâm.

Để xem vì sao như vậy, hãy xét hai trường hợp sau: Đầu tiên, giả sử người mua tiềm năng quả thật quý giá của bạn khỏe mạnh hoàn toàn, ông ta trả bạn (hoặc nông dân ở một quốc gia đang phát triển) 8.000 đô la, không phải bởi vì ông ta rất cần cấy ghép nội tạng, mà vì ông là người môi giới mua bán bộ phận cơ thể người cho các khách hàng giàu có. Có nên cho phép mua bán thận vì mục đích này? Nếu tin vào quyền tự sở hữu, bạn sẽ rất khó nói không. Điều quan trọng không phải là mục đích mà là quyền tự mình định đoạt tài sản riêng theo cách tùy thích. Tất nhiên, bạn có thể ghê tởm việc buôn bán bộ phận nội tạng cơ thể để kiếm lời và chỉ ủng hộ việc mua bán thận vì mục đích cứu mạng. Nhưng nếu bạn giữ quan điểm này, cách bảo vệ thị trường thận của bạn sẽ không dựa trên tiền đề của chủ nghĩa tự do cá nhân. Bạn sẽ phải thừa nhận rằng chúng ta chưa có quyền sở hữu không giới hạn với các bộ phận cơ thể mình.

Xem xét tiếp trường hợp thứ hai. Giả sử một nông dân nghèo trong một ngôi làng Ấn Độ có thể làm bất kỳ việc gì để cho con vào đại học. Để kiếm đủ tiền, ông ta bán thận cho một người giàu ở Mỹ cần được ghép thận. Một vài năm sau, khi đứa con thứ của ông chuẩn bị vào đại

học, một người mua khác đến gặp và đưa ra mức giá rất cao cho quả thận thứ hai. Ông nông dân có nên được tự do bán nốt quả thận, ngay cả khi bán đi sẽ chết? Nếu lý lẽ đạo đức của việc mua bán cơ quan nội tạng dựa trên khái niệm về quyền tự sở hữu, câu trả lời phải là có. Thật kỳ quái khi nghĩ rằng ông nông dân sở hữu một quả thận của mình nhưng lại không sở hữu quả thận kia. Một số có thể phản đối là không ai được bán mạng vì tiền. Nhưng nếu con người sở hữu bản thân và cuộc sống của chính mình, thì ông nông dân có đủ quyền bán quả thận thứ hai của mình, ngay cả khi phải đổi cả mạng sống. (Kịch bản này không hoàn toàn mang tính giả thuyết. Năm 1990, một tù nhân ở nhà tù California muốn tặng quả thận thứ hai của mình cho cô con gái. Ủy ban đạo đức của bệnh viện từ chối).

Dĩ nhiên hoàn toàn có thể chỉ cho phép mua bán những nội tạng dùng để cứu mạng và không gây nguy hại đến mạng sống của người bán. Nhưng một chính sách như thế sẽ không dựa trên nguyên tắc tự sở hữu. Nếu thật sự sở hữu cơ thể và cuộc sống của mình, chúng ta có toàn quyền định đoạt việc có nên bán các bộ phận cơ thể của chúng ta với bất kỳ mục đích gì, chịu bất kỳ nguy cơ nào.

Trợ tử

Năm 2007, bác sĩ Jack Kevorkian 79 tuổi được phóng thích khỏi một nhà tù ở Michigan sau tám năm thụ án vì đã tiêm thuốc độc cho các bệnh nhân bị bệnh nan y muốn được chết. Để được ra tù, ông đã hứa không hỗ trợ bất kỳ bệnh nhân nào tự sát.

Trong những năm 1990, bác sĩ Kevorkian (còn được gọi là “Bác sĩ Tử thần”) đã vận động cho luật trợ giúp tự tử và thực hiện những gì ông rao giảng, giúp 130 người kết liễu cuộc sống của mình. Ông bị buộc tội, đưa ra tòa và bị kết án giết người mức độ hai chỉ sau khi ông đưa cho chương trình *60 Minutes* của đài CBS một đoạn phim quay cảnh ông hành động, tiêm mũi thuốc độc vào một người đàn ông bị chứng tê liệt thần kinh vận động hành hạ. Trợ tử là hành vi bất hợp pháp ở Michigan (tiểu bang nơi bác sĩ Kevorkian sinh sống) cũng như trong tất cả các tiểu bang khác, ngoại trừ Oregon và Washington. Nhiều quốc gia cấm trợ tử, và chỉ rất ít (nổi tiếng nhất là Hà Lan) chấp nhận hành động này.

Thoạt nhìn, các lý lẽ ủng hộ trợ tử có vẻ là một ứng dụng mang tính giáo khoa của triết lý chủ nghĩa tự do cá

nhân. Đối với người theo chủ nghĩa tự do cá nhân, cấm trợ tử là bất công vì: Nếu cuộc sống của tôi thuộc về chính mình, tôi phải được tự do để kết liễu. Và nếu tôi chấp nhận một thỏa thuận tự nguyện với một ai đó giúp tôi chết, chính quyền không có quyền can thiệp.

Nhưng trường hợp cho phép trợ tử không nhất thiết phụ thuộc vào ý tưởng tự sở hữu, hoặc cuộc sống của chúng ta thuộc về chúng ta. Nhiều người ủng hộ trợ tử không sử dụng quyền tự sở hữu, nhưng ủng hộ nhân danh phẩm giá và lòng từ bi. Họ nói rằng bệnh nhân bị bệnh nan y đang vô cùng đau khổ, thà để họ đi sớm còn hơn bắt họ chịu đựng đau đớn kéo dài. Ngay cả những người luôn tin chúng ta có nghĩa vụ chung phải bảo vệ mạng sống con người cũng kết luận rằng ở một thời điểm nào đó, ý niệm từ bi lớn hơn bốn phận phải thực hiện. Với bệnh nhân bị bệnh nan y, các lý lẽ của chủ nghĩa tự do cá nhân ủng hộ trợ tử vẫn mắc mứu với lập luận về từ bi. Để đánh giá ảnh hưởng đạo đức của ý tưởng tự sở hữu, hãy xét trường hợp trợ tử không liên quan đến bệnh nhân bị bệnh nan y. Rõ ràng đây là một trường hợp kỳ lạ. Nhưng điều này cho phép chúng ta đánh giá một mình logic của chủ nghĩa tự do cá nhân, mà không bị ý niệm nhân phẩm và từ bi xen vào.

Đồng thuận ăn thịt người

Năm 2001, có một cuộc gặp gỡ kỳ lạ ở một làng vùng Rotenburg, nước Đức. Bernd-Jurgen Brandes, một kỹ sư phần mềm 43 tuổi, đã trả lời một quảng cáo trên Internet tìm kiếm một người tự nguyện để bị giết và ăn thịt. Quảng cáo này được đăng bởi Armin Meiwes, một kỹ thuật viên máy tính 42 tuổi. Meiwes không treo tiền bồi thường, chỉ quảng cáo là một trải nghiệm. Khoảng hai trăm người đã trả lời quảng cáo này. Bốn người đã đến trang trại của Meiwes để dự phỏng vấn, nhưng quyết định không tham gia. Nhưng khi gặp và cùng Meiwes nhâm nhi cà phê, Brandes đã đồng ý. Meiwes giết vị khách của mình, xả thịt, bảo quản trong túi nhựa đặt trong ngăn đá tủ lạnh. Đến khi bị bắt, “Kẻ ăn thịt người làng Rotenburg” đã chén hơn hai mươi cân thịt của nạn nhân tự nguyện, một số được nấu với dầu ô liu và tỏi.

Khi Meiwes được đưa ra xử, sự khủng khiếp của vụ án cuốn hút công chúng và làm tòa bối rối. Đức không có luật xử việc ăn thịt người. Bên biện hộ cho rằng không thể kết tội giết người bởi vì nạn nhân tự nguyện tham gia vào cái chết của chính mình. Luật sư của Meiwes nghĩ

khách hàng của ông chỉ có tội duy nhất là “giết người theo thỉnh nguyện” - một hình thức trợ tử có mức án tối đa năm năm. Tòa án đã cố gắng giải quyết vấn đề hóc búa và kết án Meiwes tội ngộ sát và phạt tù tám năm rưỡi. Nhưng hai năm sau, Tòa phúc thẩm bác bỏ, coi án này quá nhẹ, và kết Meiwes án chung thân. Trong đoạn kết kỳ lạ của câu chuyện khủng khiếp, kẻ giết người ăn thịt ăn chay trường trong tù, với lý do trốn tránh theo kiểu công nghiệp là vô nhân đạo.

Vụ ăn thịt người giữa những người trưởng thành tự nguyện đặt ra thử thách cuối cùng cho nguyên tắc tự sở hữu của chủ nghĩa tự do cá nhân và các ý tưởng công lý đặt nền tảng trên đó. Đó là một dạng trợ tử ở mức cực đoan. Vì vụ này không có gì liên quan đến việc làm giảm nỗi đau của một bệnh nhân bị bệnh nan y, nó chỉ có thể được biện minh trên căn cứ chúng ta làm chủ cơ thể và cuộc sống của chính mình, và có thể làm bất kỳ điều gì mình muốn. Nếu mệnh đề này của chủ nghĩa tự do cá nhân là đúng, ngăn cấm việc bị ăn thịt tự nguyện là bất công, vi phạm quyền tự do. Nhà nước không thể trừng phạt Armin Meiwes cũng như không thể đánh thuế Bill Gates và Michael Jordan để giúp đỡ người nghèo.

4. THUÊ TRỢ GIÚP - THỊ TRƯỜNG VÀ ĐẠO ĐỨC

NHIỀU CUỘC TRANH LUẬN SÔI NỔI NHẤT về công lý của chúng ta xoay quanh vai trò của thị trường: Thị trường tự do có công bằng không? Có hàng hóa nào mà tiền cũng không thể mua, hoặc không thể dùng tiền mua? Nếu có, những hàng hóa đó là gì, và tại sao mua bán chúng lại là sai trái?

Lý lẽ ủng hộ thị trường tự do thường dựa trên hai mệnh đề - một về tự do, một về phúc lợi. Mệnh đề đầu tiên theo lập luận của chủ nghĩa tự do cá nhân: Cho phép mọi người tham gia trao đổi tự nguyện trên thị trường là tôn trọng quyền tự do của họ; những luật can thiệp vào thị trường tự do xâm phạm tự do cá nhân. Mệnh đề thứ hai là lý lẽ của chủ nghĩa vị lợi: Thị trường tự do thúc đẩy lợi ích chung; khi hai người thực hiện giao dịch, cả hai đều có lợi. Chừng nào thỏa thuận này làm lợi cho họ mà không làm tổn hại người khác, tổng lợi ích của toàn xã hội sẽ tăng.

Người hoài nghi thị trường không tin hai mệnh đề này. Họ cho rằng lựa chọn trên thị trường không phải luôn luôn tự do như thoát tởng. Và họ cho rằng một số hàng hóa và tập quán xã hội sẽ bị băng hoại hoặc xuống cấp nếu có thể dùng tiền mua bán.

Trong chương này, chúng ta xem xét khía cạnh đạo đức trong việc trả tiền cho hai loại công việc khác nhau: chiến đấu và mang thai. Suy nghĩ về ưu điểm, khuyết điểm của thị trường trong những trường hợp có tranh chấp như thế sẽ giúp chúng ta làm rõ sự khác biệt giữa các lý thuyết hàng đầu về công lý.

Cách nào công bằng - bắt lính hay thuê đi lính?

Trong những tháng đầu của cuộc Nội chiến Mỹ, các cuộc đại tuần hành cùng tình cảm yêu nước động viên hàng chục ngàn người ở các bang miền Bắc tình nguyện gia nhập quân đội Liên bang^[11] (miền Bắc). Nhưng với trận thua tại Bull Run, sau đó là thất bại của tướng George B. McClellan trong nỗ lực chiếm Richmond vào mùa xuân năm sau, người miền Bắc bắt đầu nghi ngờ

khả năng kết thúc sớm cuộc chiến. Cần phải tuyển thêm quân, và vào tháng 7 năm 1862, Abraham Lincoln ký luật quân dịch đầu tiên. Lúc đó ở miền Nam đã áp dụng chế độ quân dịch rồi.

Việc bắt lính đi ngược lại chủ nghĩa cá nhân vốn đã ăn sâu vào người Mỹ, và chế độ quân dịch của miền Bắc đưa ra nhượng bộ lớn đối với truyền thống đó: Bất cứ ai phải tòng quân nhưng không muốn đi đều có thể thuê một người khác nhập ngũ thay mình.

Quảng cáo thuê người tòng quân thay được đăng đầy trên các tờ báo, mức thanh toán cao nhất là 1.500 đô la, một khoản tiền đáng kể vào thời điểm đó. Luật quân dịch của phe Liên minh^[12] (miền Nam) cũng cho phép thuê người thay thế, tạo ra khẩu hiệu “Chiến tranh của người giàu; Chiến trường của người nghèo”, chỉ trích này cũng xuất hiện ở miền Bắc. Tháng 3 năm 1863, Quốc hội thông qua một luật quân dịch mới tìm cách giải quyết chỉ trích trên. Mặc dù không loại bỏ quyền thuê người đi lính thay, dự thảo cho phép người bị bắt lính nộp một khoản phí 300 đô la cho chính phủ để khỏi tòng quân. Mặc dù phí miễn quân dịch xấp xỉ tiền lương một năm của một người lao động không có tay nghề, điều khoản này giúp người lao động bình thường có thể trả phí miễn

quân dịch. Một số thành phố và các hạt trợ cấp mức phí này cho người bị bắt lính của họ. Và các công ty bảo hiểm xã hội cho phép khách hàng trả tiền bảo hiểm hàng tháng cho một hợp đồng có thể trả phí trong trường hợp bị bắt quân dịch.

Mặc dù có ý định đem lại sự miễn trừ với mức giá hợp lý, nhưng ở khía cạnh chính trị, phí này không được quần chúng ưa chuộng bằng chế độ người thay thế. Có lẽ điều này giống với việc chính phủ đặt giá mạng sống của con người (hoặc nguy cơ tử thương) bằng tiền. Tiêu đề nhiều báo viết: “Ba trăm đô la hay mạng sống của bạn”. Sự tức giận đối với chế độ quân dịch và khoản phí 300 đô la đã làm bùng lên các cuộc bạo động chống lại các nhân viên tuyển quân, đáng chú ý nhất là cuộc bạo loạn quân dịch ở thành phố New York vào tháng 7 năm 1863, kéo dài trong vài ngày và cướp đi hơn một trăm mạng sống. Qua năm sau, Quốc hội đã ban hành luật quân dịch mới, loại bỏ phí miễn quân dịch. Tuy nhiên quyền thuê người thay thế vẫn được giữ lại ở miền Bắc (mặc dù miền Nam không giữ lại) trong suốt cuộc Nội chiến.

Cuối cùng, có tương đối ít lính quân dịch thực sự chiến đấu trong quân đội miền Bắc. (Ngay cả sau khi thực thi

chế độ quân dịch, phần lớn quân đội là lính tình nguyện, đăng lính vì lương cao và nguy cơ bị bắt lính). Nhiều người trúng quân dịch do bốc thăm đã bỏ trốn hoặc được miễn trừ khuyết tật. Trong số khoảng 207.000 bị bắt quân dịch, trả phí miễn trừ, 84.000 thuê người thay thế và chỉ có 46.000 người thực sự nhập ngũ. Trong số những người thuê người thay thế có Andrew Carnegie và JP Morgan, cha của Theodore và Franklin Roosevelt, các tổng thống tương lai Chester A. Arthur và Grover Cleveland.

Hệ thống tuyển quân thời Nội chiến có công bằng không? Khi tôi đặt câu hỏi này, hầu hết sinh viên nói không. Không công bằng khi người giàu có thể thuê người khác đi chiến đấu thay. Giống như nhiều người Mỹ phản đối trong những năm 1860, họ coi hệ thống này là một hình thức phân biệt giai cấp.

Sau đó tôi hỏi các sinh viên xem họ ủng hộ cơ chế nào: quân dịch hay quân đội tình nguyện như quân đội Mỹ ngày hôm nay? Hầu như tất cả ủng hộ quân đội tình nguyện (hầu hết người Mỹ cũng vậy). Nhưng điều này đặt ra một câu hỏi khó: Nếu hệ thống thời Nội chiến không công bằng bởi vì cho phép người giàu thuê người khác đi chiến đấu, thì cũng có thể áp dụng chính lý lẽ

phản đối này với quân đội tình nguyện? Tất nhiên phương pháp tuyển mộ khác nhau. Andrew Carnegie phải tự tìm và trực tiếp trả tiền cho người thay thế; còn quân đội bây giờ tuyển mộ những người lính chiến đấu ở Iraq hoặc Afghanistan, và những người nộp thuế chúng ta cùng chung sức trả tiền thuê họ. Nhưng vẫn là lý do đó: những ai không muốn đi lính thuê người khác chiến đấu hộ và mạo hiểm mạng sống của họ trong các cuộc chiến tranh của chúng ta. Vì vậy, sự khác biệt về mặt đạo đức ở đây là gì? Nếu hệ thống thời Nội chiến cho phép thuê người thay thế là bất công, thì chẳng lẽ quân đội tình nguyện lại không bất công sao?

Để nghiên cứu câu hỏi này, chúng ta đặt hệ thống thời Nội chiến sang một bên và xem xét hai cách tuyển quân phổ biến: quân dịch và thị trường.

Ở hình thức đơn giản nhất, quân dịch tuyển lính bằng cách yêu cầu tất cả công dân đủ điều kiện tham gia; hoặc nếu không cần thiết phải là tất cả, thì bốc thăm xác định ai là người được tuyển. Đây là hệ thống Hoa Kỳ sử dụng trong hai cuộc thế chiến. Chiến tranh Việt Nam sử dụng kiểu chế độ quân dịch khác, phức tạp hơn và miễn quân dịch cho sinh viên và nhân công trong một số ngành nghề, cho phép nhiều người không phải đi chiến

đầu.

Sự tồn tại của chế độ quân dịch đổ thêm dầu vào thái độ phản đối Chiến tranh Việt Nam, đặc biệt trong các trường đại học. Phần nào là để giải quyết tình trạng này, Tổng thống Richard Nixon đã đề nghị hủy bỏ chế độ quân dịch và vào năm 1973, khi Hoa Kỳ giảm dần sự hiện diện của mình ở Việt Nam, tất cả lính quân dịch đều bị thay bằng lính tình nguyện. Do việc nhập ngũ không còn mang tính bắt buộc, quân đội tăng lương và các lợi ích khác để thu hút binh sĩ cho nhu cầu của mình.

Quân đội tình nguyện, như cách gọi bây giờ, sử dụng thị trường lao động để mộ quân - giống như nhà hàng, ngân hàng, cửa hàng bán lẻ, và các doanh nghiệp khác. Từ “tình nguyện” có cái gì đó gây nhầm lẫn. Quân đội tình nguyện không giống như bộ phận cứu hỏa tình nguyện, trong đó mọi người phục vụ không nhận tiền, hoặc nhà ăn từ thiện, nơi mọi người tự nguyện đóng góp thời gian. Đây là một quân đội chuyên nghiệp, binh lính làm việc để nhận lương. Binh sĩ là “tình nguyện viên” chỉ với ý nghĩa là người lao động được trả lương trong bất kỳ ngành nghề nào cũng là tình nguyện viên. Không ai bị bắt nhập ngũ, và công việc được thực hiện bởi những người đồng ý làm để đổi lấy tiền lương và lợi ích khác.

Cuộc tranh luận về cách thức tuyển quân của một xã hội dân chủ bùng nổ dữ dội nhất vào thời chiến, như cuộc bạo loạn quân dịch thời Nội chiến và các cuộc biểu tình thời Chiến tranh Việt Nam. Sau khi Hoa Kỳ sử dụng hệ thống quân đội tình nguyện, vấn đề công lý trong tuyển quân không còn được công chúng chú ý. Nhưng các cuộc chiến tranh do Mỹ tiến hành tại Iraq và Afghanistan đã làm sống lại cuộc thảo luận công khai về tính đúng đắn của việc mộ quân theo cơ chế thị trường của một xã hội dân chủ.

Hầu hết người Mỹ ủng hộ quân đội tình nguyện, và chẳng muốn quay lại chế độ quân dịch (vào tháng 9 năm 2007, trong chiến tranh Iraq, thăm dò của viện Gallup cho thấy tỷ lệ người Mỹ phản đối việc khôi phục lại chế độ quân dịch là 80/18%). Nhưng cuộc tranh luận mới về quân tình nguyện hay quân dịch làm chúng ta đối mặt trực tiếp với một số câu hỏi lớn trong triết học chính trị - câu hỏi về tự do cá nhân và nghĩa vụ công dân.

Để trả lời những câu hỏi này, chúng ta hãy so sánh ba cách mộ quân, chúng ta có quân dịch, quân dịch với điều khoản cho thuê người thay thế (hệ thống thời Nội chiến), và hệ thống thị trường. Hệ thống nào công bằng

nhất?

1. Quân dịch
2. Quân dịch cho phép thuê người thay thế (hệ thống thời Nội chiến)
3. Hệ thống thị trường (quân đội tình nguyện)

Trường hợp quân đội tình nguyện

Nếu bạn theo chủ nghĩa tự do cá nhân, câu trả lời thật rõ ràng. Quân dịch (chính sách 1) bất công vì đó là cưỡng chế - một hình thức nô lệ. Điều đó ngụ ý nhà nước sở hữu công dân của mình và có thể làm gì với họ tùy thích, kể cả buộc họ phải chiến đấu và hy sinh mạng sống trong chiến tranh. Nghị sĩ đảng Cộng hòa Ron Paul - người theo chủ nghĩa tự do hàng đầu - gần đây đã tuyên bố chống lại lời kêu gọi phục hồi chế độ quân dịch trong Chiến tranh Iraq như sau: “Đơn giản và rõ ràng, quân dịch là chế độ nô lệ. Và tu chính án 13^[13] quy định chế độ nô lệ là bất hợp pháp, và nghiêm cấm tình trạng

nô lệ không tự nguyện. Một người lính có khả năng bị chết khi là lính quân dịch, khiến quân dịch là một dạng nô lệ nguy hiểm”.

Nhưng ngay cả nếu không coi quân dịch tương đương với chế độ nô lệ thì bạn vẫn có thể chống quân dịch với lý do nó hạn chế quyền tự do lựa chọn của người dân, và do đó làm giảm hạnh phúc chung. Đây là lý luận chống quân dịch của thuyết vị lợi. So với hệ thống cho phép thuê người thay thế, quân dịch làm giảm phúc lợi của người dân bằng cách ngăn chặn hai bên giao dịch thuận lợi. Nếu Andrew Carnegie và người thay thế ông muốn có một giao kèo, tại sao ngăn cản họ làm vậy? Sự tự do tham gia trao đổi dường như làm tăng lợi ích của mỗi bên mà không làm giảm lợi ích của bất cứ ai khác. Do đó, với chủ nghĩa vị lợi, hệ thống thời Nội chiến (chính sách 2) tốt hơn chế độ quân dịch thuần túy (chính sách 1).

Thật dễ dàng thấy cách giả định của thuyết vị lợi ủng hộ lý giải về thị trường. Nếu cho rằng một giao dịch tự nguyện làm lợi cho cả hai bên trao đổi mà không gây tổn hại đến bất kỳ người khác, bạn sử dụng lý giải của thuyết vị lợi để cho phép thị trường chi phối.

Chúng ta có thể thấy điều này nếu so sánh hệ thống thời Nội chiến (chính sách 2) với quân đội tình nguyện (chính sách 3).

Các lập luận logic cho phép người bị bắt lính đi thuê người thay thế cũng ủng hộ giải pháp thị trường: Nếu bạn cho phép thuê người thay thế thì tại sao lại bắt quân dịch trước? Tại sao không đơn giản chỉ tuyển quân qua thị trường lao động? Hãy thiết lập mức tiền lương và lợi ích nào cần thiết để thu hút được số lượng và chất lượng binh sĩ cần thiết, và để cho người ta tự lựa chọn có nhận công việc này hay không. Không ai bị ép buộc nhập ngũ trái với nguyện vọng, và những người sẵn lòng phục vụ có thể quyết định xem nhập ngũ có hơn những lựa chọn khác không, sau khi đã xem xét mọi khía cạnh.

Vì vậy, đối với chủ nghĩa vị lợi, quân đội tình nguyện dường như là giải pháp tốt nhất: Cho phép mọi người tự do lựa chọn. Những người muốn nhập ngũ có mức lương đủ để đảm bảo lợi ích của họ, và những người không muốn nhập ngũ không bị thiệt hại vì bị ép nhập ngũ trái ý muốn.

Người theo chủ nghĩa vị lợi có thể phản bác quân đội tình nguyện tốn kém hơn so với quân đội quân dịch. Để

đảm bảo quân đội về cả lượng và chất, binh sĩ tình nguyện phải có lương và lợi ích cao hơn binh sĩ bị buộc nhập ngũ. Vì vậy chủ nghĩa vị lợi có thể quan ngại rằng niềm vui tăng lên do binh lính được trả lương cao sẽ bị kéo xuống do nỗi buồn của người nộp thuế bây giờ phải trả nhiều hơn cho việc tuyển quân. Nhưng phản đối này rất không thuyết phục, đặc biệt khi phải áp dụng các kiểu quân dịch (có hoặc không cho phép người thay thế).

Nghe thật kỳ lạ khi khẳng định trên cơ sở thuyết vị lợi, chi phí lấy từ người nộp thuế cho các dịch vụ công ích khác (chẳng hạn như cảnh sát và phòng cháy chữa cháy- có thể được giảm bằng cách bắt buộc chọn ra một nhóm người ngẫu nhiên thực hiện các nhiệm vụ này với lương dưới mức thị trường trả; hoặc chi phí bảo trì đường cao tốc sẽ giảm nếu yêu cầu một nhóm người nộp thuế (được lựa chọn do bốc thăm) hoặc tự mình thực hiện công việc hoặc thuê người khác làm thay. Sự bất bình do phải chịu các biện pháp cưỡng chế có thể sẽ vượt quá lợi ích người nộp thuế có được do các dịch vụ công rẻ hơn.

Vì vậy, theo lý luận của cả chủ nghĩa tự do cá nhân và chủ nghĩa vị lợi, quân đội tình nguyện dường như là lựa

chọn tốt nhất, hệ thống thời Nội chiến đứng thứ hai, và quân dịch là cách mộ quân ít được mong muốn nhất. Nhưng có ít nhất hai phản bác với suy nghĩ này. Một phản đối về công bằng và tự do; phản đối kia về đạo đức công dân và công ích.

■ *Phản đối 1: Công bằng và tự do*

Phản đối đầu tiên cho rằng đối với những người có ít lựa chọn, thị trường tự do không hoàn toàn tự do. Hãy xét một trường hợp cực đoan: theo nghĩa nào đây, quyết định ngủ dưới gầm cầu của người vô gia cư là một lựa chọn tự do; nhưng chúng ta không nhất thiết coi sự lựa chọn đó là tự do. Chúng ta cũng sẽ phi lý nếu giả định ông ta thích ngủ dưới gầm cầu hơn ngủ trong nhà. Để biết lựa chọn của người đó phản ánh sở thích ngủ dưới gầm cầu hoặc là do không có tiền thuê nhà, chúng ta cần phải biết về hoàn cảnh người đó. Ông ta làm điều này một cách tự do hay vì không còn cách nào khác?

Có thể hỏi thế với các lựa chọn của mọi người trong thị trường nói chung, bao gồm cả việc lựa chọn các loại

công việc khác nhau. Điều này áp dụng như thế nào đối với việc tuyển quân? Chúng ta không thể xác định được quân đội tình nguyện là công bằng hay bất công mà không biết nhiều về tình trạng xã hội hiện tại: Tồn tại bình đẳng về cơ hội ở một mức độ hợp lý, hay một số người có rất ít lựa chọn trong cuộc sống? Liệu ai cũng có cơ hội để vào đại học, hay với một số người, cách duy nhất để học đại học là nhập ngũ?

Theo quan điểm thị trường, quân đội tình nguyện hấp dẫn vì tránh cưỡng ép tòng quân. Như thế nhập ngũ trở thành vấn đề đồng thuận. Nhưng một số người sẵn sàng nhập ngũ cũng có thể ghét tòng quân như những người không nhập ngũ. Nếu nghèo đói và bất lợi kinh tế phổ biến, nhập ngũ đơn giản chỉ phản ánh việc không có nhiều cơ hội khác.

Theo phản đối này, quân đội tình nguyện không phải hoàn toàn tự nguyện như thoát tòng. Thực tế trong đó có thể có yếu tố cưỡng chế. Nếu trong xã hội không có nhiều lựa chọn tốt khác, những người lựa chọn nhập ngũ có thể bị tình trạng kinh tế ép buộc. Khi đó, sự khác biệt giữa quân dịch và quân đội tình nguyện không phải là quân dịch có tính bắt buộc còn tình nguyện có tính tự do; mà là ở chỗ mỗi cách tuyển quân sử dụng một hình

thức cưỡng bách khác nhau: pháp luật (trong trường hợp đầu tiên) và áp lực kinh tế (trong trường hợp thứ hai). Chỉ khi có tương đối nhiều lựa chọn trong việc xác định công việc tử tế thì mới có thể nói rằng nhập ngũ vì lương cao phản ánh sở thích của người dân chứ không phải do xã hội quá ít lựa chọn.

Ở một mức độ nào đó, thành phần giai tầng của quân đội tình nguyện ngày nay minh chứng rõ ràng phản đối này. Xét tỷ lệ thành phần giai tầng trong quân đội: chiếm tỷ lệ lớn bất thường là thanh niên từ tầng lớp thu nhập thấp và trung bình (thu nhập gia đình trung bình từ 30.850 đô la đến 57.836 đô la). Tỷ lệ ít nhất là từ nhóm 10% dân số nghèo nhất (nhiều người thiếu các điều kiện giáo dục và kỹ năng tiên quyết) và nhóm 20% giàu có nhất (những người từ các gia đình thu nhập trung bình trên 66.329 đô la). Trong những năm gần đây, hơn 25% tân binh được tuyển dụng thiếu bằng cấp 3. Và trong khi 46% dân số có trình độ đại học, chỉ có 6,5% trong số binh lính từ 18 đến 24 tuổi đã từng học đại học.

Trong những năm gần đây, thanh niên trong các gia đình thượng lưu của xã hội Mỹ không sẵn sàng nhập ngũ. Tên của một cuốn sách gần đây về thành phần giai tầng trong lực lượng quân sự diễn đạt chính xác vấn đề này:

Sự vắng mặt không thể biện minh của tầng lớp trên trong quân đội Hoa Kỳ (Unexcused Absence of America's Upper Classen from Military Service). Ở Đại học Princeton, trong số 750 sinh viên tốt nghiệp năm 1956, phần lớn (450 người) nhập ngũ; năm 2006, trong số 1.108 sinh viên tốt nghiệp chỉ có 9 người nhập ngũ. Các trường đại học ưu tú khác cũng có mẫu hình dữ liệu tương tự. Và ngay tại thủ đô quốc gia, chỉ có 2% các nghị sĩ có con nhập ngũ.

Nghị sĩ Dân chủ Charles Rangel, đại diện khu Harlem - một cựu chiến binh được nhận huy chương trong Chiến tranh Triều Tiên - xem điều này không công bằng và đã kêu gọi khôi phục chế độ quân dịch: “Khi nào người Mỹ còn phải ra chiến trường thì tất cả mọi người phải tham gia, không chỉ những người tham gia chỉ vì hoàn cảnh kinh tế, bị thu hút bởi khoản lương quân nhân hậu hĩnh và các ưu đãi giáo dục sau này”, ông chỉ ra ở thành phố New York, “tính bất tương xứng về tỷ lệ giai tầng trong tân binh là cực kỳ lớn. Trong năm 2004, 70% binh lính tình nguyện của thành phố là người da đen hay gốc Nam Mỹ, được tuyển từ các cộng đồng có thu nhập thấp”.

Rangel phản đối chiến tranh Iraq và tin rằng không nên khai chiến nếu con em các nghị sĩ không chia sẻ gánh

nặng của cuộc chiến. Ông lập luận do bất bình đẳng cơ hội trong xã hội Mỹ, cách tuyển quân theo kiểu thị trường không công bằng với những người có ít lựa chọn:

Tuyệt đại đa số binh sĩ tham chiến tại Iraq là dân nghèo trong các khu nội thị hay các vùng nông thôn, nơi mức lương quân dịch (40.000 đô la) và hàng ngàn đô la hỗ trợ giáo dục là rất hấp dẫn. Đối với những người có thể lựa chọn vào trường đại học, những ưu đãi như vậy - đổi lại nguy cơ mất mạng - không có ý nghĩa lắm.

Vì vậy, phản bác đầu tiên với quân đội tình nguyện tuyển quân theo cơ chế thị trường liên quan tới bất công và cưỡng chế; bất công do phân biệt giai cấp và cưỡng chế do tình trạng kinh tế buộc những người trẻ tuổi mạo hiểm mạng sống để đổi lấy một nền giáo dục đại học và các lợi ích khác.

Chú ý phản đối cưỡng chế không phải phản đối quân đội tình nguyện nói chung. Lập luận này chỉ phản đối chế độ tuyển quân tình nguyện trong một xã hội bất bình đẳng sâu sắc. Xóa bỏ bất bình đẳng, và những phản đối sẽ biến mất. Chẳng hạn hãy tưởng tượng một xã hội hoàn toàn bình đẳng, trong đó mọi người có cơ hội giáo dục tương đương nhau. Trong xã hội đó, không ai có thể

phản nản rằng lựa chọn nhập ngũ không tự do mà vì áp lực kinh tế.

Tất nhiên, không có xã hội nào hoàn toàn bình đẳng. Vì vậy, nguy cơ bị cưỡng chế luôn “treo” bên trên sự lựa chọn của mọi người trong thị trường lao động. Mức bình đẳng nào là cần thiết để đảm bảo sự lựa chọn trong thị trường là tự do chứ không bị cưỡng chế? Sự bất bình đẳng các điều kiện nền tảng của xã hội lên đến mức nào thì sẽ làm suy yếu sự công bằng trong các thiết chế xã hội dựa trên sự lựa chọn cá nhân (chẳng hạn quân đội tình nguyện)? Cần đảm bảo điều kiện nào để thị trường tự do thực sự tự do? Để trả lời những câu hỏi này, chúng ta cần phải xem xét các triết lý đạo đức và chính trị đặt tự do - chứ không phải lợi ích - làm trọng tâm của công lý. Vì vậy, chúng ta hãy tạm dừng vấn đề này cho đến khi chúng ta chuyển sang Immanuel Kant và John Rawls ở các chương sau.

■ *Phản đối 2: Đạo đức công dân và công ích*

Bây giờ chúng ta xét lý lẽ thứ hai phản đối việc tuyển

quân nhờ thị trường - phản đối nhân danh đạo đức công dân và công ích.

Phản đối này nói rằng nghĩa vụ quân sự không chỉ là “một công việc khác” mà đó là nghĩa vụ công dân. Tất cả các công dân phải có nghĩa vụ phụng sự tổ quốc. Một số người chia sẻ quan điểm này cho rằng nghĩa vụ đó chính là việc nhập ngũ, trong khi người khác nói chỉ cần tham gia các tổ chức khác, chẳng hạn Hòa bình Mỹ^[14], Tình nguyện Mỹ^[15], hoặc Dạy học vì nước Mỹ^[16] là đủ. Nhưng nếu đã là nghĩa vụ công dân, thật sai lầm khi mua bán trên thị trường việc nhập ngũ (hoặc việc tham gia các tổ chức trên).

Hãy xem xét một nghĩa vụ công dân khác: nghĩa vụ bồi thẩm. Không ai chết vì thực hiện nhiệm vụ này, nhưng bị gọi vào bồi thẩm đoàn có thể thật phiền phức, đặc biệt nếu xung đột với công việc hoặc các nhiệm vụ khác. Ấy vậy mà chúng ta không cho phép thuê người thay thế tham gia bồi thẩm đoàn. Chúng ta cũng không sử dụng thị trường lao động tạo ra một hệ thống bồi thẩm đoàn “tình nguyện” trong đó có người làm nghề bồi thẩm chuyên nghiệp và được trả lương. Tại sao không làm vậy? Dưới góc độ lý luận thị trường, hoàn toàn có thể

làm thế. Chủ nghĩa vị lợi có thể chống lại việc bắt buộc tham gia bồi thẩm đoàn bằng lý lẽ chống quân dịch: Cho phép một người bận rộn thuê người thay thế tham gia bồi thẩm đoàn sẽ làm lợi cho cả hai bên. Bỏ đi nghĩa vụ bồi thẩm bắt buộc còn tốt hơn nữa: dùng thị trường lao động tuyển dụng số lượng cần thiết các bồi thẩm đủ tiêu chuẩn cho phép người muốn làm bồi thẩm có cơ hội và người không thích không phải làm.

Nếu thế thì tại sao chúng ta lại bỏ qua lợi ích mà thị trường bồi thẩm đem lại cho xã hội? Có lẽ chúng ta lo lắng sẽ có rất nhiều vị bồi thẩm có hoàn cảnh xuất thân không thuận lợi, và do đó chất lượng công lý sẽ bị ảnh hưởng. Nhưng không có lý do chứng minh người giàu làm bồi thẩm tốt hơn người nghèo. Trong mọi trường hợp, luôn luôn có thể điều chỉnh tiền lương và lợi ích (như quân đội đã thực hiện) để thu hút những người có giáo dục và kỹ năng cần thiết.

Lý do chúng ta bắt buộc tham gia bồi thẩm đoàn đoàn không được thuê người thay thế là tất cả các công dân phải cùng nhau gánh vác trách nhiệm đảm bảo công lý tại tòa án. Không chỉ đơn giản bỏ phiếu, các vị bồi thẩm - với vô vàn trải nghiệm cuộc sống khác biệt - sẽ cùng nhau cân nhắc các bằng chứng và pháp luật để đưa ra

những phán xét cẩn trọng. Nghĩa vụ bồi thẩm không chỉ đơn giản là cách giải quyết vụ án. Đó cũng là hình thức giáo dục và thể hiện quyền công dân trong xã hội dân chủ. Mặc dù trách nhiệm bồi thẩm không luôn luôn khai sáng dân trí, ý tưởng mọi công dân đều có nghĩa vụ phải thực hiện trách nhiệm này bảo đảm một kết nối giữa tòa án và nhân dân.

Có thể nói tương tự về nghĩa vụ quân sự. Các lý lẽ công dân ủng hộ chế độ quân dịch cho rằng nghĩa vụ quân sự cũng như nghĩa vụ bồi thẩm, là trách nhiệm công dân; nó thể hiện, và tăng cường quyền công dân trong xã hội dân chủ. Theo quan điểm này, việc biến nghĩa vụ quân sự thành hàng hóa - công việc chúng ta có thể thuê người khác làm - làm băng hoại lý tưởng công dân. Theo phản đối này, thuê người chiến đấu thay là sai trái, không phải vì không công bằng với người nghèo mà bởi vì nó cho phép chúng ta thoái thác nghĩa vụ công dân.

Sử gia David M. Kennedy đã diễn tả lập luận này theo cách khác, ông cho rằng “lực lượng vũ trang Hoa Kỳ ngày nay rất giống đội quân đánh thuê”, ý ông là quân đội chuyên nghiệp, được trả lương đã bị tách ra khỏi xã hội mà quân đội này phục vụ ở mức đáng kể. Ông không cố ý hạ thấp động cơ của những người nhập ngũ.

Lo lắng của ông là việc thuê một nhóm nhỏ công dân chiến đấu trong các cuộc chiến tranh cho phép những người còn lại thoái thác trách nhiệm. Nó cắt đứt mối liên kết giữa đa số công dân trong xã hội dân chủ và những người lính chiến đấu nhân danh họ. Kennedy nhận xét rằng “Xét tỷ lệ so với dân số, lực lượng quân sự hiện đang tại ngũ bằng 4% lực lượng đã giành chiến thắng trong Thế chiến thứ hai . Điều này làm cho các nhà làm luật tương đối dễ dàng đưa nước Mỹ can dự vào các cuộc chiến tranh mà không cần bảo đảm sự nhất trí sâu rộng của toàn xã hội. “Lực lượng quân sự hùng mạnh nhất trong lịch sử giờ đây có thể tham chiến nhân danh một xã hội chẳng thèm quan tâm đến cuộc chiến đó”. Quân đội tình nguyện miễn cho hầu hết người Mỹ trách nhiệm chiến đấu và hy sinh cho đất nước mình. Mặc dù một số người xem đây là một thuận lợi, việc không phải chia sẻ sự hy sinh gian khổ cũng làm xói mòn trách nhiệm chính trị:

Tuyệt đại đa số người Mỹ không có nguy cơ do phải nhập ngũ ra chiến trường đã thuê một số đồng bào kém may mắn hơn thực hiện những việc nguy hiểm trong khi đa số tiếp tục công việc riêng của mình, không bị nguy hiểm và không bị gián đoạn.

Một trong những tuyên bố nổi tiếng nhất về nghĩa vụ công dân trong chế độ quân dịch là của Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), nhà lý luận chính trị thời Khai sáng sinh ra ở Geneva. Trong tác phẩm *Khế ước xã hội* (The Social Contract, 1762), ông lập luận rằng biến một nghĩa vụ công dân thành loại hàng hóa trên thị trường không làm tăng, mà làm suy yếu tự do:

Khi việc phục vụ xã hội không còn là công việc chính của công dân, và họ muốn đóng góp tiền hơn là tự thân phụng sự, thì nhà nước không còn xa sự sụp đổ. Khi cần phải ra tiền tuyền, họ trả tiền cho người khác ra trận và ở lại hậu phương... Trong một quốc gia hoàn toàn tự do, các công dân tự mình làm mọi thứ và không bao giờ đi thuê; miễn bàn đến chuyện nộp tiền để được miễn trừ nghĩa vụ, họ thậm chí còn trả tiền để được đặc quyền tự mình hoàn thành nghĩa vụ. Tôi đi ngược lại quan điểm chung: Tôi tin lao động công ích còn ít mang tính cưỡng bức hơn là thuế.

Ý thức mạnh mẽ của Rousseau về quyền công dân, và sự thận trọng của ông với thị trường có thể rất khác biệt với giả định ngày nay của chúng ta. Chúng ta có xu thế xem nhà nước, cùng với pháp luật và các quy định ràng buộc là có khuynh hướng bắt buộc, trong khi xem thị

trường với việc trao đổi tự nguyện là có khuynh hướng tự do. Rousseau nói điều ngược lại, ít nhất khi đang nói đến sứ mạng công dân.

Những người ủng hộ thị trường có thể bảo vệ quân đội tình nguyện bằng cách bác bỏ ý thức mạnh mẽ của Rousseau về quyền công dân, hoặc bằng cách phủ nhận sự liên quan của nó đến nghĩa vụ quân sự. Tuy nhiên, những lý tưởng công dân ông nêu lên vẫn được nhiều người hưởng ứng, thậm chí trong một xã hội do thị trường điều khiển như Hoa Kỳ ủng hộ quân đội tình nguyện kịch liệt phủ nhận việc rút cục nó là một đội quân đánh thuê. Họ đúng khi chỉ ra rằng nhiều người tòng quân do lòng yêu nước thúc đẩy, không chỉ bởi lương và các lợi ích khác. Nhưng tại sao chúng ta coi việc này quan trọng? Miễn là các chiến sĩ làm tốt công việc của mình, chúng ta cần gì quan tâm đến động cơ của họ? Ngay cả khi không dùng thị trường tuyển quân, chúng ta thấy khó mà tách được nghĩa vụ quân sự khỏi quan niệm cũ về chủ nghĩa yêu nước và đạo đức công dân.

Hãy thử xét: Điều gì thực sự là điểm khác biệt giữa quân đội tình nguyện hiện đại và quân đánh thuê? Cả hai đều được trả tiền để chiến đấu. Cả hai lôi kéo người tham gia

bằng cách hứa hẹn trả lương cao và các ích lợi khác. Nếu thị trường là cách mộ quân thích hợp, lính đánh thuê có gì sai?

Người ta có thể trả lời lính đánh thuê là công dân nước ngoài, chỉ chiến đấu vì tiền, trong khi quân đội tình nguyện Hoa Kỳ chỉ nhận người quốc tịch Mỹ. Nhưng nếu thị trường lao động là cách mộ quân thích hợp, không rõ tại sao quân đội Mỹ phải phân biệt đối xử trong việc thuê lính trên cơ sở quốc tịch? Tại sao không chủ động tuyển mộ binh sĩ là công dân các quốc gia khác, những người muốn có việc hơn và có năng lực? Tại sao không tạo ra binh đoàn lính lê dương từ các nước đang phát triển - nơi tiền lương thấp và không có nhiều việc làm tốt?

Đôi khi người ta cho rằng binh sĩ nước ngoài ít trung thành hơn so với lính Mỹ. Tuy nhiên, quốc tịch không đảm bảo về lòng trung thành trên chiến trường, và nhà tuyển dụng có thể kiểm tra người nước ngoài để xác định độ tin cậy. Khi chấp nhận quan điểm quân đội cần sử dụng thị trường lao động để mộ binh, về nguyên tắc chẳng có lý do gì để hạn chế công dân các nước khác có đủ điều kiện tham gia; trừ phi bạn tin rằng nhập ngũ là trách nhiệm công dân, một biểu hiện của quyền công

dân. Nhưng nếu tin thế, thì bạn có lý do nghi ngờ giải pháp thị trường.

Hai thế hệ đã trôi qua sau khi chấm dứt chế độ quân dịch, người Mỹ tỏ ra ngần ngại khi áp dụng đến tận cùng logic thị trường trong việc tuyển quân. Binh đoàn lê dương Pháp có truyền thống lâu đời trong việc tuyển dụng binh sĩ nước ngoài chiến đấu cho nước Pháp. Mặc dù có luật nghiêm cấm binh đoàn tuyển mộ bên ngoài nước Pháp, Internet đã làm hạn chế này vô nghĩa. Quảng cáo tuyển dụng trên Internet bằng mười ba ngôn ngữ bây giờ thu hút lính mới từ khắp nơi trên thế giới. Khoảng một phần tư quân số binh đoàn được tuyển từ các nước Mỹ Latin, và một phần ngày càng lớn đến từ Trung Quốc và các quốc gia châu Á khác.

Không thành lập binh đoàn ngoại quốc, nhưng Hoa Kỳ đã tiến một bước theo hướng đó. Đối mặt với mục tiêu tuyển dụng không đạt khi cuộc chiến ở Iraq và Afghanistan kéo dài, quân đội bắt đầu tuyển dụng người nhập cư nước ngoài đang sống tại Hoa Kỳ có thị thực tạm thời. Các ưu đãi bao gồm lương hậu hỹ và nhanh chóng nhập quốc tịch. Có khoảng 30.000 người chưa là công dân hiện diện trong lực lượng vũ trang Hoa Kỳ. Chương trình mới sẽ nói lỏng điều kiện từ cư dân thường

trú có thể xanh đến người nhập cư tạm thời, sinh viên nước ngoài, và người tị nạn.

Tuyển dụng lính nước ngoài không phải là cách duy nhất áp dụng lý lẽ thị trường. Một khi xem nghĩa vụ quân sự là công việc giống như bất kỳ nghề nghiệp nào khác, không có lý do gì để cho rằng chỉ có chính phủ mới được đi thuê. Thật ra, hiện nay Hoa Kỳ thuê các doanh nghiệp tư nhân bên ngoài thực hiện nhiều nhiệm vụ quân sự ở quy mô lớn. Các nhà thầu quân sự tư nhân đóng một vai trò ngày càng tăng trong các cuộc xung đột trên thế giới, và hiện diện rất đáng kể trong quân đội Mỹ đóng tại Iraq.

Vào tháng 7 năm 2007, Los Angeles Times cho biết số lượng người được các nhà thầu tư nhân trả lương tại Iraq (180.000 người) đã vượt quá số quân nhân Hoa Kỳ đồn trú ở đó (160.000 người). Nhiều nhà thầu thực hiện công việc hỗ trợ hậu cần không chiến đấu: xây dựng căn cứ, sửa chữa xe cộ, cung cấp nhu yếu phẩm và cung cấp thực phẩm. Có khoảng 50.000 người là nhân viên vũ trang có nhiệm vụ bảo vệ căn cứ, đoàn xe vận tải, các nhà ngoại giao và nhiệm vụ này thường khiến họ phải chiến đấu. Hơn 1,200 nhà thầu tư nhân đã bị giết ở Iraq, dù vậy họ không trở về trong quan tài phủ cờ, và họ

không có trong danh sách tử sĩ của quân đội.

Một trong những công ty quân sự hàng đầu là Blackwater Worldwide. Tổng giám đốc điều hành Erik Prince - một cựu biệt kích hải quân có niềm tin mãnh liệt vào thị trường tự do, ông bác bỏ ý kiến gọi các chiến binh của mình là “lính đánh thuê”, một thuật ngữ ông xem là “vu khống”: Prince giải thích: “Chúng tôi đang đóng góp cho bộ máy an ninh quốc gia cũng giống như Federal Express làm cho ngành bưu chính”. Mặc dù nhận được các hợp đồng của chính phủ trị giá hơn 1 tỉ đô la để cung cấp các dịch vụ tại Iraq, nhưng Blackwater thường ở tâm điểm gây tranh cãi. Vai trò của công ty này được công chúng chú ý lần đầu tiên vào năm 2004, khi bốn nhân viên của công ty bị phục kích và chết ở Fallujah, hai thi thể bị treo trên một cây cầu. Vụ việc đã khiến Tổng thống George W. Bush ra lệnh cho thủy quân lục chiến tiến vào Fallujah, tiến hành một trận chiến lớn và tốn kém với quân nổi dậy. Năm 2007, sáu nhân viên bảo vệ Blackwater đã nổ súng vào một đám đông ở quảng trường Baghdad, giết chết 17 thường dân. Nhân viên bảo vệ tuyên bố họ bị bắn trước, và sau đó được miễn truy tố theo pháp luật Iraq - theo các luật lệ do cơ quan quân quản Mỹ đặt ra sau khi xâm chiếm. Nhưng cuối cùng các nhà thầu bị Bộ Tư pháp Mỹ kết tội

ngộ sát, và sự cố này khiến lãnh đạo chính quyền Iraq yêu cầu Blackwater chấm dứt hoạt động tại đây.

Nhiều nghị sĩ Quốc hội cũng như dân thường phản đối việc thuê các công ty hoạt động vì lợi nhuận như Blackwater thực hiện các hoạt động quân sự trong chiến tranh. Phần lớn những chỉ trích tập trung vào sự vô trách nhiệm và sự liên quan của các công ty này đến việc ngược đãi tù nhân. Một vài năm trước tai nạn bắn nhầm của Blackwater, nhiều nhà thầu tư nhân từ các công ty khác đã có hành vi ngược đãi tù nhân tại nhà tù Abu Ghraib. Mặc dù các binh sĩ liên quan bị đưa ra tòa án binh, các nhà thầu tư nhân đã không bị trừng phạt.

Nhưng giả sử Quốc hội thắt chặt quy định để các công ty tư nhân hoạt động trong lĩnh vực quân sự có trách nhiệm hơn, đảm bảo nhân viên của họ có cùng tiêu chuẩn ứng xử được áp dụng cho binh sĩ Hoá Kỳ. Liệu khi đó việc sử dụng các công ty tư nhân tiến hành các cuộc chiến tranh cho nước Mỹ có còn bị phản đối nữa không? Hay là có một sự khác biệt về mặt đạo đức giữa việc trả tiền thuê Federal Express chuyển thư và thuê Blackwater thực hiện các nhiệm vụ nguy hiểm trên chiến trường?

Để trả lời câu hỏi này, trước tiên chúng ta phải giải quyết vấn đề sau: nghĩa vụ quân sự là nghĩa vụ mà mọi công dân có trách nhiệm phải thực hiện, hay đó chỉ là một công việc khó khăn và rủi ro như những công việc khác (ví dụ khai thác than) mà thị trường lao động điều tiết? Và để trả lời câu hỏi này, chúng ta phải đặt câu hỏi tổng quát hơn: Công dân trong một xã hội dân chủ phải có những nghĩa vụ công dân nào, và những nghĩa vụ đó phát sinh từ đâu ra? Các lý thuyết công lý khác nhau đưa ra những câu trả lời riêng. Chúng ta sẽ có được một vị trí tốt hơn để quyết định nên bắt quân dịch hay thuê người đi lính một khi chúng ta khám phá cơ sở và phạm vi nghĩa vụ công dân trong phần sau của cuốn sách. Tiếp theo, hãy cùng xem một cách sử dụng thị trường lao động gây tranh cãi khác.

Thuê mang thai

William và Elizabeth Stern là một cặp vợ chồng có nghề nghiệp ổn định sống ở Tenafly, tiểu bang New Jersey, ông là nhà hóa sinh, bà là bác sĩ nhi khoa. Họ muốn có con, nhưng không thể có con chung, ít nhất nếu không muốn gây rủi ro cho sức khỏe của Elizabeth - người bị bệnh đa xơ cứng. Vì vậy, họ liên lạc với một trung tâm

chữa vô sinh có cung cấp dịch vụ mang thai hộ. Trung tâm đã chạy quảng cáo tìm kiếm “các bà mẹ mang thai hộ” - là người phụ nữ sẵn sàng mang thai em bé, khi sinh ra sẽ trao con cho người khác để đổi lấy tiền công.

Một trong những người phụ nữ phản hồi là Mary Beth Whitehead, một phụ nữ 29 tuổi có hai đứa con, và là vợ của một nhân viên vệ sinh. Tháng 2 năm 1985, William Stern và Mary Beth Whitehead đã ký hợp đồng. Mary Beth đồng ý thụ tinh nhân tạo với tinh trùng của William, mang thai đứa trẻ, và trả con cho William sau khi sinh. Cô cũng đồng ý từ bỏ quyền làm mẹ, do đó Elizabeth Sterri có thể nhận con nuôi, về phần mình, William đồng ý trả cho Mary Beth 10.000 đô la (sẽ trả khi trao con), cộng với chi phí y tế. (Ông cũng trả khoản lệ phí 7.500 đô la cho trung tâm chữa vô sinh do dàn xếp thỏa thuận).

Sau vài lần thụ tinh nhân tạo, Mary Beth mang thai, và tháng 3 năm 1986, cô sinh một bé gái. Gia đình nhà Stern, chuẩn bị đặt sẵn cái tên Melissa cho cô con gái họ sắp được nhận. Nhưng Mary Beth Whitehead cảm thấy không thể xa rời đứa trẻ, và cô muốn giữ lại con. Cô mang em bé bỏ trốn sang Florida, nhưng nhà Stern có lệnh của tòa án yêu cầu cô giao đứa trẻ. Cảnh sát Florida

tìm thấy Mary Beth, em bé được trao cho gia đình Sterns, và cuộc đấu tranh giành quyền nuôi con đã diễn ra ở tòa án bang New Jersey.

Quan tòa sơ thẩm phải quyết định có nên bắt buộc thực thi hợp đồng hay không. Bạn nghĩ việc đúng phải làm là gì? Để đơn giản hóa vấn đề, hãy bỏ qua các vấn đề pháp luật mà tập trung vào các khía cạnh đạo đức. (Hóa ra ở thời điểm đó, tiểu bang New Jersey không có luật cấm hoặc cho phép hợp đồng đẻ thuê). William Stern và Mary Beth Whitehead đã thỏa thuận một hợp đồng, về mặt đạo đức, có bắt buộc phải thực hiện hợp đồng này không?

Lập luận mạnh mẽ nhất ủng hộ việc thực thi hợp đồng là: thỏa thuận là thỏa thuận. Hai người trưởng thành nhất trí về một thỏa thuận có lợi cho cả hai bên: William Stern có được đứa con ruột, và Mary Beth Whitehead kiếm được 10.000 đô la cho chín tháng mang thai.

Phải thừa nhận đây không phải hợp đồng thương mại thông thường. Vì vậy, bạn có thể do dự trong việc buộc thi hành vì hai nguyên nhân sau: Thứ nhất, bạn có thể nghi ngờ rằng sự đồng ý sinh con và trao con lấy tiền của người phụ nữ đó là do thiếu thông tin. Liệu cô ấy có

biết được cảm giác của mình vào thời điểm từ bỏ đứa con không? Nếu cô không biết, mọi người có thể lập luận rằng ban đầu cô đồng ý vì sự bức thiết của nhu cầu tiền bạc, và do không có đủ kiến thức về điều sẽ xảy ra khi phải chia ly với con.

Thứ hai, bạn có thể hoàn toàn phản đối việc mua bán trẻ em, hoặc việc thuê khả năng sinh sản của phụ nữ, cho dù cả hai bên tự nguyện đồng ý làm vậy. Có thể lập luận rằng việc mua bán này biến trẻ em thành hàng hóa và khai thác phụ nữ bằng cách coi sản phụ và việc mang thai là món hàng kinh doanh.

Thẩm phán tòa sơ thẩm R. Harvey Sorkow - người xét xử vụ “Baby M” (tên vụ án) - đã không bị thuyết phục bởi cả hai phản đối trên, ông ủng hộ việc phải thực thi thỏa thuận, viện dẫn tính thiêng liêng của hợp đồng. Thỏa thuận là thỏa thuận, và người mẹ ruột không có quyền phá vỡ hợp đồng đơn giản chỉ vì cô đã thay đổi ý kiến.

Thẩm phán phản bác cả hai phản đối. Đầu tiên, ông bác bỏ quan điểm coi thỏa thuận của Mary Beth là không tự nguyện, sự ưng thuận của cô vì một lý do nào đó là sai lầm:

Không bên nào có ưu thế mặc cả. Mỗi bên có thứ mà bên kia muốn. Giá thực hiện dịch vụ đã được hai bên đồng ý và đã đi đến được thỏa thuận. Không bên nào ép bên nào. Không bên nào có chuyên môn để ép bên kia vào thế bất lợi. Không có sự bất tương xứng trong quá trình thương lượng.

Thứ hai, ông bác bỏ quan điểm coi việc dùng tiền thuê đẻ giống việc bán trẻ em. Thẩm phán cho rằng William Stern - người cha đẻ - không mua em bé của Mary Beth Whitehead, ông trả tiền cho dịch vụ mang thai đưa con đẻ của mình. “Khi sinh ra, người cha không mua đứa trẻ. Nó là con đẻ - thực sự về mặt di truyền sinh học. ông không thể mua thứ đã là của mình”. Vì được thụ thai với tinh trùng của William, em bé là con của ông - đó là khởi điểm suy diễn của thẩm phán. Vì vậy, không có vụ mua bán trẻ con nào ở đây cả. Khoản tiền 10.000 đô la trả cho dịch vụ (mang thai), không phải trả cho sản phẩm (đứa con).

Thẩm phán Sorkow không đồng ý với ý kiến coi việc cung cấp dịch vụ như thế là khai thác phụ nữ. Ông so sánh mang thai lấy tiền với việc bán tinh trùng. Vì đàn ông được phép bán tinh trùng, phụ nữ phải được phép

bán khả năng sinh sản: “Nếu nam giới có thể cung cấp các phương tiện để sinh sản thì phụ nữ cũng phải được phép làm vậy”. Nếu không được quyền làm thế - ông nói - là phủ nhận quyền bình đẳng của phụ nữ trước pháp luật.

Mary Beth Whitehead xin phúc thẩm bản án ở Tòa án Tối cao New Jersey. Với ý kiến nhất trí, tòa tối cao lật ngược phán quyết của Sorkow và tuyên bố hợp đồng đẻ thuê là vô hiệu. Nhưng tòa cũng trao quyền nuôi dưỡng bé Baby M cho William Stern với lý do đó là điều tốt nhất cho đứa bé. Không xét tới hợp đồng nhưng tòa án tin rằng gia đình Stern sẽ nuôi dưỡng bé Melissa tốt hơn. Nhưng tòa khôi phục quyền làm mẹ của Mary Beth Whitehead, và yêu cầu tòa cấp dưới xác định quyền thăm con.

Khi viết ý kiến của tòa án, Chánh án Tòa án tối cao Robert Wilentz phủ nhận hợp đồng đẻ thuê, ông cho rằng nó không thực sự tự nguyện, và cấu thành hành vi bán trẻ em.

Trước tiên, sự ưng thuận bị sai lầm:

Thỏa thuận mang thai và trao đứa trẻ khi sinh của Mary

Beth không thực sự tự nguyện, bởi vì cô không thực sự am hiểu: Người mẹ đẻ đã tham gia hợp đồng trước khi cô biết được sức mạnh của mối dây mẫu tử giữa cô với đứa bé. Cô không bao giờ có được một quyết định hoàn toàn tự nguyện và am hiểu, bởi vì rõ ràng bất cứ quyết định nào trước khi sinh đứa bé đều cơ bản là thiếu thông tin.

Khi em bé được sinh ra, người mẹ có điều kiện tốt hơn để lựa chọn với đầy đủ thông tin. Nhưng lúc đó, quyết định của cô không còn tự do mà bị cưỡng bách bởi “sự đe dọa của một vụ kiện, và sự hấp dẫn của 10.000 đô la tiền thanh toán” khiến quyết định này cũng “không hoàn toàn tự nguyện”. Hơn nữa, nhu cầu về tiền bạc làm phụ nữ nghèo sẽ “chọn” để trở thành bà mẹ mang thai hộ người giàu có, hơn là ngược lại. Chánh án Wilentz cho rằng cả điều này cũng thách thức tính chất tự nguyện của các thỏa thuận như vậy: “Chúng ta nghi ngờ việc các cặp vợ chồng vô sinh thu nhập thấp sẽ tìm được người có thu nhập cao để thuê mang thai hộ”.

Vì vậy, sự ưng thuận sai lầm là một trong những lý do để làm hợp đồng vô hiệu. Nhưng Wilentz Cũng đưa ra lý do thứ hai căn bản hơn nhiều:

Bỏ qua những vấn đề như cô ấy cần tiền đến mức độ nào, cũng như tầm quan trọng của việc cô có hiểu được hậu quả không, chúng tôi cho rằng sự ưng thuận của cô không thích hợp. Trong một xã hội văn minh có một số thứ tiền không thể mua được.

Để thuê tương đương với việc bán con, Wilentz lập luận, và bán con là sai, cho dù có thể tự nguyện, ông bác bỏ lập luận coi tiền là khoản thanh toán cho dịch vụ mang thai chứ không phải dùng để mua đứa trẻ. Theo hợp đồng, khoản tiền 10,000 đô la chỉ được trả khi trao con và Mary Beth từ bỏ quyền làm mẹ.

Đây là việc bán một đứa trẻ, hoặc ít nhất bán quyền làm mẹ đứa trẻ, yếu tố giảm nhẹ chỉ là người mua là cha đứa bé... Người trung gian do tối mắt vì lợi nhuận đã thúc đẩy vụ mua bán. Cho dù các bên có tư tưởng nào làm động cơ đi chăng nữa thì động cơ lợi nhuận vẫn có vai trò chủ yếu chi phối giao dịch này.

Hợp đồng để thuê và công lý

Vậy ai đúng trong vụ Baby M - tòa sơ thẩm yêu cầu thực thi hay tòa phúc thẩm tuyên bố hợp đồng vô hiệu?

Để trả lời câu hỏi này, chúng ta cần đánh giá ảnh hưởng đạo đức của hợp đồng, và hai phản bác chống lại hợp đồng để thuê.

Lý lẽ ủng hộ thực thi hợp đồng dựa trên hai lý thuyết về công lý mà chúng ta đã xét trước đây - chủ nghĩa tự do cá nhân và thuyết vị lợi. Trong vụ này, chủ nghĩa tự do cá nhân cho rằng hợp đồng phản ánh sự tự do lựa chọn; việc giao kết hợp đồng giữa hai người trưởng thành thỏa thuận là tôn trọng quyền tự do của họ. Lý lẽ của thuyết vị lợi đối với hợp đồng này là thúc đẩy lợi ích chung, nếu cả hai bên đồng ý, cả hai đều có được lợi ích hay hạnh phúc từ thỏa thuận, nếu không đồng ý, họ sẽ không có được. Vì vậy trừ khi chứng minh được thỏa thuận này làm giảm ích lợi của ai đó (và thiệt nhiều hơn lợi cho các bên), nếu không thì giao dịch song phương cùng có lợi (hợp đồng để thuê) cần phải được tôn trọng.

Các phản đối là gì? Chúng có thuyết phục không?

■ ***Phản đối 1: Sự ưng thuận sai lầm***

Phản đối đầu tiên (thỏa thuận của Mary Beth Whitehead không thực sự tự nguyện) đặt ra câu hỏi về điều kiện lựa chọn của mọi người. Chúng ta chỉ có thể tự do lựa chọn khi và chỉ khi chúng ta không bị áp lực quá mức (chẳng hạn do nhu cầu tiền bạc), và chúng ta có đủ thông tin hợp lý về các lựa chọn khác. Tuy nhiên mọi người vẫn tranh cãi với nhau về việc thế nào là quá mức, hay mức độ thiếu thông tin đến đâu. Nhưng trọng tâm của lý lẽ là xác định xem khi nào một thỏa thuận được xem là tự nguyện là thực sự tự nguyện, và khi nào thì không. Câu hỏi này nổi cộm trong vụ án Baby M, và cũng xuất hiện trong các cuộc tranh luận về quân đội tình nguyện.

Trong vụ này, đáng lưu ý là cuộc tranh luận về điều kiện nền tảng cần thiết để sự ưng thuận này có giá trị thật ra chỉ là “sự cãi cọ trong gia đình” của một trong ba cách tiếp cận về công lý mà chúng ta đang xét trong cuốn sách này - cách tiếp cận cho rằng công lý có nghĩa là tôn trọng tự do. Như chúng ta đã thấy, chủ nghĩa tự do cá nhân là một thành viên của “gia đình” này. Nó cho rằng Công lý là tôn trọng lựa chọn của người khác, miễn là lựa chọn này không vi phạm quyền của bất kỳ ai khác. Các lý thuyết khác trong “gia đình” xem công lý là sự tôn trọng tự do nhưng đặt ra một số hạn chế đối với điều kiện lựa chọn. Giống như Chánh án Wilentz trong vụ

Baby M, chúng cho rằng lựa chọn được thực hiện dưới áp lực hoặc trong trường hợp không đủ thông tin là không thực sự tự nguyện. Chúng ta sẽ có đủ kiến thức để đánh giá cuộc tranh luận này khi chúng ta chuyển sang triết lý chính trị của John Rawls - một thành viên của phe tự do (freedom camp) bác bỏ lập luận của chủ nghĩa tự do cá nhân về công lý.

■ *Phản đối 2: Sự xuống cấp và hàng hóa phẩm chất cao*

Còn lý lẽ thứ hai phản đối hợp đồng để thuê - có một số thứ tiền không mua được, chẳng hạn như con cái và khả năng sinh sản của nữ giới - thì sao? Việc mua bán nhưng thứ này sai ở điểm nào? Câu trả lời thuyết phục nhất là: coi con cái và thai kỳ như hàng hóa là hạ giá chúng, hoặc không đánh giá chúng thích hợp.

Nằm dưới câu trả lời này là một ý tưởng lớn: Cách phù hợp để xác định giá trị hàng hóa và tập quán xã hội không đơn giản do chúng ta quyết định. Với hàng hóa thông thường, chẳng hạn như xe hơi và lò nướng bánh, cách phù hợp để xác định giá trị là sử dụng, làm ra hay

bán chúng vì lợi nhuận. Nhưng thật sai lầm nếu xem tất cả mọi thứ là hàng hóa như vậy. Chẳng hạn việc xem con người là hàng hóa để có thể mua đi bán lại là sai trái. Đó là bởi vì loài người là những con người xứng đáng được tôn trọng, không phải đối tượng để sử dụng. Tôn trọng và sử dụng là hai chế độ định giá khác nhau.

Triết gia đạo đức đương đại Elizabeth Anderson đã áp dụng kiểu lập luận này trong cuộc tranh luận về đề thuê. Bà lập luận hợp đồng đề thuê hạ thấp giá trị trẻ em và sản phụ vì xem họ như hàng hóa. Bà định nghĩa hạ thấp giá trị là xem một cái gì đó “theo một phương thức xác định giá trị thấp hơn phương thức phù hợp với nó”. Chúng ta đánh giá mọi thứ không chỉ là “ít” hay “nhiều”, mà còn theo chất lượng cao và thấp. Yêu hoặc tôn trọng ai đó nghĩa là đánh giá người đó theo cách cao hơn người chỉ đơn giản sử dụng người đó... Việc đề thuê mang tính thương mại hạ thấp giá trị trẻ em vì xem trẻ em là hàng hoá”. Nó sử dụng trẻ em như công cụ tạo lợi nhuận chứ không phải những sinh linh đáng được yêu thương và chăm sóc.

Anderson cho rằng việc đề thuê mang tính thương mại cũng hạ thấp giá trị người phụ nữ vì xem cơ thể họ là “máy đẻ” và bằng cách trả tiền cho họ để cắt đứt quan

hệ mẫu tử. Nó thay thế “chuẩn mực cha mẹ trong quá trình chăm sóc con trẻ với chuẩn mực kinh tế chi phối quá trình sản xuất hàng hóa”. Anderson viết, bằng cách yêu cầu các bà mẹ mang thai hộ “kiềm chế bất kỳ tình cảm mẫu tử nào với con trẻ”, hợp đồng đẻ thuê “chuyển đổi cái thai của người phụ nữ thành một dạng thai nghén có thể bị tước đoạt”.

Trong hợp đồng đẻ thuê, [người mẹ] đồng ý không tạo lập hoặc cố gắng tạo lập quan hệ mẫu tử với đứa con mình sinh ra. Thai kỳ của cô thật kỳ lạ, bởi vì cô phải chuyển hướng nó khỏi cái kết mà tập quán xã hội ủng hộ một cách đúng đắn; mối liên hệ tình cảm với đứa con mình.

Điểm cốt lõi trong lý lẽ của Anderson là ý tưởng hàng hóa khác loại nhau; do đó thật sai lầm nếu định giá tất cả hàng hóa theo cùng một cách - theo kiểu là công cụ sinh lợi nhuận hoặc đối tượng sử dụng. Nếu đúng, ý tưởng này giải thích tại sao có một số thứ không nên mua bằng tiền.

Lý luận này cũng đặt ra một thách thức đối với thuyết vị lợi. Nếu công lý chỉ đơn giản là vấn đề tối đa niềm vui, giảm thiểu nỗi buồn, thì cần có một cách duy nhất đo

đặc và đánh giá mọi hàng hóa và niềm vui hay nỗi buồn chúng gây ra cho chúng ta. Bentham phát minh ra khái niệm tính lợi ích cho chính mục đích này. Nhưng Anderson lập luận rằng việc định giá tất cả mọi thứ theo lợi ích (hoặc tiền) hạ thấp giá trị các hàng hóa và tập quán xã hội đó - kể cả trẻ em, bào thai, và việc nuôi dạy con cái - là những thứ đúng ra phải được định giá ở chuẩn mực cao hơn.

Nhưng chuẩn mực cao hơn nghĩa là gì, và làm thế nào chúng ta có thể biết phương thức định giá nào phù hợp với hàng hóa và tập quán xã hội nào? Một đáp án bắt đầu với ý tưởng tự do. Vì con người có khả năng tự do, chúng ta không nên bị sử dụng như đồ vật, mà phải được xem xét với phẩm giá và tôn trọng. Cách tiếp cận này nhấn mạnh sự khác biệt giữa người (xứng đáng được tôn trọng) và đồ vật hay sự vật (đối tượng sử dụng) là sự khác biệt cơ bản trong đạo đức.

Người bảo vệ vĩ đại nhất cho cách tiếp cận này là Immanuel Kant, triết gia chúng ta xét trong chương sau. Một cách tiếp cận khác đối với chuẩn mực cao hơn bắt đầu với ý tưởng rằng cách phù hợp để định giá hàng hóa và tập quán xã hội phụ thuộc vào mục đích và mục tiêu của các tập quán này. Gợi lại quan điểm này, khi chống

việc đẻ thuê, Anderson cho rằng “các tập quán xã hội về mang thai đã thúc đẩy một cách đúng đắn” một mục tiêu: dây tình cảm giữa người mẹ với đứa con trong bụng. Một hợp đồng đòi hỏi các bà mẹ không được tạo lập mối liên kết này là xúc phạm danh dự, nhân phẩm vì nó kéo cô ra khỏi mục tiêu này. Nó thay thế “chuẩn mực mẫu tử” với “chuẩn mực sản xuất thương mại”, việc xác định các chuẩn mực phù hợp với tập quán xã hội bằng cách cố gắng nắm bắt mục tiêu hoặc mục đích của những tập quán đó chính là trọng tâm trong lý thuyết công lý của Aristotle. Chúng ta sẽ xem xét phương pháp tiếp cận của ông trong chương sau.

Cho đến khi xét những lý thuyết về đạo đức và công lý đó, chúng ta không thể thực sự xác định được những hàng hóa, tập quán xã hội nào nên do thị trường chi phối. Nhưng cuộc tranh luận về việc đẻ thuê, giống như các lý lẽ về quân đội tình nguyện, cho chúng ta một cái nhìn sơ lược về những gì đang bị đe dọa.

Thuê mang thai hộ ở nước ngoài

Melissa Stern, đã từng nổi tiếng với tên gọi Baby M, vừa mới tốt nghiệp Đại học George Washington, chuyên ngành Tôn giáo. Trận chiến pháp lý nổi tiếng để tranh quyền nuôi cô ở tiểu bang New Jersey đã trôi qua gần hai thập kỷ, nhưng cuộc tranh luận về việc mang thai hộ vẫn tiếp diễn. Nhiều nước châu Âu cấm để thuê lấy tiền. Tại Hoa Kỳ, hơn một chục tiểu bang đã hợp pháp hóa việc này, khoảng một chục tiểu bang cấm, trong khi ở các tiểu bang khác tình trạng pháp lý của vấn đề này không rõ ràng.

Nhiều công nghệ sinh sản mới đã thay đổi ngành kinh doanh để thuê theo chiều hướng làm trầm trọng thêm tình huống khó xử về mặt đạo đức. Khi chấp nhận mang thai lấy tiền, Mary Beth Whitehead cung cấp cả trứng lẫn tử cung. Do đó cô là người mẹ sinh học của đứa con trong bụng. Nhưng công nghệ thụ tinh ống nghiệm (IVF) có thể để một người phụ nữ cung cấp trứng và người phụ nữ khác mang thai. Giáo sư quản trị kinh doanh Deborah Spar của Trường Kinh doanh Harvard, đã phân tích những lợi thế thương mại của kiểu mang thai mới này. Theo truyền thống, những người có hợp đồng để thuê “về cơ bản phải mua trọn gói cả trứng cùng tử cung”. Bây giờ họ có thể “lấy trứng từ một nguồn (trong nhiều trường hợp, từ người mẹ định trước)

và tử cung từ người khác”.

Spar giải thích sự tách bạch trong chuỗi cung ứng khiến thị trường đẻ thuê tăng mạnh. “Bằng cách loại bỏ các liên kết truyền thống giữa trứng, tử cung, và mẹ, việc mang thai hộ giảm các rủi ro về mặt pháp lý và tình cảm xuất hiện trong trường hợp đẻ thuê truyền thống và cho phép một thị trường mới phát triển mạnh”. “Không còn các ràng buộc trọn gói tử cung kèm trứng”, những người môi giới “phân biệt hơn” với những người đẻ thuê họ chọn, “tìm kiếm trứng có những đặc điểm di truyền cụ thể và tử cung gắn với một tính cách nhất định”. Các bậc cha mẹ tương lai không còn phải lo lắng về những đặc điểm di truyền của người phụ nữ họ thuê mang thai con mình, “bởi vì họ có thể tìm thấy những đặc điểm đó ở người khác”.

Họ không quan tâm đến việc cô ấy trông như thế nào, họ không lo lắng cô ấy sẽ đòi con sau khi sinh hoặc tòa án sẽ thiên vị cô ta. Họ chỉ cần một phụ nữ khỏe mạnh, sẵn sàng mang thai và tuân thủ các quy định cụ thể: không uống rượu, hút thuốc, tiêm chích ma túy trong thai kỳ.

Mặc dù việc mang thai hộ đã làm tăng nguồn cung

những người đẻ thuê tương lai, nhưng lượng cầu cũng tăng. Người đẻ thuê bây giờ nhận khoảng 20.000 đến 25.000 đô la mỗi lần mang thai. Tổng chi phí (bao gồm cả chi phí y tế và pháp lý) thông thường khoảng 75.000 đến 80.000 đô la.

Khi giá cả leo thang, không có gì ngạc nhiên khi thấy các bậc cha mẹ tương lai bắt đầu tìm kiếm các lựa chọn có chi phí thấp hơn. Cũng như các sản phẩm và dịch vụ khác trong nền kinh tế toàn cầu, dịch vụ mang thai hộ bây giờ có thể được thuê ở nước ngoài với chi phí thấp. Năm 2002, Ấn Độ hợp pháp hóa việc đẻ thuê lấy tiền với hy vọng thu hút khách hàng nước ngoài.

Thành phố Anand ở miền Tây Ấn Độ sẽ sớm trở thành trung tâm mang thai hộ giống như Bangalore là trung tâm trả lời điện thoại. Vào năm 2008, hơn 50 phụ nữ ở thành phố này đã mang thai hộ cho các cặp vợ chồng ở Hoa Kỳ, Đài Loan, Anh, và các nơi khác. Một bệnh viện cung cấp nhà ở, đầy đủ người giúp việc, đầu bếp, bác sĩ cho 15 phụ nữ mang thai hộ cho khách hàng trên khắp thế giới. Khoản tiền những người phụ nữ này kiếm được (từ 4.500 đến 7.500 đô la), thường nhiều hơn thu nhập trong 15 năm của họ, và đủ để họ mua nhà hoặc cho con mình đi học. Đối với các bậc cha mẹ tương lai, sự

sắp đặt ở Anand thực sự là món hời. Tổng chi phí khoảng 25.000 đô la (bao gồm cả chi phí y tế, thanh toán cho người đẻ thuê, vé máy bay khứ hồi, tiền khách sạn cho hai chuyến đi). Khoản tiền này chỉ bằng một phần ba chi phí nếu thực hiện ở Hoa Kỳ.

Một số người cho rằng đẻ thuê thương mại ngày nay ít gây phiền hà về mặt đạo đức hơn vụ sắp đặt dẫn đến vụ kiện Baby M. Vì người đẻ thuê không cung cấp trứng, chỉ cung cấp tử cung và mang thai hộ nên người ta có thể lập luận rằng đứa con trong bụng không phải đứa con ruột của cô. Theo quan điểm này, không có em bé nào bị bán, và yêu cầu đòi con ít có khả năng thực hiện.

Nhưng việc mang thai hộ không giải quyết được tình thế khó xử về đạo đức. Có thể đúng là liên kết giữa đứa bé với người chỉ mang thai hộ không sâu đậm như với người mang thai hộ cung cấp cả trứng. Nhưng chia ba vai trò của người mẹ (mẹ nuôi, nguồn cung cấp trứng và người mang thai) thay vì chia hai không giải quyết được câu hỏi ai xứng đáng là mẹ.

Có chăng thì việc thuê mang thai hộ ở nước ngoài - xuất hiện một phần do công nghệ thụ tinh ống nghiệm - đã làm vấn đề đạo đức dịu đi trông thấy. Chi phí giảm đi

đáng kể cho cha mẹ tương lai, và lợi ích kinh tế to lớn (so với mức lương địa phương) mà người mang thai hộ Ấn Độ kiếm được khiến ta không thể phủ nhận rằng để thuê mang tính thương mại có thể làm tăng lợi ích chung. Vì vậy, theo quan điểm của chủ nghĩa vị lợi, thật khó để tranh luận khi việc mang thai thuê đang nổi lên như một ngành công nghiệp toàn cầu.

Tuy nhiên, việc thuê mang thai ở nước ngoài trên quy mô toàn cầu cũng tạo ra những màn kịch gay cấn về mặt đạo đức. Suman Dodia, một phụ nữ 26 tuổi người Ấn Độ mang thai hộ cho một cặp vợ chồng người Anh, trước kia làm hầu bàn với mức lương 25 đô la/tháng. Với cô, khả năng kiếm được 4.500 đô la cho công việc mang thai chín tháng hẳn là hấp dẫn đến mức hầu như không thể cưỡng lại được. Tuy nhiên, việc cô đã gửi ba con đẻ của mình ở nhà và không bao giờ đi khám bác sĩ cho thấy sự đau xót cho vai trò mang thai của mình. Nhắc đến việc mang thai thuê của mình, cô nói, “Giờ tôi cẩn thận hơn hồi mang thai con ruột”. Mặc dù lợi ích kinh tế của sự lựa chọn của cô khi mang thai thuê là rõ ràng, nhưng chúng ta khó mà gọi điều này là tự do.

Hơn nữa, việc tạo ra một ngành công nghiệp mang thai thương mại quy mô toàn cầu - chính xác là như một

chính sách có chủ ý ở các nước nghèo - làm tăng ý nghĩ
để thuê là hạ thấp danh dự, nhân phẩm phụ nữ, coi cơ
thể và khả năng sinh sản của họ như một loại hàng hóa.

Thật khó tưởng tượng có hai hoạt động nào của con
người lại khác biệt nhau hơn mang thai và chiến đấu.
Nhưng những phụ nữ mang thai hộ ở Ấn Độ và người
lính mà Andrew Carnegie thuê để đi lính thay ông trong
cuộc Nội chiến có điều cái gì đó chung. Suy nghĩ những
điểm đúng đắn và sai trái trong các tình huống của họ
giúp chúng ta đối mặt với hai vấn đề chia rẽ các khái
niệm công lý cạnh tranh nhau: Các lựa chọn chúng ta
thực hiện trong thị trường tự do có mức độ tự do đến
đâu? Và có hay không những giá trị, hàng hóa không thể
dùng tiền để mua vì thị trường không thể tôn vinh những
phẩm chất cao của chúng?

5. ĐỘNG CƠ MỚI QUAN TRỌNG - IMMANUEL KANT

NẾU TIN VÀO NHỮNG QUYỀN PHỔ QUÁT CỦA CON NGƯỜI, có lẽ bạn không phải người theo thuyết vị lợi. Nếu ai cũng đáng được tôn trọng, không phân biệt họ là ai, sống ở đâu - thì việc xem họ chỉ đơn thuần là công cụ để đảm bảo hạnh phúc là sai trái. (Nhớ lại câu chuyện đứa bé suy dinh dưỡng sống trong hầm kín vì lợi ích của “thành phố hạnh phúc”).

Bạn có thể bảo vệ quyền con người vì tôn trọng con người sẽ tối đa hóa lợi ích về lâu dài. Tuy nhiên trong trường hợp đó, lý do bạn tôn trọng quyền không phải là tôn trọng người nắm giữ chúng mà để làm những điều tốt hơn cho mọi người. Một cách lên án kịch bản đứa bé khốn khổ là đã làm giảm ích lợi toàn thể, và cách lên án khác coi đó là một sai trái đạo đức thuộc về bản chất: sự bất công cho đứa trẻ.

Nếu không dựa trên tính có ích, vậy thì cơ sở đạo đức của các quyền này là gì? Chủ nghĩa tự do cá nhân đưa ra một câu trả lời khả dĩ: Con người không nên được sử dụng như phương tiện đem lại lợi ích cho người khác, bởi làm như thế là vi phạm quyền cơ bản: quyền tự sở hữu. Cuộc sống lao động, con người của tôi chỉ thuộc về một mình tôi. Toàn thể xã hội không thể tùy tiện sử dụng chúng.

Tuy nhiên như chúng ta đã thấy, ý tưởng tự sở hữu khi được áp dụng đến tận cùng thì chỉ người theo chủ nghĩa tự do cá nhân quyết liệt mới có thể ưa thích nổi - một thị trường tự do hoàn toàn, không có hệ thống bảo hiểm giúp đỡ những người rớt lại phía sau; một nhà nước tối thiểu loại bỏ tất cả các biện pháp nhằm giảm bớt bất bình đẳng và thúc đẩy lợi ích chung; sự triệt để tán dương sự ưng thuận đến mức chấp nhận việc tự lăng mạ phẩm giá con người như ưng thuận ăn thịt người, bán thân làm nô lệ.

Ngay cả John Locke (1632-1704) - nhà lý thuyết vĩ đại về quyền sở hữu và chính quyền hạn chế - cũng không khẳng định quyền tự sở hữu không giới hạn. Ông bác bỏ quan điểm cho rằng chúng ta có thể từ bỏ cuộc sống và tự do của chính mình nếu thích. Nhưng thuyết về quyền

bất khả xâm phạm của Locke lại viện dẫn đến Thượng đế, gây trở ngại cho những ai tìm kiếm cơ sở đạo đức của quyền mà không dựa trên giả định tôn giáo.

Quan điểm về quyền của Kant

Immanuel Kant (1724-1804) đưa ra quan điểm khác về nghĩa vụ và quyền - một trong những quan điểm triết học mạnh mẽ và có ảnh hưởng nhất từng được đưa ra. Quan điểm này không phụ thuộc vào ý tưởng chúng ta sở hữu chính mình, hay cho rằng cuộc sống và tự do của chúng ta là món quà từ Thượng đế. Ông coi chúng ta là những thực thể có lý trí, có phẩm giá và xứng đáng được tôn trọng.

Kant sinh năm 1724 tại thành phố Königsberg (Đông Phổ), và chết ở đó, thọ gần tám mươi tuổi, ông xuất thân trong một gia đình trung lưu. Cha là nhà sản xuất yên cương, và cha mẹ ông là những người Pietist^[17] - một giáo phái Tin lành nhấn mạnh đến cuộc sống tôn giáo bên trong và phải làm việc tốt.

Ông học tại Đại học Königsberg từ khi 16 tuổi và học rất giỏi. Trong khoảng thời gian đó, ông làm gia sư, và sau

đó khi 31 tuổi, ông có công việc mang tính học thuật đầu tiên là giảng viên không có lương, ông được trả tiền dựa trên số lượng sinh viên hiện diện trong lớp của mình, ông là một giảng viên chăm chỉ và được sinh viên yêu thích, giảng khoảng hai mươi buổi một tuần với nhiều chủ đề, bao gồm siêu hình, logic, đạo đức, pháp luật, địa lý, và nhân chủng học.

Năm 1781, khi 57 tuổi, ông xuất bản cuốn sách đề dòi đầu tiên của mình, *Phê bình lý tính thuần túy* (The Critique of Pure Reason), trong đó thách thức học thuyết chủ nghĩa kinh nghiệm về nhận thức^[18] gắn với David Hume và John Locke. Bốn năm sau, ông xuất bản *Nền tảng siêu hình đạo đức* (Groundwork for the Metaphysics of Morals), tác phẩm đầu tiên trong loạt sách về triết học đạo đức của ông. Năm năm sau khi Jeremy Bentham xuất bản *Nguyên tắc của đạo đức và pháp luật* (Principles of Morals and Legislation, 1780), quyển *Nền tảng* của Kant châm ngòi cho một chiến dịch phê bình nặng nề chủ nghĩa vị lợi. Quyển sách nhấn mạnh đạo đức không phải là sự tối đa hóa hạnh phúc hay bất kỳ mục tiêu nào khác mà là sự tôn trọng con người như những mục đích tự thân.

Tác phẩm *Nền tảng* của Kant xuất hiện ngay sau Cách

mạng Mỹ (1776) và ngay trước Cách mạng Pháp (1789). Đồng điệu với sức ép về mặt tinh thần và đạo đức của hai cuộc cách mạng này, tác phẩm cung cấp một nền tảng vững chắc cho điều mà những nhà cách mạng thế kỷ 18 gọi là nhân quyền, và đó là thứ mà chúng ta ở đầu thế kỷ 21 gọi là nhân quyền có tính phổ quát.

Triết học của Kant khó hiểu, nhưng đừng vì thế mà sợ. Nỗ lực để hiểu thật đáng giá, vì điều thu được rất lớn. Tác phẩm này đưa ra một câu hỏi lớn: *Nguyên tắc tối thượng của đạo đức là gì?* Và trong quá trình trả lời câu hỏi đó, xuất hiện một câu hỏi khác cũng cực kỳ quan trọng: *Tự do là gì?*

Kể từ đó, đáp án của Kant cho những câu hỏi trên phủ bóng lên triết học đạo đức và chính trị. Nhưng ảnh hưởng mang tính lịch sử không phải là nguyên nhân duy nhất để chúng ta quan tâm đến ông. Thoạt nhìn có vẻ dễ nản, nhưng triết lý của Kant thực sự hé lộ nhiều suy nghĩ hiện đại về đạo đức và chính trị, ngay cả nếu chúng ta không nhận thức được điều đó. Vì vậy, hiểu Kant không chỉ là một trải nghiệm triết học mà còn là cách thức đánh giá một số giá định lớn tiềm ẩn trong đời sống chung của chúng ta.

Sự nhấn mạnh vào phẩm giá con người của Kant truyền cảm hứng cho quan niệm ngày nay về các quyền con người phổ quát. Quan trọng hơn nữa, lý giải về tự do của ông xuất hiện trong nhiều cuộc tranh luận về công lý của chúng ta ngày nay. Trong chương đầu tiên của cuốn sách này, tôi phân biệt ba phương pháp tiếp cận công lý. Cách tiếp cận của người theo thuyết vị lợi cho rằng cách xác định công lý và điều đúng nên làm là hỏi xem làm điều gì để tăng lợi ích tối đa, hay tổng hạnh phúc của toàn thể xã hội. Cách tiếp cận thứ hai kết nối công lý với tự do. Người theo chủ nghĩa tự do cá nhân đưa ra một ví dụ cho cách tiếp cận này. Họ nói rằng sự phân bổ thu nhập và tài sản công bằng là bất cứ phân bổ nào phát sinh từ việc trao đổi tự do hàng hóa và dịch vụ trong một thị trường tự do. Can thiệp vào thị trường là bất công - họ cho là thế - bởi vì điều này vi phạm quyền tự do lựa chọn của cá nhân. Cách tiếp cận thứ ba cho rằng công lý có nghĩa là cho mọi người những gì họ xứng đáng được nhận về mặt đạo đức - phân bổ mọi thứ để tưởng thưởng và thúc đẩy đạo đức. Như chúng ta sẽ thấy khi chuyển sang Aristotle (chương 8), phương pháp tiếp cận dựa trên đức tính này kết nối công lý với sự phản ánh về lối sống tốt đẹp.

Kant không chấp nhận cách tiếp cận đầu tiên (tối đa hóa phúc lợi) và cách tiếp cận thứ ba (thúc đẩy đạo đức), ông nghĩ rằng cả hai cách tiếp cận này đều không tôn trọng tự do của con người. Vì vậy, Kant là người ủng hộ mạnh mẽ cách tiếp cận thứ hai - kết nối công lý và đạo đức với tự do. Nhưng ý tưởng tự do ông đưa ra rất khắt khe - khắt khe hơn so với quyền tự do lựa chọn khi chúng ta mua bán hàng hóa trên thị trường. Kant lập luận rằng những gì chúng ta thường nghĩ về tự do trên thị trường hay sự lựa chọn của người tiêu dùng không phải tự do thật sự bởi vì đó đơn giản chỉ liên quan đến việc thỏa mãn những ham muốn mà chúng ta đã không lựa chọn ngay từ đầu.

Ngay dưới đây, chúng ta sẽ đến với ý tưởng cao quý về tự do của Kant. Nhưng trước đó, hãy xem tại sao ông cho rằng người theo thuyết vị lợi sai lầm khi coi công lý và đạo đức chỉ là vấn đề tối đa hóa hạnh phúc.

Các rắc rối với việc tối đa hóa hạnh phúc

Kant bác bỏ thuyết vị lợi. Ông cho rằng bằng cách xác

định quyền dựa trên những tính toán về điều gì sẽ tạo ra hạnh phúc lớn nhất, chủ nghĩa vị lợi khiến quyền dễ bị xâm hại. Ngoài ra còn có một vấn đề sâu xa hơn: cố gắng rút ra nguyên tắc đạo đức từ những ham muốn nhất thời của chúng ta là cách nghĩ sai lầm về đạo đức. Điều gì đó khiến nhiều người vui thích không hẳn đã đúng. Thực tế là việc đa số, cho dù thật đông, vô cùng ưa thích một quy tắc nhất định cũng không làm cho quy tắc này trở nên công bằng, Kant lập luận đạo đức không thể dựa trên những yếu tố đơn thuần mang tính kinh nghiệm, chẳng hạn như các mối quan tâm, sở thích, ham muốn, và nhu cầu nhất thời của con người, ông cho rằng những yếu tố này liên tục biến đổi và lệ thuộc, vì vậy chúng khó có thể làm cơ sở cho nguyên tắc đạo đức phổ quát, chẳng hạn như quyền con người phổ quát. Nhưng ý cơ bản hơn của Kant là việc đặt nguyên tắc đạo đức trên nền tảng các sở thích và ham muốn - ngay cả ham muốn được hạnh phúc - cũng là sự hiểu lầm đạo đức. Nguyên tắc về hạnh phúc của thuyết vị lợi “chẳng đóng góp chút nào vào việc xây dựng đạo đức, vì việc làm cho một người hạnh phúc rất khác với việc làm người đó tốt đẹp; và việc làm người ấy thận trọng hoặc sắc sảo trong việc tìm kiếm ưu thế của mình hoàn toàn khác với việc làm người đó có đức hạnh”.

Đặt cơ sở đạo đức dựa trên mỗi quan tâm và ham muốn sẽ hủy hoại chân giá trị của đạo đức. Nó không dạy chúng ta cách phân biệt đúng sai, mà “chỉ là làm thế nào để tính toán giỏi hơn”.

Nếu ham muốn và nhu cầu không thể đóng vai trò cơ sở đạo đức, vậy có thể là điều gì?

Một trong những khả năng là Thượng đế. Nhưng đó không phải là câu trả lời của Kant. Mặc dù theo đạo Cơ đốc, Kant không đặt nền tảng đạo đức trên một đẳng thiêng liêng nào cả. Ông lập luận chúng ta có thể đến được nguyên tắc tối thượng của đạo đức thông qua việc thực hiện điều mà ông gọi là “lý trí thực tiễn thuần túy”. Để xem, theo Kant, làm cách nào chúng ta có thể suy lý ra các quy tắc đạo đức, bây giờ chúng ta hãy cùng khám phá mối quan hệ chặt chẽ giữa năng lực suy lý và năng lực tự do của chúng ta mà Kant đã phát hiện ra, Kant cho rằng tất cả mọi người xứng đáng được tôn trọng, không phải vì chúng ta sở hữu chính mình mà vì chúng ta là những con người có lý trí, có khả năng suy nghĩ; chúng ta là những thực thể tự chủ, có khả năng tự do hành động và lựa chọn. Kant không nói chúng ta luôn luôn thành công trong việc hành động có lý trí hay lựa chọn một cách tự chủ. Đôi khi chúng ta làm được

nhưng đôi khi lại không, ông chỉ nói chúng ta có khả năng suy nghĩ và tự do; và tất cả mọi người đều có khả năng này.

Kant sẵn sàng thừa nhận khả năng suy lý không phải là khả năng duy nhất chúng ta có. Chúng ta cũng có khả năng cảm nhận hạnh phúc và đau khổ. Kant thừa nhận chúng ta là những sinh vật có khả năng giác và lý trí. Với Kant “khả giác” có nghĩa là chúng ta có phản xạ với cảm giác, cảm xúc của mình. Vì vậy, Bentham đúng - nhưng chỉ đúng một nửa. Bentham đúng khi nói chúng ta thích hạnh phúc và ghét đau khổ. Nhưng ông sai lầm khi nhấn mạnh những cảm xúc này là “chủ nhân tuyệt đối của chúng ta”. Kant cho rằng lý trí là chủ nhân tuyệt đối, ít nhất trong một số thời điểm. Khi lý trí chi phối ý định, chúng ta không bị thúc đẩy bởi ham muốn tìm kiếm hạnh phúc và tránh khổ đau.

Khả năng lý trí của chúng ta gắn bó với khả năng tự do. Khi kết hợp lại, hai năng lực này làm chúng ta khác biệt, và khiến chúng ta không còn chỉ là một loài động vật.

Tự do là gì?

Để hiểu triết lý đạo đức của Kant, chúng ta cần phải hiểu ông định nghĩa tự do là gì. chúng ta thường nghĩ tự do là không có gì ngăn cản điều mình muốn làm. Kant không đồng ý vậy. Ông có một khái niệm nghiêm ngặt và khắt khe hơn về tự do.

Kant lý giải như sau: Cũng như thú vật, khi chúng ta tìm hạnh phúc và tránh đau khổ, chúng ta không thực sự hành động tự do. Chúng ta là nô lệ của sự ham muốn và khát khao của chính mình. Tại sao? Bởi vì bất cứ khi nào chúng ta tìm kiếm cách thỏa mãn ham muốn của mình, tất cả mọi thứ chúng ta làm là vì lợi ích của một mục đích cuối cùng nào đó nằm bên ngoài chúng ta. Tôi làm việc này để xoa dịu cơn đói của tôi, việc khác để giải cơn khát của tôi.

Giả sử tôi đang cố gắng quyết định sẽ gọi kem hương vị gì: Tôi nên gọi kem Vani, sô cô la, hay cà phê rắc vụn đường trắng caramen? Chính tôi có thể nghĩ mình tự do lựa chọn, nhưng thật ra những gì tôi làm là cố gắng tìm ra hương vị nào phù hợp nhất với sở thích của tôi - sở thích mà tôi không lựa chọn ngay từ đầu. Kant không nói thỏa mãn sở thích là sai lầm. Ý của ông là khi làm vậy, chúng ta không hành động tự do, mà hành động theo một quyết định ở bên ngoài chúng ta. Sau tất cả, tôi

không chọn ham muốn đối với vị cà phê. Trong tôi đã có sẵn ham muốn đó.

Một vài năm trước đây, Sprite đã có một khẩu hiệu quảng cáo: “Tuân theo cơn khát của bạn”. Quảng cáo của Sprite (hẳn là tình cờ) chứa một quan điểm của Kant. Khi tôi uống chai Sprite (hoặc Pepsi hay Coke), tôi tuân theo mệnh lệnh này, chứ tôi không tự do. Tôi đáp ứng ham muốn mà mình đã không chọn. Tôi tuân theo cơn khát của mình.

Người ta thường tranh luận về vai trò của tự nhiên và giáo dục trong việc hình thành hành vi. Liệu ham muốn uống Sprite (hoặc đồ uống có đường khác) được mã hóa trong gene di truyền hay bị quảng cáo tác động? Với Kant, cuộc tranh luận này không quan trọng. Cho dù hành vi của tôi thuộc về bản năng sinh học hay do xã hội tác động, hành vi này không thật sự tự do. Hành động tự do, theo Kant, là hành động tự chủ, và hành động tự chủ là hành động theo quy tắc tự tôi định ra cho chính mình, không theo mệnh lệnh của tự nhiên hoặc quy ước xã hội.

Một cách dễ hiểu ý của Kant về hành động tự chủ là xét mặt đối lập của tự chủ. Kant phát minh ra từ “ngoại

trị”^[19] để nói về mặt đối lập này. Khi hành động ngoại trị, tôi hành động theo quyết tâm được định ra ở bên ngoài tôi. Đây là một minh họa: Khi bạn thả quả bóng billiard, nó rơi xuống mặt đất. Khi rơi, quả bóng không hành động tự do, chuyển động của nó bị các quy luật tự nhiên chi phối, trong trường hợp này là quy luật trọng lực.

Giả sử tôi rơi (hoặc bị đẩy) từ nóc tòa nhà Empire State. Khi tôi lao về phía mặt đất, không ai nói rằng tôi hành động tự do, chuyển động của tôi bị trọng lực điều chỉnh, giống như quả bóng billiard.

Giả sử tôi rơi trúng và làm chết một người khác, về mặt đạo đức, tôi không chịu trách nhiệm trước trường hợp tử vong bất hạnh này, cũng giống như về mặt đạo đức quả bóng rơi từ một độ cao rất lớn vào đầu và làm một ai đó chết. Trong cả hai trường hợp, đối tượng rơi - tôi và quả bóng billiard - đều không hành động tự do mà bị trọng lực chi phối. Vì không có sự tự chủ nên không có trách nhiệm đạo đức.

Do đó, đây là sự liên hệ giữa tự do như sự tự chủ và ý tưởng của Kant về đạo đức. Hành động tự do không phải

là lựa chọn phương cách tốt nhất để đạt được mục tiêu đã định; đó là lựa chọn chính mục tiêu - lựa chọn mà con người có thể thực hiện và quả bóng billiard (và hầu hết động vật) không thể.

Người và vật

Bây giờ là 3:00 sáng và người bạn cùng phòng tại trường đại học hỏi tại sao bạn phải thức khuya suy ngẫm về tình huống khó xử về mặt đạo đức liên quan đến xe điện mất phanh.

“Để viết một tiểu luận tốt cho khóa học Nhập môn Đạo đức”, bạn trả lời.

“Nhưng tại sao phải viết một tiểu luận tốt?”, bạn cùng phòng của bạn hỏi.

“Để được điểm cao”.

“Nhưng tại sao quan tâm đến điểm?”

“Để có được một công việc tốt trong lĩnh vực ngân hàng đầu tư”.

“Nhưng tại sao phải nhận được một công việc trong lĩnh vực ngân hàng đầu tư?”

“Để một ngày nào đó trở thành một nhà quản lý quỹ phòng hộ”.

“Nhưng tại sao phải trở thành một người quản lý quỹ phòng hộ?”

“Để kiếm được nhiều tiền”.

“Nhưng tại sao phải kiếm được nhiều tiền?”

“Được ăn tôm hùm thường xuyên, là thứ tớ khoái. Cuối cùng thì tớ vẫn là một sinh vật khả giác. *Đó là lý do tại sao* tớ thức khuya suy nghĩ về cái xe mất phanh”.

Đây là ví dụ về điều Kant gọi là quyết tâm ngoại trị - quyết làm điều gì đó vì lợi ích của cái gì khác, cái gì khác đó lại vì lợi ích của cái gì khác nữa, và cứ như vậy. Khi hành động ngoại trị, chúng ta hành động vì lợi ích của mục tiêu bên ngoài chúng ta. Chúng ta là công cụ, không phải tác giả những mục tiêu mình theo đuổi.

Kant quan niệm tự chủ hoàn toàn trái ngược với điều này. Khi hành động tự chủ, theo quy tắc tự mình đặt ra cho bản thân, chúng ta làm một cái gì đó vì chính nó, có mục tiêu tự thân. Chúng ta không là công cụ cho mục đích ở bên ngoài chúng ta. Chính khả năng hành động tự chủ mang phẩm giá đến cho cuộc đời con người. Đó là sự khác biệt giữa người và vật.

Đối với Kant, tôn trọng phẩm giá con người có nghĩa là đối xử với con người như một mục đích tự thân. Đây là lý do tại sao thật sai lầm khi sử dụng con người vì lợi ích chung, là điều mà thuyết vị lợi chấp nhận. Đây ông béo xuống đường để chặn cái xe là sử dụng ông ta như phương tiện, và do đó không tôn trọng ông ta như một mục đích tự thân. Người theo thuyết vị lợi thời kỳ khai sáng (chẳng hạn như Mill) có thể từ chối đây anh béo, chỉ vì lo lắng về hiệu ứng thứ hai - sự giảm bớt các ích lợi về lâu dài (mọi người sợ không dám đứng trên cầu...). Nhưng Kant khẳng định nguyên nhân không đây này là sai lầm. Nó vẫn coi người có thể là nạn nhân này như một công cụ, một đồ vật, một phương tiện đơn thuần đem lại hạnh phúc cho người khác. Cho phép anh béo sống, không phải vì chính anh ta, mà để những người khác có thể qua cầu mà không chần chừ.

Điều này gợi lên câu hỏi về điều gì làm một hành động có giá trị đạo đức. Nó đưa chúng ta từ ý tưởng tự do đặc biệt khắt khe của Kant tới khái niệm đạo đức cũng khắt khe không kém.

Đạo đức là gì? Hãy xét động cơ

Theo Kant, giá trị đạo đức của hành động không tính đến hậu quả của hành động, mà nằm trong ý định của hành động. Điều quan trọng là động cơ, và động cơ phải thuộc về một loại nào đó. Điều quan trọng là làm việc đúng vì nó đúng, chứ không phải vì một số động cơ không nói ra.

Kant viết: “Một ý định tốt không phải do những gì nó tác động hay thực hiện. Nó tốt trong chính bản thân nó, cho dù nó có thành công hay không. Ngay cả nếu... ý định này hoàn toàn thiếu quyền năng để đạt đến mục đích; nếu đã nỗ lực tối đa vẫn không thực hiện được bất kỳ điều gì cả... thì nó vẫn sẽ tỏa sáng như một viên ngọc quý vì chính bản thân nó đã có giá trị đầy đủ”.

Để bất kỳ hành động nào tốt về đạo đức. *“Tuân theo quy tắc đạo đức chưa đủ, hành động phải được thực*

hiện vì lợi ích của quy tắc đạo đức”, và động cơ đem giá trị đạo đức cho hành động là động cơ nghĩa vụ, theo Kant có nghĩa là làm điều đúng vì một lý trí đúng.

Trong khi nói rằng chỉ có động cơ nghĩa vụ có giá trị đạo đức, Kant không nói chúng ta có nghĩa vụ cụ thể nào. Ông vẫn không nói cho chúng ta biết nguyên tắc tối thượng của đạo đức yêu cầu gì. Ông chỉ đơn giản nhận xét rằng khi chúng ta đánh giá giá trị đạo đức của hành động, chúng ta đánh giá động cơ chứ không phải hậu quả của nó.

Nếu hành động theo một số động cơ khác hơn là nghĩa vụ, ví dụ như tư lợi, thì hành động của chúng ta sẽ thiếu giá trị đạo đức. Kant cho rằng điều này đúng không chỉ đối với tư lợi mà còn với bất kỳ nỗ lực nào để đáp ứng mong muốn, ham muốn, ý thích và khát khao của chúng ta. Kant đòi lập những “động cơ có tính xu hướng” như thế với động cơ nghĩa vụ. Và ông nhấn mạnh chỉ những hành động vì động cơ nghĩa vụ mới có giá trị đạo đức.

**Người bán hàng tính toán và
Better Business Bureau**

Kant đưa ra một số ví dụ để phân biệt giữa nghĩa vụ và xu hướng. Ví dụ đầu tiên là người bán hàng khôn ngoan. Một khách hàng ít kinh nghiệm, chẳng hạn một đứa trẻ, đến cửa hàng tạp hóa mua một ổ bánh mì. Người bán hàng có thể tính tiền ổ bánh mì cao hơn giá bình thường và đứa trẻ sẽ không biết. Nhưng người bán hàng nhận thức được nếu mọi người biết mình bắt chẹt đứa trẻ theo cách này thì cửa hàng tạp hóa sẽ ế khách. Vì thế, ông quyết định bán ổ bánh mì với mức giá bình thường mà không tăng giá. Vì thế ông bán hàng làm việc đúng, nhưng vì nguyên nhân sai. Nguyên nhân duy nhất ông giao dịch trung thực với đứa trẻ là bảo vệ danh tiếng của mình. Người bán hàng hành động trung thực vì lợi ích cá nhân, và hành động này không có giá trị đạo đức.

Một ví dụ của thời hiện đại tương tự ví dụ người bán hàng khôn ngoan của Kant là chiến dịch tuyển dụng của Better Business Bureau (BBB) ở New York. Để tìm kiếm các thành viên mới, đôi khi BBB đăng một quảng cáo trọn một trang trên tờ New York Times với tiêu đề “Trung thực là chính sách tốt nhất. Và cũng có lợi nhất”. Dòng quảng cáo hé lộ ngay động cơ công ty đòi hỏi.

Trung thực. Nó cũng quan trọng như bất kỳ tài sản nào

khác. Vì một doanh nghiệp giao dịch trung thực, minh bạch, và hợp lý không thể không phát đạt. Đến với Better Business Bureau để cùng hướng tới mục tiêu này. Hãy cùng tham gia với chúng tôi. Và hưởng lợi từ mục tiêu đó.

Kant sẽ không lên án Better Business Bureau: cỗ vũ kinh doanh trung thực là điều đáng khen ngợi. Nhưng có một sự khác biệt đạo đức rất quan trọng giữa sự trung thực vì lợi ích của trung thực và trung thực vì lợi ích của doanh nghiệp. Trung thực kiểu thứ nhất là lập trường nguyên tắc, trong khi kiểu thứ hai là lập trường khôn ngoan. Kant cho rằng chỉ lập trường nguyên tắc mới phù hợp với động cơ nghĩa vụ - động cơ duy nhất tạo nên giá trị đạo đức của hành động.

Hoặc xem ví dụ sau: Một vài năm trước, Đại học Maryland tìm cách chống lại tình trạng gian lận lúc đó đang lan rộng bằng cách yêu cầu sinh viên ký cam kết không gian lận. Để tăng động lực, sinh viên ký cam kết nhận được thẻ giảm giá 10 đến 25% cho hàng hóa mua tại cửa hàng địa phương. Không ai biết có bao nhiêu sinh viên cam kết vì lợi ích giảm giá tại cửa hàng bán pizza. Nhưng hầu hết chúng ta đều đồng ý là sự trung thực được mua này không có giá trị đạo đức. (Việc giảm giá

có hoặc không có công trong việc giảm tỷ lệ gian lận, tuy nhiên câu hỏi đạo đức là: liệu trung thực vì mong muốn được giảm giá hoặc được nhận phần thưởng có giá trị đạo đức không? Kant sẽ cho rằng không).

Những ví dụ này chứng tỏ sự hợp lý của Kant rằng chỉ động cơ nghĩa vụ (làm điều gì đó bởi nó đúng, không phải bởi vì nó thuận tiện hay hữu ích) mới mang lại giá trị đạo đức cho hành động. Nhưng hai ví dụ tiếp theo đưa ra sự phức tạp trong ý tưởng của Kant.

Vẫn sống

Ví dụ đầu tiên của Kant liên quan đến nghĩa vụ phải bảo vệ mạng sống của chính mình. Vì đa phần mọi người đều có khát vọng sống, nghĩa vụ này hiếm khi xuất hiện. Do đó hầu hết các biện pháp phòng ngừa chúng ta làm để bảo vệ mạng sống chính mình thiếu giá trị đạo đức. Thắt dây an toàn và kiểm soát mức cholesterol trong máu là hành động khôn ngoan, không phải hành động đạo đức.

Kant nhận ra thật rất khó để biết những động cơ nào thúc đẩy mọi người hành động. Và ông thừa nhận cả hai

động cơ trách nhiệm và xu hướng (inclination) cùng có thể xuất hiện. Ý của ông là chỉ động cơ nghĩa vụ - làm điều gì đó bởi vì nó đúng, không phải vì nó hữu ích hay làm thỏa mãn - mới mang giá trị đạo đức cho hành động, ông minh họa ý tưởng này với ví dụ tự tử.

Hầu hết mọi người tiếp tục sống bởi vì họ yêu cuộc sống, không phải vì họ có nghĩa vụ phải làm vậy. Kant đưa ra một trường hợp động cơ nghĩa vụ xuất hiện, ông tưởng tượng một người khổ sở khôn cùng, tuyệt vọng đến mức không còn muốn sống. Nếu người đó vẫn giữ vững ý chí bảo vệ mạng sống của mình, không vì ý muốn mà từ bỏ nghĩa vụ, thì khi đó hành động của anh ta có giá trị đạo đức.

Kant không đòi hỏi rằng chỉ những người khôn khổ mới có thể thực hiện nghĩa vụ bảo vệ mạng sống của mình. Yêu đời và khát vọng sống là lý do chính đáng. Khát vọng muốn sống không làm suy yếu giá trị đạo đức của hành động giữ mạng sống của ai đó, miễn là người này ghi nhận nghĩa vụ bảo vệ mạng sống của chính mình, và làm điều đó với lý do này trong đầu.

Đạo đức kẻ lãnh đạm

Có lẽ ví dụ khó khăn nhất cho quan điểm của Kant liên quan đến những điều ông coi là nghĩa vụ giúp đỡ người khác. Một số người có lòng thương người và vui sướng khi giúp người khác. Nhưng với Kant, làm việc tốt với lòng từ bi “cho dù đúng và cho dù tử tế” không có giá trị đạo đức. Điều này có vẻ trái khoáy. Phải chăng vui sướng khi giúp đỡ người khác là không đúng? Kant sẽ nói đúng thế. Ông chắc chắn không nghĩ hành động với lòng trắc ẩn là sai. Tuy nhiên, ông phân biệt giữa động cơ giúp đỡ người khác - làm việc thiện mang lại niềm vui và động cơ nghĩa vụ. Và ông cho rằng chỉ động cơ nghĩa vụ mới tạo ra giá trị đạo đức của hành động. Từ bi và vị tha “đáng khen ngợi và động viên, nhưng không đáng kính”.

Nhưng thế thì cái gì khiến hành động làm việc thiện có giá trị đạo đức? Kant đưa ra kịch bản sau: Hãy tưởng tượng người giàu lòng trắc ẩn của chúng ta chịu đựng một nỗi bất hạnh to lớn đập tắt tình yêu của anh ta với nhân loại. Anh trở thành một người lãnh đạm, thiếu sự cảm thông và lòng từ bi. Nhưng con người có trái tim bằng giá ấy vượt qua sự lãnh đạm của mình và giúp đỡ đồng loại. Không có bất kỳ động cơ xu hướng nào, anh làm vậy “chỉ vì lợi ích của chính nghĩa vụ”. Giờ đây, lần đầu tiên, hành động của anh ta có giá trị đạo đức.

Điều này dường như là một phán xét kỳ lạ. Phải chăng Kant có ý biến kẻ lãnh đạo thành một mẫu hình đạo đức? Không, không hẳn thế. Lấy làm vui khi làm việc đúng không nhất thiết làm suy yếu giá trị đạo đức của hành động. Kant bảo chúng ta rằng điều quan trọng là những hành động tốt được thực hiện bởi vì đó là điều đúng phải làm - bất kể nó có làm chúng ta vui hay không.

Anh hùng tại cuộc thi đánh vần

Xét vụ việc xảy ra vài năm trước đây tại cuộc thi đánh vần quốc gia ở Washington, DC. Một cậu bé mười ba tuổi được yêu cầu đánh vần từ echolalia - có nghĩa là có xu hướng lặp lại bất cứ điều gì nghe được. Mặc dù cậu bé đánh vần sai, các vị giám khảo nghe nhầm và nói cậu bé đánh vần đúng, và cho phép cậu bé tiến vào vòng trong.

Khi biết mình đánh vần sai, cậu bé đã đến gặp và nói với giám khảo. Cuối cùng cậu bé bị loại khỏi cuộc thi. Tiêu đề của các tờ báo ngày hôm sau tuyên bố cậu chàng trẻ tuổi trung thực là “anh hùng của cuộc thi chính tả”, và

ảnh của cậu xuất hiện trên tờ New York Times. “Các vị giám khảo nói tôi rất chính trực” - cậu bé nói với các phóng viên thế. Cậu nói thêm một phần động cơ của mình là: “Tôi không muốn cảm thấy chơi bản”.

Khi tôi đọc lời cậu bé trên báo, tôi tự hỏi Kant sẽ nghĩ sao. Tất nhiên “không muốn cảm thấy chơi bản” là động cơ có tính xu hướng. Vì thế, nếu đó là động lực để cậu bé nói thật, dường như nó sẽ làm suy yếu giá trị đạo đức trong hành động của cậu bé. Nhưng điều này có vẻ quá khắc nghiệt. Vì như thế chỉ những người vô cảm mới có thể thực hiện các hành động có giá trị về mặt đạo đức. Tôi không nghĩ đây là ý của Kant.

Nếu lý do duy nhất để cậu bé nói thật là để tránh cảm giác tội lỗi, hoặc để tránh ô danh nếu sai trái bị phát hiện, thì hành động nói thật của cậu bé không có giá trị đạo đức. Nhưng nếu cậu nói thật vì biết đó là điều phải làm, hành động của cậu có giá trị đạo đức bất kể làm thế có thêm niềm vui hay sự thỏa mãn hay không. Chừng nào cậu làm đúng vì lý do đúng thì cảm giác vui sướng về điều đó mới không làm suy yếu giá trị đạo đức của hành động.

Cũng đúng như ví dụ người giàu lòng trắc ẩn của Kant.

Nếu ông ta giúp đỡ người khác chỉ đơn giản vì điều đó làm ông vui thì hành động đó thiếu giá trị đạo đức. Nhưng nếu ông nhận ra nghĩa vụ phải giúp đỡ mọi đồng loại và hành động theo nghĩa vụ đó, thì những niềm vui có được từ hành động không làm giảm giá trị đạo đức.

Trên thực tế, nghĩa vụ và xu hướng thường cùng tồn tại, Phân loại động cơ của chính bản thân mình đã khó, nói chi đến việc xác định rõ ràng động cơ của người khác. Kant không phủ nhận điều này. Ông cũng không nghĩ chỉ người chán đời lòng dạ sắt đá mới có thể thực hiện hành động có giá trị đạo đức. Mục đích trong ví dụ người chán đời là cô lập động cơ nghĩa vụ, để nó không bị sự đồng cảm hay lòng từ bi che khuất. Và một khi hiểu động cơ nghĩa vụ, chúng ta có thể xác định những đặc điểm của hành động tốt tạo ra giá trị đạo đức cho hành động - cụ thể đó là các nguyên tắc chứ không phải hậu quả.

Nguyên lý tối thượng của đạo đức là gì?

Nếu đạo đức có nghĩa là hành động theo động cơ nghĩa

vụ, vẫn còn phải xét nghĩa vụ đòi hỏi điều gì. Xác định điều này, theo Kant, là để tìm hiểu nguyên tắc tối thượng của đạo đức. Nguyên tắc tối thượng của đạo đức là gì? Mục đích của Kant trong tác phẩm *Nền tảng* là để trả lời câu hỏi đó.

Chúng ta có thể tiếp cận câu trả lời của Kant bằng cách quan sát cách ông kết nối ba ý tưởng lớn: đạo đức, tự do và lý trí. Ông giải thích những ý tưởng này thông qua một chuỗi các đối lập hoặc nhị nguyên luận. Chúng có vẻ khó hiểu, nhưng nếu nhận rõ tính song hành giữa các khái niệm đối lập này, bạn đang trên đường hiểu rõ triết lý đạo đức của Kant. Dưới đây là những cặp đối lập cần nhớ.

Đối lập 1 (đạo đức): nghĩa vụ - xu hướng

Đối lập 2 (tự do): tự chủ - ngoại trị

Đối lập 3 (lý trí): mệnh lệnh tuyệt đối - mệnh lệnh giả thuyết

Chúng ta đã khám phá đối lập đầu tiên giữa nghĩa vụ và xu hướng. Chỉ động cơ nghĩa vụ mới khiến hành động có giá trị đạo đức. Để tôi cố gắng giải thích hai đối lập kia.

Đối lập thứ hai mô tả hai cách xác lập ý chí khác nhau: tự chủ và ngoại trị. Theo Kant, tôi tự do chỉ khi ý chí của tôi được xác lập tự chủ, bị chi phối bởi quy tắc do tôi tự đặt ra cho bản thân mình. Một lần nữa, chúng ta thường nghĩ tự do là có thể làm những gì mình muốn, theo đuổi ước vọng mà không bị cản trở. Nhưng Kant đưa ra một thách thức mạnh mẽ cho cách nghĩ về tự do này: Nếu ngay từ đầu bạn không tự do chọn những ham muốn, thì làm thế nào bạn có thể nghĩ mình tự do khi mưu cầu chúng? Kant đặt thách thức này trong đối lập giữa tự chủ và ngoại trị.

Khi ý chí của tôi có tính chất ngoại trị, nó được xác định từ bên ngoài tôi. Nhưng điều này nêu lên một vấn đề khó khăn: Nếu tự do là điều gì đó còn hơn việc theo đuổi ham muốn và xu hướng thì làm sao lại có thể thế được? Chẳng phải tất cả mọi thứ tôi làm đều bị thúc đẩy bởi những ham muốn hay xu hướng nào đó do ảnh hưởng của bên ngoài sao?

Câu trả lời hoàn toàn không rõ ràng. Kant nhận xét “mọi sự vật, hiện tượng trong thiên nhiên đều tuân theo các quy luật”, chẳng hạn như luật tất yếu tự nhiên, các định luật vật lý, luật nhân quả. Chúng ta cũng bị chi phối như

vậy. Chúng ta xét cho cùng là các sinh vật tự nhiên. Con người không được miễn trừ các luật tự nhiên.

Nhưng nếu có khả năng tự do, chúng ta phải có khả năng hành động theo một số quy tắc khác với quy luật vật lý. Kant cho rằng tất cả hành động bị chi phối bởi các kiểu quy luật khác nhau. Và nếu hành động của chúng ta chỉ bị các quy luật vật lý chi phối, thì chúng ta sẽ không khác gì quả bóng. Vì vậy, nếu có khả năng tự do, chúng ta phải có khả năng hành động không theo một quy tắc được bên ngoài áp đặt lên chúng ta, mà theo các quy tắc chúng ta tự định ra cho chính mình. Nhưng những quy tắc như thế đến từ đâu?

Câu trả lời của Kant: từ lý trí. Chúng ta không chỉ là sinh vật khả giác, bị chi phối bởi niềm vui và nỗi buồn do giác quan mang lại, chúng ta cũng là con người có lý trí với khả năng suy lý. Nếu lý trí quyết định ý chí của tôi, thì ý chí này sau đó sẽ trở thành sức mạnh để lựa chọn - đối lập với các mệnh lệnh của tự nhiên hoặc sự lệch lạc. (Chú ý Kant không khẳng định lý trí luôn chi phối ý chí, ông chỉ nói chừng nào tôi có khả năng hành động tự do theo quy tắc tôi đặt ra cho bản thân, thì đó là trường hợp lý trí chi phối ý chí của tôi).

Tất nhiên, Kant không phải triết gia đầu tiên cho rằng con người có khả năng suy lý. Nhưng ý tưởng của ông về lý trí - giống như quan niệm của ông về tự do, đạo đức - đặc biệt khắt khe. Đối với những triết gia của chủ nghĩa kinh nghiệm, bao gồm người theo thuyết vị lợi, lý trí hoàn toàn là công cụ. Nó cho phép chúng ta xác định phương tiện mưu cầu mục tiêu - mục tiêu mà lý trí không cung cấp. Thomas Hobbes gọi lý trí là “Người dò đường cho những ham muốn”. David Hume gọi lý trí là “nô lệ của niềm đam mê”.

Người theo thuyết vị lợi xem con người có khả năng suy lý, nhưng chỉ là lý trí công cụ. Lý trí làm việc - theo thuyết vị lợi - không phải để xác định mục tiêu nào đáng giá phải theo đuổi. Nhiệm vụ của lý trí là để tìm ra cách tối đa hóa lợi ích bằng cách đáp ứng những mong muốn nhất thời của chúng ta.

Kant bác bỏ vai trò lệ thuộc này của lý trí. Với ông, lý trí không phải nô lệ của niềm đam mê. Nếu lý trí chỉ hướng tới đam mê, Kant nói, chúng ta chỉ còn tính bản năng. Ý tưởng của Kant về lý trí - lý trí thực tiễn, kiểu lý trí liên quan đến đạo đức, không phải lý trí công cụ mà là “lý trí thuần túy thực tiễn, đứng trên tất cả, bất chấp tất cả mục tiêu thực nghiệm”.

Mệnh lệnh tuyệt đối và mệnh lệnh giả thuyết

Nhưng lý trí làm điều này như thế nào? Kant phân biệt hai cách lý trí ra lệnh cho ý chí, hai kiểu mệnh lệnh khác nhau. Loại mệnh lệnh quen thuộc nhất là mệnh lệnh giả thuyết. Mệnh lệnh giả thuyết là lý trí công cụ: Nếu muốn X thì hãy làm Y. Nếu muốn doanh nghiệp có danh tiếng, hãy đối xử trung thực với khách hàng.

Kant đối lập mệnh lệnh giả thuyết - thứ luôn luôn có điều kiện - với mệnh lệnh vô điều kiện: mệnh lệnh tuyệt đối, Kant viết “Nếu hành động tốt chỉ với tư cách một phương tiện để đạt một thứ gì đó khác thì mệnh lệnh là giả thuyết. Nếu hành động tốt trong chính bản thân nó, và do đó cần một ý chí phù hợp với lý trí, thì mệnh lệnh là tuyệt đối”.

Thuật ngữ tuyệt đối có vẻ khó hiểu, nhưng ý nghĩa không khác nhiều so với cách sử dụng thông thường của thuật ngữ này. Kant ngụ ý “tuyệt đối” là vô điều kiện. Chẳng hạn khi một chính trị gia phủ nhận tuyệt đối một

vụ tai tiếng bị cáo buộc, phủ nhận này không chỉ mạnh mẽ mà còn vô điều kiện - không có bất kỳ lỗ hổng hoặc ngoại lệ. Tương tự, một nghĩa vụ tuyệt đối hoặc một quyền tuyệt đối là thứ được áp dụng bất kể hoàn cảnh nào.

Với Kant, mệnh lệnh tuyệt đối ra lệnh một cách rõ ràng - không xét đến hoặc phụ thuộc vào bất cứ mục tiêu nào khác. “Nó không liên quan đến chủ đề của hành động và kết quả ước đoán, mà liên quan tới hình thái và nguyên tắc gốc của nó. Và những gì cơ bản là tốt trong hành động cốt ở khuynh hướng tinh thần, bất chấp kết quả là gì đi chăng nữa”. Kant lập luận chỉ mệnh lệnh tuyệt đối mới đủ điều kiện là mệnh lệnh của đạo đức.

Giờ đã xuất hiện kết nối giữa ba cặp đối lập song song. Để được tự do theo ý nghĩa tự chủ, tôi hành động không theo mệnh lệnh giả thuyết, mà theo mệnh lệnh tuyệt đối. Điều này để lại một câu hỏi lớn: Mệnh lệnh tuyệt đối là gì, và nó ra lệnh nào cho chúng ta? Kant nói chúng ta có thể trả lời câu hỏi này từ ý tưởng “một quy tắc thực tế mà tự bản thân nó ra mệnh lệnh tuyệt đối và không cần bất kỳ động cơ nào khác”. Chúng ta có thể trả lời câu hỏi từ ý tưởng của một quy tắc liên kết chúng ta - các sinh vật có lý trí, bất chấp mỗi người có mục tiêu riêng.

Vậy chúng là gì? Kant đưa ra một vài phiên bản hay công thức cho mệnh lệnh tuyệt đối, mà ông tin rằng tất cả chỉ tới cùng một đích.

■ *Mệnh lệnh tuyệt đối I: Phổ quát hóa châm ngôn của bạn*

Phiên bản đầu tiên của Kant được gọi là công thức quy luật phổ quát: “Hãy chỉ hành động theo những phương châm mà bạn đồng thời mong muốn chúng là những quy luật phổ quát”. Kant định nghĩa “phương châm” là quy tắc hay nguyên tắc tạo nên lý do cho hành động, ông nói trong thực tế, chúng ta nên hành động theo những nguyên tắc mà chúng ta có thể phổ quát hóa mà không bị mâu thuẫn. Để xem ý của Kant là gì, hãy xem xét một vấn đề đạo đức cụ thể: Có bao giờ đúng khi hứa một điều bạn biết sẽ không thể giữ lời?

Giả sử tôi vô cùng cần và vì thế hỏi bạn vay tiền. Tôi hoàn toàn biết rõ mình sẽ không thể trả nợ sớm. Về mặt đạo đức liệu có thể chấp nhận để được vay, tôi hứa “cuối” sẽ trả tiền ngay; một lời hứa tôi biết tôi không thể giữ? Liệu lời hứa cuối có nhất quán với mệnh lệnh tuyệt

đổi không? Kant nói không; tuyệt đối không. Cách có thể thấy lời hứa cuối mâu thuẫn với mệnh lệnh tuyệt đối là cố gắng phổ quát châm ngôn mà tôi định hành động theo.

Châm ngôn trong trường hợp này là gì? Một điều gì đó đại khái thế này: “Mỗi khi có ai đó cần tiền, anh ta sẽ xin vay một khoản và hứa sẽ sớm trả nợ, mặc dù biết mình không thể làm điều đó”. Nếu bạn cố gắng phổ quát và đồng thời thực hiện theo châm ngôn này, Kant nói, bạn sẽ khám phá ra mâu thuẫn. Nếu mọi người hứa cuối khi cần tiền, không ai có thể tin tưởng lời hứa. Thực tế, sẽ không còn cái gọi là lời hứa, phổ quát việc hứa cuối sẽ phá hủy quy tắc giữ lời hứa. Nhưng sau đó bạn sẽ không bao giờ có thể vay được tiền bằng cách hứa hẹn. Điều này khiến hứa cuối sai trái về mặt đạo đức và không phải là mệnh lệnh tuyệt đối.

Một số người thấy phiên bản mệnh lệnh tuyệt đối này của Kant không thuyết phục. Cách thức phổ quát này có nét tương đồng cách người lớn hỏi trẻ em không xếp hàng hay nói tranh lượt “Sẽ ra sao nếu ai cũng làm thế?”. Nếu mọi người nói dối thì sau đó không ai có thể tin ai, và tất cả chúng ta cùng đau khổ. Nếu đó là điều Kant nói, ông đã đưa ra một lập luận duy hậu quả - loại bỏ tất

cả lời hứa cuối không phải vì nguyên tắc, mà vì tác động xấu của nó.

Không chỉ có nhà tư tưởng John Stuart Mill chỉ trích Kant. Nhưng Mill hiểu sai ý Kant. Đối với Kant, việc xem thử liệu tôi có thể phổ cập châm ngôn hành động của tôi và tiếp tục hành động theo châm ngôn đó hay không không phải là cách suy đoán về hậu quả có thể xảy ra. Đó là cách thử nghiệm để xem liệu châm ngôn của tôi có phù hợp với mệnh lệnh tuyệt đối không. Một lời hứa cuối sai trái về mặt đạo đức không phải vì nó sẽ làm suy yếu niềm tin (mặc dù rất có thể nó gây ra hậu quả đó). Nó sai bởi vì tôi đặt nhu cầu và ham muốn (tiền trong trường hợp này) của tôi lên trên nhu cầu và ham muốn của những người khác. Thử nghiệm phổ quát đưa đến một phát biểu đạo đức có tác động mạnh: đó là cách để kiểm tra xem hành động tôi định thực hiện có đặt sở thích và hoàn cảnh đặc biệt của tôi lên trước của những người khác không.

■ *Mệnh lệnh tuyệt đối II: Đối xử với người như mục đích tự thân*

Ảnh hưởng đạo đức của mệnh lệnh tuyệt đối trở nên rõ ràng hơn trong công thức thứ hai của Kant, công thức coi con người là mục đích. Kant giới thiệu phiên bản thứ hai của mệnh lệnh tuyệt đối như sau: Chúng ta không thể đặt các quy tắc đạo đức trên nền tảng lợi ích, mục đích, hoặc mục tiêu cụ thể nào, bởi nếu làm thế quy tắc đạo đức chỉ có tính tương đối với người có những mục tiêu đó. “Nhưng giả sử có một cái gì đó mà bản thân sự tồn tại của nó có một giá trị tuyệt đối”, có mục đích tự thân. “Thì trong nó, và chỉ trong nó mà thôi, có nền tảng cho mệnh lệnh tuyệt đối”.

Điều gì có thể có giá trị tuyệt đối, có mục đích tự thân? Kant trả lời: nhân loại. “Tôi cho rằng con người và nói chung tất cả sinh vật có lý trí, tồn tại như một mục đích tự thân, không chỉ đơn thuần là phương tiện để ý chí này hay ý chí kia tùy tiện sử dụng”. Kant nhắc chúng ta, đây là sự khác biệt căn bản giữa người và vật. Người là sinh vật có lý trí. Người không chỉ có giá trị tương đối, người có một giá trị tuyệt đối, một giá trị nội tại. Đó là các sinh vật lý trí có phẩm giá.

Dòng lý luận này của Kant dẫn đến công thức thứ hai của mệnh lệnh tuyệt đối “Hành động theo cách luôn coi nhân loại, cho dù chính bạn hay người khác, như là mục

đích, chứ đừng bao giờ chỉ là phương tiện để đạt mục đích” Đây là công thức coi nhân loại như mục đích.

Xét lại ví dụ lời hứa cuối. Công thức thứ hai của mệnh lệnh tuyệt đối giúp chúng ta xem tại sao nó sai, từ một góc độ hơi khác. Khi tôi hứa trả bạn số tiền mà tôi hy vọng được vay và biết mình sẽ không thể trả, tôi đang thao túng bạn. Tôi sử dụng bạn như phương tiện để lấy tiền, không đối xử với bạn như một mục đích đáng phải tôn trọng.

Bây giờ xem xét trường hợp tự tử. Điều thú vị cần ghi nhận là cả giết người và tự tử đều trái với mệnh lệnh tuyệt đối với cùng một lý do. Chúng ta thường nghĩ giết người và tự tử là các hành vi rất khác nhau về mặt đạo đức. Giết người là lấy đi sinh mạng của ai đó, trái ngược với ý chí của người đó trong khi tự tử là sự lựa chọn của người muốn chết. Nhưng quan niệm của Kant - xem nhân loại như mục đích - coi giết người và tự tử là như nhau. Nếu giết người, tôi lấy đi mạng sống một ai đó vì lợi ích của chính tôi - cướp ngân hàng, củng cố quyền lực chính trị của tôi, hoặc làm tôi hết tức giận. Tôi sử dụng những nạn nhân như phương tiện và không tôn trọng con người đó như mục đích. Đây là lý do tại sao giết người vi phạm mệnh lệnh tuyệt đối.

Với Kant, tự tử vi phạm mệnh lệnh tuyệt đối hết như giết người. Nếu tôi kết thúc cuộc sống của tôi để thoát khỏi tình trạng đau đớn, tôi sử dụng bản thân mình như phương tiện để làm giảm nỗi khổ của chính mình. Tuy nhiên, như Kant nhắc nhở chúng ta, người không phải là đồ vật, “không phải thứ gì đó chỉ để được sử dụng như phương tiện”. Tôi không có quyền tước đoạt đi mạng sống của chính bản thân tôi hay của người khác. Đối với Kant, tự tử và giết người là sai với cùng lý do. Cả hai đều xem người là đồ vật, và không tôn trọng con người như một mục đích tự thân.

Ví dụ tự sát đưa ra một đặc tính của điều mà Kant coi là nghĩa vụ tôn trọng đồng loại của con người. Đối với Kant, tự trọng và tôn trọng người khác đến từ cùng một nguyên tắc. Chúng ta ai cũng có nghĩa vụ tôn trọng này do con người có lý trí, là sinh vật mang nhân tính. Điều này không có quan hệ gì với việc người đó là ai.

Có một sự khác biệt giữa tôn trọng và các dạng tình cảm khác của con người. Tình yêu, sự cảm thông, tình đoàn kết, và đồng cảm là các tình cảm kéo chúng ta đến gần một số người hơn những người khác. Nhưng lý do chúng ta phải tôn trọng phẩm giá loài người không liên

quan gì đến tất cả những tình cảm trên. Tôn trọng kiểu Kant không giống tình yêu, sự cảm thông, tính đoàn kết hay sự đồng cảm, Sự quan tâm tới người khác vì những tình cảm trên liên quan đến một con người cụ thể nào đó. Chúng ta yêu thương người bạn đời và các thành viên trong gia đình mình. Chúng ta cảm thông với những người mình quen biết. Chúng ta đoàn kết với bạn bè và đồng chí của mình.

Nhưng tôn trọng kiểu Kant là tôn trọng nhân loại nói chung, vì khả năng lý trí giống hệt nhau bên trong tất cả con người. Điều này giải thích tại sao vi phạm với chính tôi cũng đáng bị phản đối như vi phạm với người khác. Nó cũng giải thích tại sao các nguyên tắc tôn trọng kiểu Kant thích hợp với các học thuyết về quyền con người. Với Kant, công lý đòi hỏi chúng ta bảo vệ quyền con người của tất cả mọi người, bất kể họ sống ở đâu hay mức độ chúng ta quen biết họ, đơn giản chỉ vì họ là con người, có lý trí, và vì thế đáng được tôn trọng.

Đạo đức và tự do

Chúng ta bây giờ có thể thấy cách Kant kết nối đạo đức với tự do. Hành động có đạo đức là hành động vì nghĩa

vụ - vì lợi ích của quy tắc đạo đức. Quy tắc đạo đức bao gồm mệnh lệnh tuyệt đối, một nguyên tắc đòi hỏi chúng ta phải tôn trọng con người - có mục đích tự thân. Chỉ khi hành động theo mệnh lệnh tuyệt đối, tôi mới hành động tự do. Bất cứ khi nào hành động theo mệnh lệnh giả thuyết, tôi hành động vì lợi ích của mục tiêu bên ngoài áp đặt. Nhưng trong trường hợp đó, tôi không thực sự tự do, ý chí của tôi không phải do chính bản thân tôi mà do yếu tố bên ngoài xác lập, do nhu cầu hay bởi những mong muốn, ước vọng nhất thời của tôi.

Tôi có thể thoát khỏi sự chi phối của tự nhiên và hoàn cảnh nhờ hành động tự chủ - theo quy tắc tôi tự đặt ra cho chính mình. Quy tắc đó phải là vô điều kiện bất kể ước vọng và mong muốn cụ thể của tôi. Vì thế, đã có sự kết nối giữa khái niệm khe khắt về tự do và đạo đức của Kant.

Hành động tự do (tự chủ), và hành động có đạo đức (theo mệnh lệnh tuyệt đối) là một và giống nhau. Cách suy nghĩ về đạo đức và tự do này khiến Kant phê phán mạnh mẽ chủ nghĩa vị lợi.

Nỗ lực đặt nền tảng đạo đức trên một số mối quan tâm hoặc mong muốn cụ thể (chẳng hạn như hạnh phúc

hoặc ích lợi) thất bại hoàn toàn. “Những gì họ khám phá ra không phải là nghĩa vụ, mà chỉ là sự cần thiết phải hành động vì một số lợi ích”. Nhưng bất kỳ nguyên tắc nào dựa trên lợi ích “chắc chắn mang tính có điều kiện và không thể trở thành quy tắc đạo đức”.

Câu hỏi cho Kant

Triết lý đạo đức của Kant có tác động mạnh mẽ và sâu rộng, tuy nhiên lại có vẻ khó hiểu, đặc biệt là lúc ban đầu. Nếu đã tìm hiểu đến đây, bạn có thể nảy sinh một vài thắc mắc. Dưới đây là bốn câu hỏi đặc biệt quan trọng.

■ **CÂU HỎI 1:** *Mệnh lệnh tuyệt đối bảo chúng ta đối xử với tất cả mọi người với sự tôn trọng, như một mục đích tự thân. Điều này có giống Quy tắc vàng (“Hãy làm cho người khác như ta muốn họ làm cho mình”) của Cơ đốc giáo không?*

ĐÁP: Quy tắc vàng tùy thuộc vào cách mọi người muốn được đối xử như thế nào. Mệnh lệnh tuyệt đối đòi hỏi chúng ta tách khỏi những sự ngẫu nhiên đó và tôn trọng con người là sinh vật có lý trí, bất kể họ muốn gì trong

một tình huống cụ thể.

Giả sử bạn biết anh trai mình chết vì tai nạn xe hơi. Người mẹ già yếu đang nằm trong viện điều dưỡng của bạn hỏi thăm người anh trai. Bạn bị giằng xé giữa việc nói cho mẹ sự thật và quan ngại tình trạng sức khỏe của bà. Bạn băn khoăn giữa việc nói cho mẹ sự thật hay tránh cho bà bị sốc bằng cách giấu tin buồn đi. Việc đúng phải làm là gì? Quy tắc vàng sẽ hỏi “Bạn muốn được đối xử như thế nào trong tình huống tương tự thế?”. Tất nhiên, câu trả lời còn tùy. Một số người muốn tránh đi những sự thật khắc nghiệt vào những giây phút mong manh, trong khi những người khác luôn muốn sự thật, cho dù đau đớn đến đâu. Bạn cũng có thể kết luận, nếu ở trong tình cảnh của mẹ, thì mình không được biết còn hơn.

Tuy nhiên với Kant, thật sai lầm khi đặt câu hỏi này. Cảm nhận của bạn (hoặc mẹ bạn) trong tình huống này không quan trọng, vấn đề là đối xử với con người như sinh vật có lý trí, đáng tôn trọng. Đây là trường hợp mà sự cảm thông có thể chỉ về một hướng và tôn trọng kiểu Kant chỉ theo hướng khác. Theo quan điểm mệnh lệnh tuyệt đối, lừa dối người mẹ vì sự quan tâm đến cảm giác của bà được cho là sử dụng bà như phương tiện để bà vừa

lòng chứ không phải tôn trọng bà như sinh vật có lý trí.

■ **CÂU HỎI 2:** *Dường như Kant cho rằng thực hiện nghĩa vụ và hành động tự chủ là một và giống nhau. Nhưng sao lại thế? Hành động theo nghĩa vụ có nghĩa là tuân theo một quy tắc. Làm thế nào mà tuân thủ một quy tắc lại tương thích với tự do?*

ĐÁP: Nghĩa vụ và tự chủ đi cùng nhau chỉ trong trường hợp đặc biệt duy nhất, khi tôi là tác giả của quy tắc tôi có nghĩa vụ tuân thủ. Phẩm giá của tôi - một người tự do - không ở chỗ tôi là đối tượng tuân thủ quy tắc đạo đức mà ở chỗ tôi là tác giả “của quy tắc này... và tuân thủ nó chỉ trên cơ sở này”. Khi tuân thủ mệnh lệnh tuyệt đối, chúng ta tuân theo quy tắc chính mình chọn. “Nhân phẩm con người chính là nằm ở khả năng người đó tạo ra quy tắc có tính phổ quát, mặc dù với điều kiện là bản thân người đó chịu sự chi phối của chính quy tắc người đó tạo ra”.

■ **CÂU HỎI 3:** *Nếu tự chủ có nghĩa là hành động theo quy tắc tôi đặt ra cho chính mình, điều gì đảm bảo tất cả mọi người sẽ chọn cùng một quy tắc đạo đức? Nếu mệnh lệnh tuyệt đối là sản phẩm ý chí của tôi, phải chăng những người khác nhau sẽ đưa ra các mệnh lệnh*

tuyệt đối khác nhau? Đường như Kant cho rằng tất cả chúng ta sẽ chấp nhận cùng một quy tắc đạo đức. Nhưng làm thế nào ông có thể chắc chắn những người khác nhau sẽ không suy nghĩ khác nhau, và dẫn đến các quy tắc đạo đức khác nhau?

ĐÁP: Khi muốn tuân theo quy tắc đạo đức, chúng ta không lựa chọn như bạn và tôi, những con người cụ thể, mà là những hữu thể có lý trí, là người tham gia trong cái Kant gọi “lý trí thực tiễn thuần túy”. Vì vậy, thật sai lầm khi nghĩ những quy tắc đạo đức là do chúng ta - những cá thể - định đoạt. Tất nhiên, nếu suy lý từ những lợi ích, mong muốn, và mục tiêu cụ thể, chúng ta có thể dẫn đến bất kỳ nguyên tắc nào. Nhưng đây không phải là nguyên tắc đạo đức, chỉ là nguyên tắc khôn ngoan. Nếu áp dụng lý trí thực tiễn thuần túy, chúng ta bỏ đi những mối quan tâm, lợi ích cụ thể của mình. Điều này có nghĩa tất cả mọi người áp dụng lý trí thực tiễn thuần túy sẽ có cùng một kết luận - mệnh lệnh tuyệt đối duy nhất (có tính phổ quát). “Do đó, ý chí tự do và ý chí theo quy tắc đạo đức là một và giống hệt nhau”.

■ **CÂU HỎI 4:** *Kant cho rằng nếu đạo đức không chỉ là vấn đề tính toán khôn ngoan, nó phải có hình thức mệnh lệnh tuyệt đối. Nhưng làm thế nào chúng ta có thể*

biết đạo đức nằm bên ngoài cuộc chơi của quyền lực và lợi ích? Liệu chúng ta có chắc chắn được mình có khả năng hành động tự chủ, với một ý chí tự do? Nếu các nhà khoa học khám phá ra (ví dụ thông qua hình ảnh chụp não hoặc khoa học thần kinh nhận thức) rằng chúng ta không có ý chí tự do: Điều đó có bác bỏ triết lý đạo đức của Kant không?

ĐÁP: Tự do của ý chí không phải là điều mà khoa học có thể chứng minh hay bác bỏ. Đạo đức cũng thế. Con người đúng là sống trong thế giới tự nhiên. Tất cả mọi thứ chúng ta làm đều có thể được miêu tả dưới nhãn quan vật lý hay sinh học. Khi giờ tay bỏ phiếu, hành động của tôi có thể được giải thích qua cơ bắp, tế bào thần kinh, khớp thần kinh, và các tế bào. Tuy nhiên, nó cũng có thể được giải thích theo ngôn ngữ của ý tưởng và niềm tin Kant cho rằng chúng ta phải hiểu chính mình từ cả hai lập trường - lập trường sinh lý và lập trường thể hiện tác nhân con người (Human agency) tự do.

Để trả lời thấu đáo câu hỏi này, tôi cần phải nói thêm một chút về hai lập trường. Chúng ta có thể xét tác nhân con người và các quy tắc điều chỉnh hành động của mình trên hai phương diện. Đây là cách Kant mô tả hai

lập trường: “Sinh vật lý trí... có hai quan điểm khi xem xét mình và từ đó có thể biết quy tắc chi phối... tất cả các hành động của mình. Đầu tiên anh ta có thể xem mình thuộc về thế giới khả giác (sensible world), phải tuân theo các quy luật tự nhiên (ngoại trị); và thứ hai, anh ta thuộc về thế giới giả niệm (intelligible world) - tuân theo các quy tắc độc lập với tự nhiên, không dựa trên kinh nghiệm mà chỉ dựa trên lý trí”.

Sự đối lập giữa hai lập trường trên đồng dạng với ba đối lập chúng ta đã thảo luận:

Đối lập 1 (đạo đức): nghĩa vụ - xu hướng

Đối lập 2 (tự do): tự chủ - ngoại trị

Đối lập 3 (lý trí): mệnh lệnh tuyệt đối - mệnh lệnh giả thuyết

Đối lập 4 (lập trường) thế giới khả giác - thế giới giả niệm

Là thực thể tự nhiên, tôi thuộc về thế giới khả giác. Hành động của tôi được xác định theo quy luật tự nhiên và các quy luật nhân quả. Đây là các khía cạnh hành động con

người mà vật lý, sinh học, và thần kinh học có thể mô tả. Là sinh vật có lý trí, tôi sống ở một thế giới giả niệm. Ở đây độc lập với quy luật tự nhiên, tôi có khả năng tự chủ, có khả năng hành động theo quy tắc tôi định ra cho chính mình. Kant cho rằng chỉ đứng trên lập trường thứ hai (giả niệm), tôi mới có thể xem bản thân mình tự do: “tự do là độc lập với các quyết định có nguồn gốc từ thế giới khả giác (và đây là điều luôn được quy cho lý trí)”.

Nếu chỉ là thực thể khả giác, tôi không có khả năng tự do; việc thực hiện ý chí có thể bị một số quan tâm hoặc mong muốn quy định. Tất cả các lựa chọn là lựa chọn ngoại trị, bị việc theo đuổi một mục tiêu nào đó chi phối. Ý chí của tôi không bao giờ là nguyên nhân đầu tiên, chỉ là kết quả của một vài nguyên nhân cổ trước, là công cụ của một (hoặc một vài) xung lực hoặc lệch lạc.

Chừng nào còn nghĩ mình tự do, chúng ta không thể nghĩ đến bản thân mình như một thực thể đơn thuần dựa trên kinh nghiệm^[20]: “Khi suy nghĩ mình tự do, chúng ta chuyển mình vào trong thế giới giả niệm và ghi nhận tính tự chủ của ý chí cùng với kết quả của nó - đạo đức”.

Vì thế - quay trở lại câu hỏi - làm thế nào có mệnh lệnh

tuyệt đối? Chỉ vì “ý nghĩ tự do làm cho tôi trở thành thành viên của thế giới giả niệm”. Ý kiến cho rằng chúng ta có thể hành động tự do, chịu trách nhiệm đạo đức về hành động của mình và tôn trọng những người khác chịu trách nhiệm về mặt đạo đức cho hành động của họ đòi hỏi chúng ta xét mình theo quan điểm này - quan điểm tác nhân, không chỉ đơn thuần là đối tượng. Nếu bạn thực sự muốn chống lại khái niệm này và cho rằng tự do và trách nhiệm đạo đức của con người là ảo tưởng hoàn toàn, thì lý lẽ của Kant không thể chứng minh bạn sai. Tuy nhiên, sẽ khó có thể hiểu chính mình, hiểu được ý nghĩa của cuộc sống mà thiếu vắng các khái niệm về tự do và đạo đức. Và, Kant cho rằng, bất cứ quan niệm nào như thế, chuyển chúng ta tới hai lập trường - lập trường tác nhân và lập trường đối tượng. Và một khi thấy ảnh hưởng của hình ảnh này, bạn sẽ thấy tại sao khoa học không thể chứng minh hay bác bỏ khả năng tự do.

Hãy nhớ rằng, Kant cũng thừa nhận chúng ta không chỉ là sinh vật có lý trí. Chúng ta không chỉ sống trong thế giới giả niệm. Nếu chúng ta chỉ là sinh vật có lý trí, không phải tuân theo quy tắc và nguyên tắc của tự nhiên, thì khi đó tất cả các hành động của chúng ta “lúc nào cũng phù hợp với sự tự chủ của ý chí”. Bởi vì

chúng ta đồng thời sống trên cả hai lập trường - thế giới tất yếu và thế giới tự do - nên luôn tồn tại một khoảng cách giữa những gì chúng ta làm và những gì chúng ta phải làm, giữa điều được làm và điều lẽ ra phải làm. Một cách khác diễn đạt điều này là nói rằng đạo đức không phải là kinh nghiệm. Nó có một khoảng cách nhất định với thế giới. Nó đưa ra các phán xét về thế giới. Cho dù tiến tiến đến đâu, khoa học không thể chạm đến các vấn đề đạo đức, bởi vì khoa học vận hành trong thế giới khả giác.

Kant viết, “Tranh luận nhằm bác bỏ tự do là điều bất khả thi đối với những triết lý sâu sắc nhất cũng như lý trí của những người bình thường nhất”. Kant lẽ ra đã có thể bổ sung thêm rằng cả ngành khoa học thần kinh nhận thức cũng không thể làm được điều này - cho dù ngành này tinh vi đến đâu. Khoa học có thể nghiên cứu bản chất và tìm hiểu thế giới kinh nghiệm, nhưng không thể trả lời các vấn đề đạo đức hay bác bỏ ý chí tự do. Đó là vì đạo đức và tự do không phải là khái niệm kinh nghiệm. Chúng ta không thể chứng minh chúng tồn tại, nhưng chúng ta không thể cảm nhận cuộc sống đạo đức của mình mà không giả định trước chúng.

Tình dục, sự dối trá và chính trị

Một cách để tìm hiểu triết lý đạo đức của Kant là xem cách ông áp dụng trong một số vấn đề cụ thể. Tôi muốn coi ba lĩnh vực - tình dục, sự dối trá, và chính trị. Triết gia không phải lúc nào cũng là chuyên gia giỏi nhất về cách áp dụng lý thuyết của mình trong thực tế. Nhưng các ứng dụng của Kant thật thú vị vì sự đúng đắn của mình và giúp soi rọi toàn bộ triết lý của ông.

Kant chống lại quan hệ tình dục tùy tiện

Quan điểm của Kant về đạo đức tình dục mang tính truyền thống và bảo thủ. Ông phản đối mọi kiểu quan hệ tình dục ngoài quan hệ vợ chồng. Cho dù tất cả quan điểm của Kant về tình dục thực sự bắt nguồn từ triết lý đạo đức của ông thì điều này không quan trọng bằng các ý tưởng cơ bản chúng phản ánh - chúng ta không sở hữu chính mình và không được hành động tùy thích, ông phản đối quan hệ tình dục tùy tiện (ông coi đó là quan hệ tình dục ngoài hôn nhân) - cho dù hai bên đồng

thuận - vì làm như thế là hạ thấp phẩm giá với cả hai phía, ông nghĩ tình dục tùy tiện đáng phản đối vì nó chỉ đáp ứng mong muốn tình dục, không phải tôn trọng nhân tính của người tình.

Ham muốn của người đàn ông với người đàn bà không phải hướng về cô ấy với tư cách là một con người mà vì cô là một người đàn bà, rằng việc cô là một con người không can hệ gì tới người đàn ông; chỉ giới tính của cô mới là đối tượng cho sự ham muốn của anh ta.

Ngay cả khi quan hệ tình dục tùy tiện mà cả hai bên đều thỏa mãn thì “mỗi người trong họ làm ô danh bản chất con người của nhau. Họ dùng con người như công cụ đáp ứng dâm tính và khuynh hướng lệch lạc của họ”. (Vì lý do chúng ta sẽ nói đến sau, Kant cho rằng hôn nhân nâng tình dục lên cao bằng cách đưa nó vượt lên trên sự thỏa mãn thể xác và kết nối với phẩm giá con người).

Chuyển sang câu hỏi liệu mai dâm có đạo đức hay không, Kant hỏi với điều kiện nào thì việc sử dụng khả năng tình dục của chúng ta là phù hợp với đạo đức. Câu trả lời của ông, ở trong tình huống này và cũng như trong các tình huống khác, là chúng ta không được đối

xử với người khác hoặc bản thân như các đối tượng đơn thuần. Chúng ta không được sử dụng chính mình một cách tùy thích. Tương phản rõ rệt với quan niệm tự sở hữu của chủ nghĩa tự do cá nhân, Kant khẳng định chúng ta không sở hữu chính mình. Yêu cầu đạo đức rằng chúng ta đối xử với con người như mục đích chứ không chỉ là phương tiện đã giới hạn cách chúng ta đối xử với cơ thể và chính chúng ta. “Ai đó không thể tùy ý sử dụng chính mình vì người đó không phải đồ vật, người đó không phải là tài sản sở hữu của chính anh ta”.

Trong những cuộc tranh luận hiện nay về đạo đức tình dục, những người viện dẫn quyền tự chủ cho rằng cá nhân cần được tự do lựa chọn cách sử dụng cơ thể của mình. Nhưng đây không phải là ý về tự chủ của Kant. Thật nghịch lý, quan niệm về tự chủ của Kant áp đặt một giới hạn nhất định lên cách chúng ta đối xử với bản thân. Bởi vì, như chúng ta đã nói ở trên, tự chủ là bị điều chỉnh bởi quy tắc tôi đặt ra cho chính mình - mệnh lệnh tuyệt đối. Và mệnh lệnh tuyệt đối đòi hỏi tôi đối xử với tất cả mọi người (bao gồm cả bản thân tôi) với sự tôn trọng - như một mục đích, không chỉ đơn thuần là phương tiện. Vì thế, đối với Kant, hành động tự chủ đòi hỏi chúng ta đối xử với chính mình với sự tôn trọng. Chúng ta không thể sử dụng cơ thể mình tùy thích.

Thị trường mua bán thận không được phổ biến vào thời đại của Kant, nhưng người giàu có thể mua răng người nghèo để cấy. (Cấy răng (Transplanting of Teeth), bức vẽ của nhà biếm họa Anh nổi tiếng thế kỷ 18 Thomas Rowlandson, vẽ cảnh trong phòng khám của nha sĩ, trong đó nha sĩ nhổ răng từ miệng người nạo ống khói trong khi những mệnh phụ giàu có chờ đợi cấy ghép). Kant coi đây là hành vi vi phạm nhân phẩm. Một người “không có quyền bán chân tay, thậm chí một cái răng”. Làm như vậy là coi chính mình như đồ vật, một phương tiện thuần túy, một công cụ để kiếm tiền.

Kant phản đối mại dâm với cùng lý do. “Việc cho phép một người vì lợi nhuận mà chấp nhận bị sử dụng nhằm thỏa mãn ham muốn tình dục của người khác, tự biến mình thành đối tượng của đòi hỏi đồng nghĩa với việc... biến người đó thành đồ vật thỏa mãn thú tính, giống như thỏa mãn cơn đói bằng một miếng thịt bò”. Con người “không được bán mình vì lợi nhuận, để người khác sử dụng nhằm thỏa mãn nhu cầu tình dục của họ”. Làm như vậy là xem người như một đồ vật thuần túy, một đối tượng để sử dụng. “Nguyên tắc đạo đức cơ bản là con người không phải là tài sản riêng của mình và không thể tùy tiện sử dụng cơ thể mình”.

Cách Kant phản đối mại dâm và tình dục tùy tiện hé lộ sự đối lập giữa sự tự chủ như ông quan niệm (ý chí tự do của cá nhân có lý trí) và hành động ung thuận của các cá nhân. Các quy tắc đạo đức mà chúng ta khám phá qua việc thực hiện ý chí của mình đòi hỏi chúng ta xem nhân loại - chính bản thân mình cũng như người khác - không chỉ là phương tiện đơn thuần mà là một mục đích tự thân. Mặc dù yêu cầu đạo đức này dựa trên sự tự chủ, nó loại bỏ một số hành động mà những người trưởng thành ung thuận thực hiện, đó là những hành động trái ngược với phẩm giá con người và lòng tự trọng.

Kant kết luận chỉ tình dục trong hôn nhân mới có thể tránh được “hạ thấp phẩm giá con người”. Chỉ khi cả hai người hiến dâng cả bản thân mình cho người kia - không chỉ đơn thuần là khả năng tình dục, tình dục khi đó mới không bị phản đối. Chỉ khi cả hai người chia sẻ với nhau “cả con người, thể xác và tâm hồn, cho dù tốt hay xấu và trong mọi phương diện”, tình dục mới dẫn họ đến “sự hòa hợp giữa con người”. Kant không nói tất cả các cuộc hôn nhân đều mang lại sự hòa hợp kiểu này. Và ông có thể sai khi nghĩ sự hòa hợp như thế không bao giờ có thể xuất hiện ngoài hôn nhân, hoặc quan hệ tình

dục ngoài hôn nhân chỉ là sự thỏa mãn tình dục. Nhưng quan điểm của ông về tình dục nêu bật lên sự khác biệt giữa hai ý tưởng hay bị lẫn lộn trong những cuộc tranh luận đương đại - giữa sự đồng ý một cách không bị trói buộc và tinh thần tôn trọng tự chủ và nhân phẩm con người.

Nói dối kẻ giết người có sai không?

Kant chống đối quyết liệt việc nói dối. Dưới đây là ví dụ điển hình về hành vi thiếu đạo đức trong quyển *Nền tảng*. Giả sử kẻ sát nhân đến trước cửa nhà bạn để tìm kiếm một người bạn của bạn đang trốn trong nhà. Nói dối kẻ giết người có đúng không? Kant nói không. Phải tuân thủ nghĩa vụ nói thật cho dù có bất kỳ hậu quả nào.

Benjamin Constant, triết gia Pháp cùng thời với Kant đã giữ lập trường không khoan nhượng với vấn đề này. Constant cho rằng nghĩa vụ nói thật chỉ được áp dụng với những người xứng đáng với sự thật, và chắc chắn tên sát nhân không xứng đáng. Kant đáp lại rằng nói dối kẻ giết người là sai, không phải vì nó có hại cho hắn, mà

bởi vì nó vi phạm nguyên tắc sự thật: “Đảm bảo tính trung thực trong lời nói là nghĩa vụ chính thức của bất kỳ ai, cho dù người đó hoặc bất kỳ ai khác phải chịu tổn hại lớn lao đến đâu đi chăng nữa”.

Phải thừa nhận việc giúp đỡ tên sát nhân thủ ác là cực kỳ “tổn hại”. Nhưng hãy nhớ, với Kant, đạo đức không phải là về hậu quả mà là về nguyên tắc. Bạn không thể kiểm soát được hậu quả hành động của mình - trong trường hợp này là nói sự thật - vì hậu quả bị nhiều yếu tố ngẫu nhiên tác động. Chẳng hạn bạn biết người bạn của mình sợ kẻ giết người đang trên đường tìm đến nên đã lên khỏi nhà qua cửa sau. Kant nói lý do bạn phải nói thật không phải vì kẻ giết người xứng đáng với sự thật, hay lời nói dối sẽ có hại cho hắn. Mà đó là vì lời nói dối - bất kỳ lời nói dối nào “vi phạm bản chất của sự đúng đắn... Do vậy, chân thật (trung thực) trong tất cả các tuyên bố là quy tắc lý trí thiêng liêng và cực kỳ nghiêm ngặt chi phối vô điều kiện mọi thứ, không thừa nhận bất kỳ động cơ cá nhân nào”.

Điều này có vẻ kỳ lạ và cực đoan. Chắc chắn chúng ta không có nghĩa vụ đạo đức để nói với lực lượng S.A của phát xít Đức rằng Anne Frank^[21] cùng gia đình cô đang trốn trên gác. Có vẻ như sự nhấn mạnh của Kant về việc

nói thật với kẻ sát nhân hoặc là sự áp dụng sai mệnh lệnh tuyệt đối hoặc chứng minh sự điên rồ của nó.

Mặc dù có vẻ không hợp lý, tôi muốn đưa ra một số lý luận bảo vệ ý kiến của Kant. Mặc dù khác Kant, nhưng cách tôi bảo vệ vẫn mang linh hồn học thuyết của ông, và tôi hy vọng làm sáng tỏ học thuyết này một chút.

Hãy tưởng tượng mình trong hoàn cảnh có người bạn nấp trong tủ quần áo và kẻ giết người đứng ở cửa. Dĩ nhiên bạn không muốn giúp tên sát nhân thực hiện kế hoạch thủ ác của mình. Đó là giả định. Bạn không muốn nói bất cứ điều gì để kẻ giết người lần ra người bạn. Câu hỏi là, bạn nói điều gì? Bạn có hai lựa chọn. Bạn có thể hoàn toàn nói dối: “Không, cô ấy không ở đây”. Hoặc bạn có thể nói một sự thật nhưng gây hiểu nhầm: “Một giờ trước đây, tôi thấy cô ấy trên đường, đứng trước cửa hàng tạp hóa”.

Theo quan điểm của Kant, chiến lược thứ hai chấp nhận được về mặt đạo đức, nhưng chiến lược thứ nhất thì không. Bạn có thể coi điều này là lật vặt quá. Nhưng về mặt đạo đức mà nói, đâu là sự khác biệt giữa một lời nói về mặt kỹ thuật là đúng nhưng gây hiểu lầm và một lời nói dối hoàn toàn? Trong cả hai trường hợp, bạn đều hy

vọng đánh lừa kẻ giết người để hấn tin rằng người bạn không trốn trong nhà.

Kant cho rằng có sự khác biệt lớn. Hãy xét lời nói dối vô hại - những lời nói thiếu thành thật không nghiêm trọng, đôi khi được nói ra vì lịch sự, tránh gây tổn thương. Giả sử một người bạn tặng bạn món quà. Bạn mở ra và thấy một cà vạt xấu mà bạn sẽ không bao giờ đeo. Bạn sẽ nói gì? Bạn có thể nói, “Đẹp quá!”. Đây là “lời nói dối vô hại”. Hoặc bạn có thể nói, “Ôi bạn khách sáo quá!” hoặc “Tôi chưa bao giờ nhìn thấy cái cà vạt nào như thế này. Cảm ơn nhé”. Giống như lời nói dối vô hại, những tuyên bố này có thể khiến người bạn nghĩ nhầm là bạn thích cái cà vạt. Tuy nhiên những lời nói này vẫn đúng.

Kant sẽ phản đối lời nói dối vô hại, bởi điều này tạo ra ngoại lệ cho quy tắc đạo đức xét về mặt hậu quả. Không làm tổn thương cảm giác của một ai đó là mục tiêu đáng ngưỡng mộ, nhưng điều này phải được thực hiện sao cho nhất quán với mệnh lệnh tuyệt đối điều này đòi hỏi chúng ta phải sẵn sàng phổ quát hóa nguyên tắc hành động của mình. Nếu có thể đưa ra ngoại lệ bất cứ lúc nào chúng ta nghĩ rằng mục đích của mình là đủ sức thuyết phục, thì đặc tính tuyệt đối của quy tắc đạo đức sẽ mất đi. Ngược lại, những tuyên bố đúng nhưng gây

hiếu làm không đe dọa mệnh lệnh tuyệt đối theo cách như thế. Trên thực tế Kant từng viện đến sự khác biệt này khi phải đối mặt với một vấn đề riêng của ông.

Kant có bảo vệ Bill Clinton không?

Một vài năm trước cuộc tranh luận với Constant Kam gặp rắc rối với Vua Friedrich Wilhelm II. Nhà Vua và các nhân viên kiểm duyệt coi những bài viết của ông về tôn giáo là làm ô danh đạo Cơ đốc và yêu cầu ông cam kết kiểm chế trong bất kỳ tuyên bố nào về chủ đề này. Kant trả lời với một tuyên bố cẩn trọng đến từng từ: “Là bề tôi trung thành của Bệ hạ, trong tương lai hạ thần sẽ chấm dứt hoàn toàn tất cả các bài giảng cho đại chúng, hoặc các tiểu luận liên quan đến chủ đề tôn giáo”.

Kant biết rằng, vào thời điểm ông tuyên bố, nhà vua không có khả năng sống lâu hơn. Khi nhà vua chết vài năm sau đó, Kant tự coi mình đã được giải thoát khỏi lời hứa vốn ràng buộc ông “là thần dân trung thành của Bệ hạ”. Kant sau đó giải thích ông đã lựa chọn lời nói của mình “kỹ lưỡng nhất, Vì vậy tôi không bị tước đoạt tự

do... mãi mãi, mà chỉ bị tước đoạt khi Bệ hạ còn sống”. Bằng cách tránh thông minh này, con người mầu mực cho tính trung thực của người Phổ đã thành công trong việc khiến nhân viên kiểm duyệt nhầm lẫn mà không nói dối họ.

Thật quá tỉ mỉ? Có lẽ thế. Nhưng có sự khác biệt về mặt đạo đức giữa lời nói dối cố ý và cách né tránh khéo léo.

Hãy xem cựu Tổng thống Bill Clinton. Không nhân vật nổi tiếng nào ở Mỹ trong những năm gần đây mà chúng ta còn nhớ từng lựa chọn từ ngữ và đưa ra lời phủ nhận cẩn thận hơn ông. Trong chiến dịch tranh cử tổng thống lần đầu tiên, khi được hỏi liệu ông đã từng sử dụng thuốc kích thích chưa, Clinton trả lời mình chưa bao giờ vi phạm luật chống thuốc kích thích của Mỹ và tiểu bang nơi mình sinh sống. Nhưng sau này ông thừa nhận đã hút thử cần sa khi học tại Oxford, Anh quốc.

Lời phủ nhận đáng nhớ nhất của ông theo kiểu này là để phản ứng với các báo cáo rằng ông có làm tình trong Nhà Trắng với nữ thực tập sinh 22 tuổi Monica Lewinsky: “Tôi muốn nói một điều với nhân dân Mỹ. Tôi muốn các bạn nghe... Tôi không có quan hệ tình dục với người phụ nữ đó, cô Lewinsky”.

Sau này người ta phát hiện Tổng thống có gặp gỡ tình dục với Monica Lewinsky, và vụ bê bối đã dẫn đến thủ tục luận tội. Trong phiên điều trần, một nghị sĩ đảng Cộng hòa tranh cãi với một luật sư của Clinton, Craig Gregory, về việc liệu lời phủ nhận “quan hệ tình dục” của tổng thống có là lời nói dối không:

Hạ nghị sĩ BOBINGLIS: Thưa ông Craig, Tổng thống có nói dối người dân Mỹ khi nói “Tôi không bao giờ làm tình với người phụ nữ đó”? Tổng thống nói dối đúng không?

CRAIG: Tổng thống đã lầm lạc và gây thất vọng.

INGLIS: Chờ một chút, ông ấy có nói dối không?

CRAIG: Với người dân Mỹ, Tổng thống đã làm họ hiểu lầm và không nói cho họ biết sự thật tại thời điểm đó.

INGLIS: Chà chà, vì thế ông sẽ không tin và cá nhân Tổng thống đã khẳng định... rằng không tính hợp pháp hoặc chi tiết kỹ thuật nào được phép làm lu mờ đi chân lý đạo đức. Tổng thống có nói dối người dân Mỹ không khi phát biểu “Tôi không bao giờ làm tình với người phụ

nữ đó”?

CRAIG: Tổng thống không tin mình đã làm điều đó và bởi vì cách... cho tôi giải thích, thưa ngài hạ nghị sĩ.

INGLIS: Tổng thống không tin mình đã nói dối?

CRAIG: Không Tổng thống không tin mình đã nói dối, bởi vì khái niệm về tình dục của Tổng thống là theo định nghĩa trong từ điển. Trên thực tế có đôi điều ông có thể không đồng ý, nhưng trong tâm trí của mình, định nghĩa của Tổng thống không...

INGLIS: OK, tôi hiểu lý lẽ đó.

CRAIG: OK.

INGUS: Thật tuyệt, bây giờ ông ngồi trước chúng tôi và rút lại tất cả, tất cả lời xin lỗi của Tổng thống.

CRAIG: Không.

INGLIS: Ông đang rút lại hết, đúng không?

CRAIG: Không, tôi không rút.

INGUS: Vì bây giờ ông đang quay trở lại lý lẽ - có nhiều lý lẽ có thể đưa ra ở đây. Một trong số đó là Tổng thống không làm tình với cô ta. Đó là khẩu dân, không thực sự là làm tình. Bây giờ thì ông ở đây để nói với chúng tôi hôm nay, rằng Tổng thống không có quan hệ tình dục với Monica Lewinsky?

CRAIG: Cái mà Tổng thống nói với nhân dân Mỹ là mình không có quan hệ tình dục. Và tôi hiểu ông sẽ không thích như thế, thưa ngài Hạ nghị sĩ, bởi vì ngài sẽ xem nó như một thủ thuật bảo vệ, một câu trả lời né tránh. Nhưng quan hệ tình dục được định nghĩa trong mọi cuốn từ điển theo một cách nhất định, và Tổng thống không có loại tiếp xúc tình dục như thế với Monica Lewinsky... Vì vậy, ông ta làm người dân Mỹ thất vọng? Vâng. Đó có phải là sai? Vâng. Đáng trách chứ? Đúng thế.

Luật sư của Tổng thống, cũng như chính Clinton thừa nhận, rằng mối quan hệ với cô thực tập sinh là sai, không thích hợp, đáng trách, và rằng tuyên bố của Tổng thống là “lạc lối và gây thất vọng” cho công chúng. Điều duy nhất ông từ chối thừa nhận là Tổng thống nói dối.

Lời phủ nhận đó có gì sai? Lời giải thích có thể không đơn giản chỉ là trên khía cạnh pháp luật, việc nói dối khi tuyên thệ - trong khi cung khai hay trước tòa là cơ sở cho tội khai man. Tuyên bố của Clinton không phải là tuyên thệ nhưng được chiếu trên truyền hình cho công chúng Mỹ. Và cả người chất vấn của đảng Cộng hòa và luật sư bảo vệ Clinton đều cho rằng điểm mấu chốt nằm ở việc xét xem Clinton nói dối hay chỉ là “lầm lạc và gây thất vọng”. Cuộc tranh cãi này lừa quanh chữ L (Lie-nói dối) - “Tổng thống có nói dối không” - ủng hộ tư tưởng kiểu Kant cho rằng có sự khác biệt đáng kể về mặt đạo đức giữa một lời nói dối và một sự thật gây hiểu lầm.

Nhưng điều khác biệt đó là gì? Mục đích là như nhau trong cả hai trường hợp. Dù nói dối tên sát nhân đứng trước cửa hoặc đưa ra một thông tin gây hiểu lầm, ý định của tôi là đánh lừa hấn rằng người bạn của tôi không trốn trong nhà. Và dựa trên lý thuyết đạo đức của Kant, chính ý định, hoặc động cơ, mới quan trọng.

Tôi nghĩ sự khác biệt này là: Một sự thoái thác cẩn trọng sẽ thể hiện sự tôn trọng đối với nghĩa vụ nói thật, theo cách mà lời nói dối hoàn toàn không thể hiện. Bất cứ người nào vấp vả trong việc tạo ra một lời nói về mặt kỹ thuật là đúng nhưng gây nhầm lẫn (trong khi một lời nói

đơn giản sẽ có hiệu quả tương tự) tôn trọng quy tắc đạo đức - cho dù lời nói có quanh co.

Một sự thật gây hiểu lầm bao gồm hai chữ không phải một động cơ. Nếu tôi chỉ đơn giản nói dối kẻ giết người, tôi hành động vì động cơ bảo vệ người bạn của tôi không bị hại. Nếu tôi nói với kẻ giết người là tôi mới nhìn thấy người bạn ở cửa hàng tạp hóa, tôi hành động theo hai động cơ: bảo vệ người bạn đồng thời tuân thủ nghĩa vụ nói thật. Ở cả hai trường hợp, tôi theo đuổi một mục tiêu đáng ngưỡng mộ - bảo vệ người bạn. Nhưng chỉ trong trường hợp thứ hai tôi theo đuổi mục đích này theo cách phù hợp với động cơ nghĩa vụ.

Một số người có thể phản đối, rằng giống một lời nói dối, một lời nói đúng nhưng gây hiểu lầm không thể được phổ quát hóa mà không mâu thuẫn. Nhưng xem xét sự khác biệt: Nếu mọi người nói dối khi đối mặt với kẻ giết người đứng trước cửa hoặc một bê bối tình dục đáng xấu hổ, thì sau đó không còn ai tin vào phát biểu như vậy, và chúng vô dụng. Sự thật gây hiểu lầm cũng thế. Nếu mọi người thấy mình trong một tình thế nguy hiểm hoặc khó xử đều sử dụng cách nói vòng quanh, mọi người sẽ không nhất thiết phải tin họ, Thay vào đó, mọi người sẽ học cách lắng nghe như luật sư và phân

tích phát biểu đó cẩn thận tới từng từ. Đây chính là điều xảy ra khi báo chí và công chúng đã quen thuộc với các phủ nhận cẩn thận đến từng từ của Clinton.

Kant không cho rằng trong kiểu vụ việc này, bằng cách nào đó việc mọi người phân tích từng từ lời phủ nhận của các chính trị gia vẫn tốt hơn so với chẳng có ai tin tưởng vào các chính trị gia. Đó sẽ là một lý lẽ hướng tới kết quả. Ý của Kant là một lời nói thật gây hiểu lầm không ép buộc hay tác động lên người nghe theo cách lời nói dối trắng trợn thực hiện. Hoàn toàn có thể một người lắng nghe cẩn thận có thể phát hiện ra.

Vậy có lý do để kết luận rằng, theo lý thuyết đạo đức của Kant, phát biểu đúng nhưng gây hiểu lầm - với kẻ giết người đứng trước cửa, nhân viên kiểm duyệt của Phổ, hay công tố viên đặc biệt - về mặt đạo đức là chấp nhận được theo cách mà nói dối không chấp nhận được. Bạn có thể nghĩ tôi đã làm việc quá vất vả để bảo vệ Kant từ vị trí không hợp lý: không bao giờ bào chữa được ý kiến của Kant cho rằng thật sai lầm khi nói dối kẻ giết người đứng trước cửa.

Nhưng sự khác biệt giữa một lời nói dối trắng trợn và một sự thật gây hiểu lầm sẽ giúp minh họa học thuyết

đạo đức Kant và sự giống nhau đáng kinh ngạc giữa Bill Clinton và Kant.

Kant và công lý

Không giống Aristotle, Bentham và Mill, Kant không có tác phẩm lớn về lý thuyết chính trị mà chỉ có một số bài tiểu luận. Ấy vậy mà lý lẽ về đạo đức và tự do xuất hiện trong những bài viết về đạo đức của ông có ảnh hưởng sâu rộng lên tư duy về công lý. Mặc dù Kant không chỉ ra những tác động cụ thể, lý thuyết chính trị mà ông ủng hộ bác bỏ chủ nghĩa vị lợi vốn chủ trương công lý dựa trên khế ước xã hội.

Trước tiên, Kant bác bỏ chủ nghĩa vị lợi, không chỉ trên phương diện là cơ sở cho đạo đức cá nhân mà cả trên phương diện là cơ sở cho pháp luật. Theo quan điểm của ông, hiến pháp công bằng có mục tiêu làm hài hòa tự do của mỗi cá nhân với tự do của tất cả nhưng người khác. Nó chẳng liên quan gì đến việc tối đa hóa lợi ích, vốn “không được can thiệp” vào việc định rõ các quyền cơ bản. Vì mọi người “có quan điểm khác nhau về mục tiêu hạnh phúc và những gì là hạnh phúc”, nên tính ích lợi không thể là cơ sở của công lý và các quyền. Vì sao

không được? Bởi vì việc đặt quyền trên nền tảng ích lợi sẽ đòi hỏi xã hội khẳng định hoặc xác nhận một quan niệm về hạnh phúc nổi trội hơn những quan niệm khác. Đặt hiến pháp trên cơ sở một quan niệm nào đó về hạnh phúc (chẳng hạn quan niệm đa số) sẽ lấn át một số giá trị của những người khác, điều này không tôn trọng quyền mỗi người theo đuổi mục đích riêng của mình. Kant viết: “Không một ai có thể buộc tôi phải hạnh phúc theo quan niệm về hạnh phúc của người đó, bởi vì từng cá nhân có thể tìm kiếm hạnh phúc cho riêng mình theo bất cứ cách nào người ấy cảm thấy phù hợp, miễn không xâm phạm đến quyền tự do của người khác” làm điều tương tự.

Đặc điểm đặc biệt thứ hai trong lý luận chính trị của Kant là coi công lý và quyền bắt nguồn từ khế ước xã hội - nhưng một khế ước xã hội với những lắt léo gây lúng túng. Trước đó, các nhà tư tưởng về khế ước, kể cả Locke, lập luận rằng chính quyền hợp pháp sinh ra từ khế ước xã hội giữa những người đàn ông và phụ nữ, tại một thời điểm nào đó, cùng quyết định với nhau về các nguyên tắc chi phối cuộc sống chung của họ.

Kant coi khế ước khác hẳn. Mặc dù chính phủ hợp pháp phải được dựa trên một khế ước ban đầu, “không có

cách nào khác, chúng ta cần giả định khế ước này..., thực sự tồn tại như một thực tế, bởi vì không thể không như thế”. Kant cho rằng khế ước ban đầu không có thực mà chỉ có trong tưởng tượng.

Tại sao tạo ra bản hiến pháp công bằng từ một khế ước tưởng tượng chứ không phải một khế ước thực? Một lý do là tính thực tế: Thật rất khó có thể chứng minh về mặt lịch sử, trong lịch sử xa xưa của các quốc gia, có tồn tại bất cứ khế ước xã hội nào. Lý do thứ hai là triết học: Nguyên tắc đạo đức không thể chỉ bắt nguồn từ sự kiện mang tính kinh nghiệm. Cũng như quy tắc đạo đức không thể dựa trên lợi ích hay mong muốn của cá nhân, nguyên tắc công lý không thể dựa trên lợi ích hoặc mong muốn của cộng đồng. Việc ngày xưa chỉ một nhóm người đồng ý về hiến pháp không đủ để làm cho hiến pháp đó công bằng.

Loại khế ước tưởng tượng nào có thể tránh được vấn đề này? Kant chỉ đơn giản gọi nó là “một ý tưởng của lý trí, mà dù sao cũng rất thực tế, vì có thể buộc tất cả các nhà lập pháp đưa ra các điều luật như thế bởi ý chí thống nhất của toàn bộ quốc gia”, và buộc mỗi công dân “như thể đã đồng ý”. Kant kết luận hành động đồng ý tập thể mang tính tưởng tượng này “là thử nghiệm tính đúng

đẫn cho bất kỳ điều luật nào”.

Kant đã không mô tả cho chúng ta biết khế ước tưởng tượng này ra sao và nó tạo ra nguyên tắc công lý gì. Gần hai thế kỷ sau, John Rawls - một triết gia chính trị người Mỹ sẽ cố gắng trả lời chúng.

6. LÝ LỄ BÌNH ĐẲNG - JOHN RAWBS

ĐA PHẦN NGƯỜI MỸ chưa bao giờ ký khế ước xã hội. Trên thực tế, công dân nhập tịch là những người duy nhất ở Mỹ (không kể công chức) thực sự đồng ý tuân thủ Hiến pháp -muốn nhập quốc tịch họ bắt buộc phải tuyên thệ trung thành. Những người còn lại chẳng bao giờ được yêu cầu, hay thậm chí đề nghị, đưa ra lời đồng ý. Vậy tại sao chúng ta có nghĩa vụ phải tuân thủ pháp luật? Và làm thế nào có thể nói chính quyền tồn tại trên cơ sở sự đồng ý của người dân nó quản lý?

John Locke cho rằng chúng ta đã ngầm ưng thuận. Bất cứ ai hưởng lợi ích từ một chính quyền, ngay cả việc đi trên đường cao tốc, cũng ngầm chấp nhận pháp luật và bị pháp luật ràng buộc. Nhưng ưng thuận ngầm là hình thức đồng ý không rõ ràng. Thật khó hình dung về mặt đạo đức làm thế nào việc đi trên đường lại đồng nghĩa với việc phê chuẩn Hiến pháp.

Immanuel Kant viện dẫn đến sự đồng ý giả thuyết. Luật

pháp chỉ công bằng nếu được toàn thể cộng đồng chấp nhận. Nhưng điều này quả thật cũng là lựa chọn khó hiểu cho một kế ước xã hội thực sự. Làm thế nào thỏa thuận mang tính giả thuyết thực hiện giá trị đạo đức thay cho thỏa thuận thật?

John Rawls (1921-2002), triết gia chính trị người Mỹ đưa ra câu trả lời xuất sắc cho câu hỏi này. Trong tác phẩm *Học thuyết công lý* (A Theory of Justice, 1971), ông lập luận rằng cách suy nghĩ về công lý là hãy hỏi xem chúng ta sẽ ưng thuận những nguyên tắc nào trong vị thế bình đẳng ban đầu.

Rawls lý giải như sau: Giả sử chúng ta cùng tụ tập lại (cũng giống như chúng ta bây giờ) để lựa chọn các nguyên tắc quản lý cuộc sống chung cho tất cả mọi người: viết ra một kế ước xã hội. Chúng ta sẽ chọn những nguyên tắc gì? Có lẽ sẽ rất khó có được sự đồng thuận. Những người khác nhau tra thích các nguyên tắc khác nhau, phản ánh các lợi ích, giá trị đạo đức, niềm tin tôn giáo và vị thế xã hội rất khác nhau. Người giàu, kẻ nghèo; người có quyền thế và đông bạn bè, kẻ thấp cổ bé họng. Một số là thành viên các nhóm thiểu số về chủng tộc, sắc tộc, hoặc tôn giáo; những người khác thì không. Chúng ta có thể thương lượng bằng cách thỏa

hiệp. Tuy nhiên, thỏa hiệp cũng có thể phản ánh ưu thế mặc cả của người này so với người khác. Không có lý do nào cho rằng một khế ước xã hội có được theo cách này sẽ công bằng.

Bây giờ xét suy tưởng sau: Giả sử khi tụ tập để lựa chọn các nguyên tắc, chẳng ai biết tình trạng xã hội của ai. Hãy tưởng tượng chúng ta lựa chọn sau “bức màn vô minh” - tạm thời ngăn không cho chúng ta biết ai là ai. Chúng ta không biết tầng lớp, giới tính, chủng tộc, dân tộc, chính kiến hay tôn giáo của bất kỳ ai. Chúng ta cũng không biết lợi thế và bất lợi của bất kỳ ai - khỏe hay yếu, có học vấn cao hay ai bỏ học giữa chừng, sinh ra trong gia đình hạnh phúc hay gia đình tan vỡ. Nếu chẳng ai biết bất kỳ thông tin gì như thế, thực sự chúng ta sẽ lựa chọn từ một vị trí bình đẳng ban đầu. Vì không ai có vị thế thương lượng cao hơn nên các nguyên tắc chúng ta đồng ý sẽ là công bằng.

Đây là ý tưởng của Rawls về khế ước xã hội - một thỏa thuận giả thuyết về vị thế bình đẳng ban đầu. Rawls kêu gọi chúng ta tự hỏi: chúng ta - những người có lý trí và tư lợi - sẽ lựa chọn như thế nào nếu ở trong hoàn cảnh đó. Ông không giả định tất cả chúng ta đều có động cơ tư lợi trong cuộc sống thực, chỉ là chúng ta đặt qua một

bền niềm tin của mình về đạo đức và tôn giáo cho mục đích suy tưởng. Chúng ta sẽ chọn những nguyên tắc nào?

Đầu tiên, ông lý giải chúng ta sẽ không chọn chủ nghĩa vị lợi. Phía sau bức màn vô minh, mỗi chúng ta có thể nghĩ, “Theo những gì tôi biết, cuối cùng tôi rất có thể trở thành thành viên của một nhóm thiểu số bị áp bức”. Và không ai muốn rủi ro trở thành tín đồ Cơ đốc bị ném cho sư tử nhằm mua vui cho đám đông. Chúng ta cũng sẽ không chọn chính sách kinh tế hoàn toàn tự do - nguyên tắc của chủ nghĩa tự do cá nhân cho phép người dân có quyền giữ lại tất cả số tiền họ kiếm được trong một nền kinh tế thị trường. Mỗi người có thể nghĩ: “Tôi có thể may mắn trở thành Bill Gates, nhưng cũng hoàn toàn có thể trở thành một người vô gia cư. Vì vậy, tốt hơn tôi nên tránh một hệ thống bỏ mặc cho tôi nghèo mà không giúp đỡ gì”.

Rawls cho rằng hai nguyên tắc công lý sẽ xuất hiện từ khế ước mang tính giả thuyết này. Nguyên tắc thứ nhất đảm bảo quyền tự do cơ bản như nhau cho tất cả công dân, như quyền tự do ngôn luận và tự do tôn giáo. Nguyên tắc này đứng trên mọi cân nhắc về lợi ích và phúc lợi của toàn xã hội. Nguyên tắc thứ hai liên quan

đến sự bình đẳng về xã hội và kinh tế. Mặc dù không đòi hỏi phải cào bằng thu nhập và của cải, nguyên tắc này chỉ cho phép tồn tại những bất bình đẳng về xã hội và kinh tế nếu những bất bình đẳng này phục vụ lợi ích của những thành viên yếu thế nhất trong xã hội.

Các triết gia tranh cãi về việc liệu các bên tham gia khế ước xã hội mang tính giả thuyết của Rawls có lựa chọn những nguyên tắc mà ông nói họ sẽ chọn không. Dưới đây chúng ta sẽ thấy tại sao Rawls cho rằng hai nguyên tắc ấy sẽ được chọn. Nhưng trước khi chuyển sang các nguyên tắc này, chúng ta hãy xét một câu hỏi: Liệu sự thực nghiệm giả tưởng của Rawls có là cách đúng để suy nghĩ về công lý không? Làm thế nào mà nguyên tắc công lý lại có thể bắt nguồn từ một thỏa thuận không bao giờ thực sự diễn ra?

Các hạn chế về mặt đạo đức của khế ước

Để đánh giá ảnh hưởng đạo đức của khế ước giả thuyết của Rawls, cần phải biết giới hạn đạo đức của khế ước thực. Đôi lúc chúng ta cho rằng khi hai người có một

thỏa thuận, các điều khoản của thỏa thuận này hẳn là công bằng. Nói cách khác, chúng ta giả định rằng hợp đồng biện minh cho những điều khoản mà nó tạo ra. Nhưng không phải như vậy, ít nhất tự nó không làm được vậy. Hợp đồng thực tế không phải công cụ đạo đức độc lập. Chỉ việc bạn và tôi đi đến thỏa thuận không đủ để khiến thỏa thuận đó công bằng. Với bất cứ hợp đồng thực tế nào, người ta luôn luôn có thể hỏi “Những gì họ ưng thuận có công bằng không?”. Để trả lời câu hỏi này, chúng ta không chỉ đơn giản hướng sự chú ý vào chính hợp đồng mà cần có một số tiêu chuẩn công bằng độc lập.

Tiêu chuẩn như thế đến từ đâu? Có lẽ bạn nghĩ đến từ một khế ước lớn hơn, có từ trước - chẳng hạn như hiến pháp. Nhưng hiến pháp cũng gặp vấn đề tương tự như các thỏa thuận khác. Thực tế hiến pháp được toàn dân thông qua không chứng minh được các điều khoản của chúng công bằng. Hãy xét Hiến pháp Hoa Kỳ năm 1787. Mặc dù có rất nhiều ưu điểm, Hiến pháp này vẫn có tì vết như chấp nhận chế độ nô lệ, và điểm hạn chế này tồn tại cho đến cuộc Nội chiến. Việc được các đại biểu tại Philadelphia và sau đó là các tiểu bang phê chuẩn không đủ để làm cho hiến pháp này công bằng.

Người ta có thể lập luận sai lầm này có thể bắt nguồn từ một thiếu sót trong sự ưng thuận. Nô lệ người Mỹ gốc Phi không nằm trong Hội nghị Lập hiến, phụ nữ cũng thế (nữ giới giành được quyền bỏ phiếu sau đó một thế kỷ). Chắc chắn một hội nghị mang tính đại diện hơn sẽ tạo ra một hiến pháp công bằng hơn. Nhưng đó là chỉ sự phỏng đoán. Không một khế ước xã hội thực tế hay hội nghị lập hiến nào, dù mức độ đại diện đến đâu, có thể đảm bảo tạo ra các điều khoản hợp tác công bằng cho xã hội.

Với những người tin đạo đức bắt đầu và kết thúc với sự ưng thuận, điều này có vẻ là một luận điểm khó nghe. Nhưng không phải toàn bộ luận điểm đều gây tranh cãi. Chúng ta thường hỏi các giao dịch mọi người thực hiện có công bằng không. Và chúng ta quá quen thuộc với tính ngẫu nhiên có thể dẫn đến những giao dịch xấu: một bên có thể là nhà đàm phán tốt hơn, hay có vị thế thương lượng cao hơn, hoặc biết nhiều thông tin hơn về những thứ được trao đổi. Câu nói nổi tiếng của Don Corleone trong tiểu thuyết *Bố già*, “Ta sẽ đưa ra một đề nghị mà hắn không thể từ chối” ám chỉ (theo hình thức cực đoan) rằng áp lực luôn lớn vốn, ở một mức độ nào đó, xung quanh hầu hết các cuộc đàm phán.

Thừa nhận rằng hợp đồng không đảm bảo công bằng trong các điều khoản của nó không có nghĩa là chúng ta có thể vi phạm hợp đồng tùy thích. Chúng ta bắt buộc phải thực thi ngay cả một thỏa thuận bất công, ít nhất là tại một thời điểm nào đó. Sự ưng thuận là quan trọng, ngay cả khi nó không hoàn toàn công bằng. Tuy nhiên, sự ưng thuận mang ít tính quyết định hơn so với đôi khi ta nghĩ. Chúng ta thường nhầm lẫn giữa tính đạo đức của sự ưng thuận với các nguồn nghĩa vụ khác.

Giả sử chúng ta có một thỏa thuận: bạn giao cho tôi 100 con tôm hùm và tôi sẽ trả bạn 1.000 đô la. Bạn đi bắt và đem tôm đến, tôi thưởng thức ngon lành, nhưng từ chối trả tiền. Bạn nói tôi nợ bạn tiền. Tôi hỏi tại sao? Bạn có thể viện dẫn đến thỏa thuận giữa hai người nhưng bạn cũng có thể viện dẫn đến lợi ích tôi vừa hưởng thụ. Bạn có thể nói tôi có nghĩa vụ hoàn trả lợi ích mà nhờ bạn tôi được hưởng.

Bây giờ giả sử chúng ta có thỏa thuận tương tự, nhưng lần này khi bạn đã đánh bắt và mang tôm đến trước cửa nhà tôi, tôi đổi ý. Tôi không thích tôm hùm nữa. Bạn vẫn cố gắng lấy tiền. Tôi nói: “Tôi không nợ bạn bất cứ điều gì. Bây giờ, tôi không được hưởng lợi”. Tại thời điểm này, bạn có thể viện dẫn đến thỏa thuận của chúng

ta, nhưng bạn cũng có thể viện dẫn đến việc bạn làm việc chăm chỉ thế nào để bắt tôm hùm với kỳ vọng tôi sẽ mua. Bạn có thể nói tôi có nghĩa vụ phải trả vì những nỗ lực bạn đã thực hiện thay tôi.

Bây giờ hãy xem liệu chúng ta có thể tưởng tượng được một trường hợp nghĩa vụ chỉ dựa trên sự ưng thuận, không có thêm sức nặng đạo đức của việc trả cho lợi ích hay trả công cho việc bạn đã làm cho tôi. Lần này chúng ta có thỏa thuận tương tự, nhưng ngay trước khi bạn bỏ thời gian bắt tôm hùm, tôi gọi cho bạn và nói, “Tôi đổi ý. Tôi không muốn tôm hùm nữa”. Tôi có còn nợ bạn 1.000 đô la không? Bạn vẫn nói “Thỏa thuận là thỏa thuận” và nhấn mạnh rằng hành động đồng ý của tôi đã tạo ra một nghĩa vụ cho dù không có bất kỳ lợi ích hay sự trả công nào ở đây?

Các học giả ngành luật tranh luận vấn đề này trong một thời gian dài. Sự ưng thuận có thể tự tạo ra một nghĩa vụ hay cần có thêm một số yếu tố như hưởng lợi hay trả công? Cuộc tranh luận này hé lộ cho chúng ta điều gì đó về đạo đức của hợp đồng mà chúng ta thường bỏ qua: các hợp đồng thực có sức mạnh đạo đức chừng nào nó thực hiện hai lý tưởng: tự chủ và có đi có lại.

Với tư cách là các giao kết tự nguyện, hợp đồng thể hiện quyền tự chủ của chúng ta, những nghĩa vụ chúng tạo ra có sức nặng vì chúng có tính tự áp đặt - chính chúng ta tự nguyện nhận các nghĩa vụ. Là công cụ để hai bên cùng có lợi, hợp đồng dựa trên lý tưởng có đi có lại; nghĩa vụ thực hiện chúng phát sinh từ nghĩa vụ trả công cho những lợi ích người khác mang đến cho chúng ta.

Thực tế, hai lý tưởng tự chủ và có đi có lại không dễ thực hiện. Một số thỏa thuận, cho dù tự nguyện, không đem lại lợi ích cho cả hai phía. Và đôi khi chúng ta có nghĩa vụ trả công cho một lợi ích chỉ đơn giản trên cơ sở có đi có lại, ngay cả trong trường hợp không có hợp đồng. Điều này chỉ ra các giới hạn về mặt đạo đức của sự ưng thuận: Trong một vài trường hợp, ưng thuận không đủ để tạo ra một nghĩa vụ có tính ràng buộc về mặt đạo đức; trong một số trường hợp khác còn có thể không cần đến sự ưng thuận.

**Khi ưng thuận không đủ: Thẻ
bóng chày và nhà vệ sinh bị rò
rỉ**

Xét hai trường hợp chứng tỏ sự ung thuận không thôi là chưa đủ: Khi còn nhỏ, hai đứa con trai của tôi sưu tầm thẻ bóng chày và trao đổi với nhau. Đứa lớn biết nhiều về các cầu thủ và giá trị của thẻ hơn. Nó đôi khi thực hiện các giao dịch không công bằng với đứa em, chẳng hạn đổi hai thẻ không giá trị lấy một thẻ quý hiếm. Vì thế tôi đưa ra quy định là không được thực hiện vụ trao đổi nào cho đến khi tôi phê chuẩn. Bạn có thể nghĩ đây là gia trưởng, mà đúng là thế. (Đó là mục đích của gia trưởng). Trong trường hợp này, trao đổi tự nguyện có thể không công bằng.

Vài năm trước, tôi đọc bài báo về một trường hợp cực đoan hơn: nhà vệ sinh trong căn hộ một góa phụ cao niên ở Chicago bị rò rỉ. Cụ thuê một nhà thầu sửa chữa với giá 50.000 đô la. Cụ ký hợp đồng trả ngay 25.000 đô la và trả dần số tiền còn lại. Vụ việc bị khám phá khi cụ đến ngân hàng để rút 25.000 đô la. Các nhân viên quầy giao dịch hỏi tại sao cụ cần rút nhiều tiền thế, và cụ trả lời mình phải trả thợ sửa chữa. Các nhân viên ngân hàng liên lạc với cảnh sát, bắt giữ nhà thầu vô lương tâm vì hành vi lừa đảo.

Tất cả những người ủng hộ hợp đồng hời hợt nhất cũng thừa nhận việc đòi tới 50.000 đô la để sửa chữa nhà vệ

sinh là cực kỳ bất công, cho dù hai bên tự nguyện chấp nhận. Vụ việc này minh chứng hai điểm giới hạn về mặt đạo đức của hợp đồng: Đầu tiên, hành động thỏa thuận không đảm bảo tính công bằng của hợp đồng. Thứ hai, sự ưng thuận chưa đủ tạo ra một luận điểm ràng buộc về mặt đạo đức. Hoàn toàn không còn là công cụ để hai bên cùng có lợi, hợp đồng này xem thường lý tưởng có đi có lại. Tôi nghĩ, điều này giải thích tại sao rất ít người nói cụ bà có nghĩa vụ về mặt đạo đức phải trả đủ số tiền quá lớn kia.

Người ta có thể trả lời vụ sửa chữa nhà vệ sinh bất lương này không phải là hợp đồng thực sự tự nguyện, mà thuộc kiểu bóc lột, trong đó một nhà thầu vô lương tâm đã trục lợi từ một cụ bà - người không có nhiều thông tin. Tôi không biết các chi tiết của vụ việc, nhưng chúng ta vì lợi ích của lý luận, hãy giả định rằng nhà thầu không ép buộc cụ bà, và rằng cụ bà còn minh mẫn (dù cụ không có nhiều thông tin về tiền công sửa chữa) khi cụ đồng ý với thỏa thuận này. Thực tế là thỏa thuận tự nguyện không đảm bảo việc trao đổi các lợi ích ngang bằng hoặc tương đương nhau.

Tôi đã trình bày sự ưng thuận không phải là điều kiện đủ cho bốn phạm đạo đức; một thỏa thuận bất công hoàn

toàn không thể đảm bảo các bên cùng có lợi, mà đặc tính tự nguyện cũng không thể bào chữa được. Bây giờ tôi muốn đưa ra một mệnh đề có tính khiêu khích hơn: Sự ưng thuận không phải điều kiện cần cho bốn phạm đạo đức. Nếu tính cùng có lợi đủ rõ ràng, có thể thỏa mãn luận điểm đạo đức về tính có đi có lại mà không cần hành động ưng thuận.

Khi ưng thuận không quan trọng: Nhà của Hume và những người lau kính xe

David Hume - triết gia Scotland thế kỷ thứ 18 - đã từng phải đối mặt kiểu vụ việc như vậy. Khi còn trẻ, Hume đã viết bài phê bình gay gắt các ý kiến của Locke về khế ước xã hội.

Ông gọi nó là một “viễn tưởng triết học chưa bao giờ có và sẽ không bao giờ có thể trở thành hiện thực” và “một trong những hoạt động huyền bí và khó hiểu nhất có thể được tưởng tượng ra”. Vài năm sau đó, Hume có một vụ việc thực sự kiểm nghiệm quan điểm phản đối việc coi sự ưng thuận là nền tảng của bốn phạm của ông.

Hume sở hữu một ngôi nhà ở Edinburgh. Ông cho người bạn James Boswell thuê và người này lại cho một người khác thuê. Người thuê lại này thấy cần sửa chữa căn nhà. Ông ta đã thuê một nhà thầu thực hiện mà không hỏi ý kiến Hume. Nhà thầu tiến hành sửa chữa và gửi hóa đơn cho Hume. Hume từ chối trả tiền với lý do ông đã không ưng thuận, ông không thuê nhà thầu. Vụ việc được đưa ra tòa. Nhà thầu thừa nhận chưa có sự ưng thuận của Hume. Nhưng căn nhà cần sửa chữa, và ông thực hiện công việc.

Hume cho đó là một lập luận tồi. Lý do đòi tiền của nhà thầu chỉ đơn giản là “công việc cần thiết phải làm”, Hume trình bày thế trước tòa. Nhưng điều này “không phải là lời giải thích hợp lý, bởi vì theo chính quy tắc này, nhà thầu có thể đến tất cả các ngôi nhà ở Edinburgh và làm những gì mình nghĩ cần phải được thực hiện, mà không có sự ưng thuận của chủ nhà... và đưa ra cùng một lý do cho những gì ông ta làm - công việc là cần thiết và ngôi nhà vì thế sẽ tốt hơn”. Nhưng Hume cho đó là “một học thuyết hoàn toàn mới và... chẳng thể biện hộ được”.

Trong vụ sửa chữa ngôi nhà của ông, Hume không thích

học thuyết nghĩa vụ thuần túy dựa trên lợi ích. Nhưng lập luận phản đối của ông thất bại và tòa án phán quyết ông phải trả tiền.

Trong vụ của Hume, người ta cho rằng về mặt đạo đức, mọi người có nghĩa vụ trả công cho ích lợi phát sinh khi không có sự ưng thuận. Nhưng quan điểm này có thể dễ dàng trượt vào chiến thuật bán hàng gây áp lực và các lạm dụng khác. Trong những năm 1980 và đầu thập niên 1990, “những người lau kính xe” trở thành nỗi ám ảnh trên đường phố thành phố New York, cầm trong tay cây lau nhà bằng bọt biển và một xô nước, họ sẽ xuất hiện khi một chiếc xe hơi ngừng lại trước đèn đỏ, rửa kính chắn gió (thường không xin phép lái xe) và sau đó đòi tiền. Họ hoạt động trên lý thuyết bốn phần dựa trên ích lợi mà nhà thầu của Hume viện dẫn. Tuy nhiên, trong trường hợp không có sự đồng ý, ranh giới giữa thực hiện một dịch vụ và chèo kéo xin tiền thường nhạt nhòa. Thị trưởng Rudolph Giuliani quyết định chấm dứt nạn “những người lau kính xe” và ra lệnh cho cảnh sát bắt giữ họ.

Ích lợi hay ưng thuận? Sửa xe lưu động của Sam

Dưới đây là ví dụ khác về sự nhầm lẫn có thể xảy ra khi không phân biệt rõ ràng nghĩa vụ dựa trên sự ưng thuận hay dựa trên lợi ích. Cách đây nhiều năm, khi là sinh viên cao học, tôi lái xe xuyên quốc gia với vài người bạn. Chúng tôi dừng tại một trạm nghỉ ở Hammond, Indiana, và đi vào một cửa hàng tạp hóa.

Khi quay trở ra, chiếc xe của chúng tôi không nổ máy. Không ai trong chúng tôi biết sửa xe. Nhưng trong khi đang băn khoăn không biết phải làm gì, một chiếc xe dừng cạnh chúng tôi. Trên thành xe treo biển “Xe sửa xe lưu động của Sam”. Một người đàn ông, có lẽ là Sam xuống xe. Ông đến gần chúng tôi và hỏi liệu có cần ông giúp không. “Đây là cách của tôi” ông giải thích. “Tôi tính 50 đô la một giờ. Nếu tôi sửa được chiếc xe trong năm phút, các vị trả tôi 50 đô la. Nếu tôi sửa trong một giờ và không thể sửa được, các vị sẽ vẫn trả tôi 50 đô la”.

“Xác suất ông sửa được là bao nhiêu?” Tôi hỏi. Ông ta không trả lời thẳng, nhưng bắt đầu chui xuống gầm xe. Tôi không chắc phải làm gì. Tôi nhìn sang những người bạn để xem họ nghĩ gì. Sau một lúc, người đàn ông chui

từ bên dưới gầm xe ra và nói, “Hệ thống đánh lửa vẫn ổn, nhưng vẫn có bốn mươi lăm phút còn lại. Các vị có muốn tôi mở ca-pô kiểm tra máy không?”

“Chờ một chút” tôi nói. “Tôi chưa thuê ông mà. Chúng ta chưa đưa ra bất kỳ thỏa thuận nào”. Người đàn ông rất tức giận và nói, “Cậu muốn nói là giả sử bây giờ tôi đã sửa được xe cho cậu, khi tôi chui xuống kiểm tra dưới gầm xe cậu sẽ không trả tiền cho tôi?”.

Tôi nói: “Đó lại là chuyện khác”.

Tôi đã không đi vào sự khác biệt giữa nghĩa vụ dựa trên sự ưng thuận và nghĩa vụ dựa trên ích lợi. Vì lý do nào đó tôi không nghĩ điều đó là cần thiết. Nhưng cuộc tranh luận với người sửa xe Sam làm nổi bật lên một nhầm lẫn phổ biến về sự ưng thuận. Sam tin rằng nếu ông đã sửa được xe (khi ông chui xuống gầm xe), tôi hẳn đã nợ ông 50 du la. Tôi đồng ý. Nhưng nguyên nhân tôi có thể nợ ông là vì ông đã thực hiện một lợi ích cụ thể - sửa xe cho tôi. Ông suy diễn rằng bởi vì tôi nợ ông, tôi phải (ngầm) ưng thuận thuê ông. Nhưng suy luận đấy là sai lầm. Nó giả định một cách sai lầm rằng bất cứ khi nào có một nghĩa vụ, thì phải có một thỏa thuận - một hành động ưng thuận nào đó. Nó bỏ qua khả năng là nghĩa vụ

có thể phát sinh mà không có sự ưng thuận. Nếu Sam sửa được xe ô tô, tôi hẳn đã nợ ông vì nguyên tắc có đi có lại. Khi đó chỉ đơn giản cảm ơn ông và lái xe đi có vẻ không công bằng. Nhưng điều này không có nghĩa là tôi đã thuê ông.

Khi nghe kể câu chuyện này, phần lớn sinh viên của tôi đồng ý rằng trong trường hợp này tôi không nợ Sam 50 đô la. Nhưng nhiều người nghĩ vậy với lý do khác tôi. Họ lập luận vì tôi không thuê Sam (một cách rõ ràng) nên tôi không nợ và thậm chí cũng sẽ không nợ ngay cả khi ông sửa được xe của tôi. Bất kỳ khoản trả công nào cũng chỉ là hành vi hào phóng, thưởng công, không phải là nghĩa vụ. Vì vậy các sinh viên ủng hộ tôi, không phải bằng cách chấp nhận quan điểm bao quát về trách nhiệm của tôi, mà bằng cách khẳng định một quan điểm chặt chẽ về sự ưng thuận.

Mặc dù chúng ta thường có xu hướng suy diễn rằng sự ưng thuận có trong tất cả các luận điểm đạo đức, thật khó để ý thức được cuộc sống đạo đức mà không thừa nhận sức nặng độc lập của nguyên tắc có đi có lại. Hãy xem xét một hợp đồng hôn nhân. Giả sử sau hai mươi năm sống chung thủy, tôi khám phá ra vợ tôi có người đàn ông khác, về mặt đạo đức, tôi có hai cơ sở khác

nhau cho sự phần nộ về đạo đức. Một dựa trên sự ưng thuận: “Nhưng chúng mình đã có một hôn ước. Em đã thề nguyện. Em đã bội ước”. Cơ sở thứ hai viện dẫn sự có đi có lại: “Anh đã rất chung thủy. Chắc chắn anh không đáng bị đối xử như thế. Đây không phải là cách đáp lại sự chung thủy của anh”, v.v... Cơ sở thứ hai không viện dẫn và cũng không cần tới sự ưng thuận. Nó hợp lý về mặt đạo đức, ngay cả nếu chúng ta không có hôn thú, nhưng sống chung với nhau qua từng ấy năm.

Tưởng tượng ra hợp đồng hoàn hảo

Những vụ việc bất hạnh khác nhau cho chúng ta biết điều gì về giá trị đạo đức của hợp đồng? Hợp đồng có được giá trị đạo đức nhờ hai lý tưởng khác nhau: tự chủ và có đi có lại. Nhưng phần lớn hợp đồng không đáp ứng những lý tưởng này. Nếu tôi làm ăn với ai đó có vị thế thương lượng cao hơn, thỏa thuận của tôi có thể không hoàn toàn tự nguyện mà bị áp lực hay trong trường hợp cực đoan là bị cưỡng ép. Nếu tôi đàm phán với người có nhiều kiến thức về những thứ đang trao đổi, thỏa thuận có thể không phải là hai bên cùng có lợi.

Trong trường hợp cực đoan, tôi có thể bị gian lận hoặc lừa gạt.

Trong cuộc sống thực, mọi người có hoàn cảnh khác nhau. Điều này có nghĩa chắc chắn có sự khác biệt trong vị thế thương lượng và kiến thức. Và chừng nào điều này còn đúng, thì tự bản thân thỏa thuận không đảm bảo sự công bằng của thỏa thuận. Đây là lý do tại sao hợp đồng thực không thể là công cụ đạo đức độc lập. Người ta luôn có thể hỏi: “Nhưng những điều họ ưng thuận có công bằng không?”

Nhưng hãy tưởng tượng một hợp đồng giữa những người có vị thế và kiến thức bình đẳng, chứ không bất bình đẳng: những người có hoàn cảnh giống nhau. Và tưởng tượng đối tượng của hợp đồng này không là việc sửa chữa ống nước hoặc các vụ làm ăn bình thường, mà là những nguyên tắc chi phối cuộc sống chung của chúng ta, để xác định quyền và nghĩa vụ của công dân chúng ta. Hợp đồng như thế, giữa các bên như thế, sẽ không có chỗ cho sự ép buộc hay lừa dối hay lợi thế bất công khác. Các điều khoản, cho dù là gì, cũng sẽ công bằng, vì ưu điểm của chính thỏa thuận đó.

Nếu có thể tưởng tượng được một hợp đồng như thế,

bạn đã đến với ý tưởng của Rawls về hợp đồng mang tính giả thiết trong vị thế bình đẳng ban đầu. Bức màn vô minh đảm bảo sự bình đẳng về quyền lực và kiến thức theo đúng yêu cầu về tình trạng ban đầu. Bằng cách bảo đảm không ai biết vị trí của tôi trong xã hội; thể mạnh hay điểm yếu; các giá trị hoặc mục tiêu của tôi, bức màn vô minh này đảm bảo không ai có thể trục lợi, cho dù vô tình, nhờ vị thế thương lượng tốt hơn.

Nếu cho phép biết trước thông tin của cụ thể ai đó, thì kết cục sẽ có tính thiên vị bởi các yếu tố ngẫu nhiên tùy tiện... Nếu tình trạng ban đầu là để tạo ra các thỏa thuận công bằng, các bên phải có vị thế như nhau và được đối xử bình đẳng như người có đạo đức. Tính ngẫu nhiên phải được khắc phục nhờ điều chỉnh các hoàn cảnh của trạng thái hợp đồng ban đầu.

Điều trớ trêu là hợp đồng mang tính giả thuyết đằng sau bức màn vô minh không phải là một dạng nhạt nhòa của một hợp đồng thực, và vì thế là một thứ ít có giá trị đạo đức; nó lại là một dạng thuần khiết của hợp đồng thực, và do đó là một thứ có ảnh hưởng đạo đức mạnh mẽ hơn.

Hai nguyên tắc công lý

Giả sử Rawls đúng: Nghĩ về công lý là hỏi xem chúng ta sẽ chọn những nguyên tắc gì trong trạng thái bình đẳng ban đầu, đằng sau tấm màn vô minh. Các nguyên tắc nào sẽ xuất hiện?

Theo Rawls chúng ta sẽ không chọn chủ nghĩa vị lợi. Phía sau bức màn vô minh, chúng ta không biết vị trí của mình trong xã hội, nhưng chúng ta thực sự biết rằng mình muốn theo đuổi mục đích của bản thân và muốn được đối xử với sự tôn trọng. Trong trường hợp chúng ta là thành viên của một dân tộc hay tôn giáo thiểu số, chúng ta không muốn bị áp bức, thậm chí nếu điều này mang đến niềm vui cho đa số. Khi bức màn vô minh được vén lên và cuộc sống thực tế bắt đầu, chúng ta không muốn thấy mình là nạn nhân của sự đàn áp tôn giáo hay phân biệt chủng tộc. Để tự vệ chống lại những nguy cơ đó, chúng ta sẽ loại bỏ chủ nghĩa vị lợi và đồng ý nguyên tắc bình đẳng về quyền tự do cơ bản cho tất cả các công dân, bao gồm quyền tự do tín ngưỡng và tự do tư tưởng. Và chúng ta có thể khẳng định rằng nguyên tắc này được ưu tiên hơn tất cả nỗ lực để tối đa hóa lợi ích chung. Chúng ta sẽ không hy sinh các quyền và tự

do cơ bản vì lợi ích xã hội và kinh tế.

Chúng ta chọn nguyên tắc không chế bất bình đẳng xã hội và kinh tế nào? Để đề phòng rủi ro rơi vào cảnh nghèo, thoát đầu chúng ta có thể ủng hộ phân phối thu nhập và sự giàu có ngang bằng nhau. Nhưng sau đó chúng ta phát hiện ra mình có thể làm tốt hơn, ngay cả đối với những người dưới đáy xã hội. Giả sử bằng cách cho phép bất bình đẳng ở mức độ nhất định, chẳng hạn như lương bác sĩ cao hơn lương tài xế xe buýt; chúng ta có thể cải thiện tình cảnh những người kém thế - bằng cách gia tăng khả năng tiếp cận dịch vụ y tế của người nghèo. Cho phép khả năng này xuất hiện, chúng ta áp dụng điều Rawls gọi là “nguyên tắc khác biệt”: chỉ cho phép những bất bình đẳng kinh tế và xã hội nào làm gia tăng lợi ích của các thành viên kém may mắn nhất trong xã hội.

Chính xác thì tại sao chủ nghĩa quân bình^[22] là nguyên tắc khác biệt? Thật khó nói, bởi vì tác dụng của sự chênh lệch tiền lương phụ thuộc vào hoàn cảnh kinh tế và xã hội. Giả sử lương bác sĩ cao hơn khiến dịch vụ chăm sóc y tế ở các vùng nông thôn nghèo khổ tốt hơn. Trong trường hợp đó, khác biệt về lương có thể phù hợp với nguyên tắc của Rawls. Nhưng giả sử lương bác sĩ

cao không tác động đến dịch vụ y tế ở vùng xa Appalachia, mà lại chỉ khiến cho có thêm nhiều bác sĩ phẫu thuật thẩm mỹ ở khu Beverly Mills. Trong trường hợp đó, theo quan điểm của Rawls, mức chênh lệch về lương sẽ rất khó biện minh.

Thế còn về khoản thu nhập lớn của Michael Jordan hay tài sản khổng lồ của Bill Gates thì sao? Những bất bình đẳng này có phù hợp với nguyên tắc khác biệt không? Tất nhiên, học thuyết của Rawls không có mục đích đánh giá mức lương của người này hay người kia có công bằng không; mục đích của học thuyết là cấu trúc cơ bản của xã hội, cũng như cách phân bổ quyền và nghĩa vụ, thu nhập và của cải, quyền lực và cơ hội.

Với Rawls thì vấn đề cần hỏi là liệu tài sản của Gates có được tạo ra trong một hệ thống mà xét tổng thể, vận hành vì lợi ích của những người yếu thế nhất không. Ví dụ, tài sản này có chịu một mức thuế lũy tiến đánh thuế người giàu nhằm cung cấp dịch vụ giáo dục, y tế và phúc lợi cho người nghèo không? Nếu có, và nếu hệ thống này làm người nghèo khá hơn so với hệ thống chia đều tất cả, thì sự bất bình đẳng này phù hợp với nguyên tắc khác biệt.

Một số người nghi ngờ liệu các bên trong tình trạng ban đầu có chọn nguyên tắc khác biệt không. Làm thế nào để Rawls biết được, đằng sau bức màn vô minh, mọi người sẽ không đánh cược, sẵn sàng mạo hiểm sống trong một xã hội bất bình đẳng với hy vọng ngoi được lên lớp trên? Nhỡ có người thậm chí lựa chọn xã hội phong kiến, sẵn sàng chấp nhận rủi ro trở thành một nông nô không có đất với hy vọng có thể trở thành một vị vua.

Rawls không tin những người chọn nguyên tắc để quản lý cuộc sống cơ bản của mình sẽ lựa chọn những cơ hội đó. Trừ khi họ biết mình là những người yêu thích rủi ro (một tính cách bị bức màn vô minh che để không ai nhìn thấy), mọi người sẽ không cá độ với mức rủi ro cao. Nhưng trường hợp của Rawls về nguyên tắc khác biệt không dựa hoàn toàn vào giả định cho rằng mọi người ở vị trí ban đầu sẽ sợ rủi ro.

Nằm dưới bức màn vô minh là một lập luận đạo đức có thể được trình bày độc lập với thực nghiệm giả tưởng này. Ý tưởng chính là sự phân phối thu nhập và cơ hội không nên dựa trên các yếu tố ngẫu nhiên xét từ quan điểm đạo đức.

Lập luận ngẫu nhiên về mặt đạo đức

Rawls đưa ra lý lẽ này bằng cách so sánh một số lý thuyết công lý cạnh tranh nhau, bắt đầu từ công lý của hệ thống quý tộc phong kiến. Ngày nay, không ai bảo vệ công lý của chế độ phong kiến hay hệ thống đẳng cấp. Rawls nhận xét những hệ thống như thế bất công bởi chúng phân bổ thu nhập, của cải, cơ hội và quyền lực theo sự ngẫu nhiên về dòng dõi. Nếu được sinh ra với dòng dõi quý tộc, bạn có nhiều quyền lực và của cải hơn con cái của nông nô. Nhưng bạn không thể làm gì thay đổi được hoàn cảnh khi sinh của mình. Vì vậy, thật không công bằng nếu để tiền đồ của bạn phụ thuộc vào tính ngẫu nhiên này.

Xã hội kiểu thị trường khắc phục tính ngẫu nhiên này, ít nhất ở mức độ nào đó. Nghề nghiệp được mở rộng với người có tài năng cần thiết và tạo ra sự bình đẳng trước pháp luật. Công dân được bảo đảm quyền tự do bình đẳng cơ bản, và thị trường tự xác định cách phân phối thu nhập và tài sản. Hệ thống này - thị trường tự do với bình đẳng cơ hội mang tính hình thức - tương ứng với lý

thuyết của chủ nghĩa tự do cá nhân về công lý. Nó tốt hơn xã hội phong kiến và phân tầng giai cấp vì bác bỏ hệ thống cấp bậc cố định phụ thuộc vào dòng dõi.

Về mặt luật pháp, hệ thống này cho phép tất cả mọi người phấn đấu và cạnh tranh. Tuy nhiên trong thực tế, còn lâu cơ hội mới thực sự công bằng. Rõ ràng người có gia đình hỗ trợ và giáo dục tốt có lợi thế hơn những người không có. Cho phép tất cả mọi người tham gia đường đua là một điều tốt. Nhưng nếu mọi người bắt đầu từ điểm xuất phát khác nhau, cuộc đua này không công bằng. Theo Rawls đó là lý do vì sao phân phối thu nhập và của cải trong thị trường tự do với bình đẳng cơ hội mang tính hình thức không thể được coi là công bằng. Sự bất công rõ ràng nhất của hệ thống tự do cá nhân “là cho phép chia phần không hợp lý do ảnh hưởng từ những yếu tố rất ngẫu nhiên theo quan điểm đạo đức”.

Một cách khắc phục bất công này là sửa chữa những bất lợi về xã hội và kinh tế. Chế độ nhân tài^[23] nỗ lực làm điều đó bằng cách cải tiến bình đẳng cơ hội mang tính hình thức đơn thuần. Loại bỏ những trở ngại trên con đường dẫn tới thành công bằng cách cung cấp cơ hội bình đẳng giáo dục như nhau, để con nhà nghèo có thể cạnh tranh trên cơ sở bình đẳng với con nhà giàu.

Thành lập chương trình Khởi phát Tài năng^[24], dinh dưỡng tuổi thơ và các chương trình chăm sóc sức khỏe, chương trình giáo dục và đào tạo nghề nghiệp - bất kỳ thứ gì cần thiết để thiết lập cùng một điểm xuất phát cho tất cả mọi người, bất kể tầng lớp hay nền tảng gia đình như thế nào.

Theo chế độ nhân tài, việc phân phối thu nhập và của cải nhờ thị trường tự do chỉ công bằng khi mọi người đều có cơ hội phát triển tài năng như nhau. Chỉ khi tất cả đều có chung vạch xuất phát thì mới có thể nói người chiến thắng cuộc đua xứng đáng phần thưởng của mình.

Rawls cho rằng quan niệm nhân tài khắc phục được các lợi thế có tính ngẫu nhiên về mặt đạo đức nhất định, nhưng vẫn chưa đạt được công lý. Vì ngay cả khi bạn đưa mọi người đến cùng một điểm xuất phát, ít nhiều vẫn dự đoán được ai sẽ chiến thắng trên đường đua - những người chạy nhanh nhất. Nhưng trở thành người chạy nhanh không hoàn toàn là việc do một mình tôi làm ra. Về mặt đạo đức, điều này cũng ngẫu nhiên như việc được sinh ra trong một gia đình giàu có.

“Ngay cả khi hoàn toàn loại trừ được ảnh hưởng của

ngẫu nhiên xã hội”, Rawls viết, “hệ thống nhân tài vẫn cho phép phân phối của cải và thu nhập phụ thuộc vào sự phân bố khả năng và tài năng thiên bẩm”

Nếu Rawls đúng, ngay cả một thị trường tự do vận hành trong một xã hội có cơ hội bình đẳng giáo dục cũng không tạo ra một phân phối thu nhập và của cải công bằng. Lý do: “Ai được thứ gì là kết quả của xổ số tự nhiên, và dưới quan điểm đạo đức, kết quả này có tính ngẫu nhiên. Chẳng có nhiều lý do hơn để cho phép phân phối thu nhập và của cải dựa vào phân phối các tài năng thiên bẩm chứ không phải số phận lịch sử và xã hội”.

Rawls kết luận do cùng một nguyên nhân (dù mức độ ít hơn) khái niệm công lý của chế độ nhân tài cũng không hoàn thiện như khái niệm của chủ nghĩa tự do cá nhân, cả hai đặt việc phân phối căn cứ trên các yếu tố ngẫu nhiên về mặt đạo đức. “Một khi chúng ta gặp khó khăn trong việc xác định cách phân phối do ảnh hưởng của tính ngẫu nhiên về mặt xã hội hoặc sự may rủi thiên bẩm, chúng ta sẽ bị ràng buộc phải chịu đựng những ảnh hưởng của yếu tố khác. Từ góc độ đạo đức, cả hai đều mang tính ngẫu nhiên như nhau”.

Rawls lập luận: Một khi chúng ta nhận thấy sự ngẫu

nhiên về mặt đạo đức làm hỏng cả lý thuyết về công lý của chủ nghĩa tự do cá nhân và chế độ nhân tài, chúng ta không thể thỏa mãn khi thiếu một quan niệm quân bình hơn. Nhưng quan niệm này là gì? Nó là thứ khắc phục bất bình đẳng cơ hội giáo dục, hay là thứ hoàn toàn khác để khắc phục sự bất bình đẳng thiên bẩm? Nếu chúng ta băn khoăn bởi thực tế là một số người chạy nhanh hơn những người khác, chúng ta có nên buộc người chạy nhanh phải đi đôi giày thật nặng không? Một số người phản đối chủ nghĩa quân bình cho rằng ngoài xã hội thị trường nhân tài chỉ có một hình thức khác là cào bằng - bắt người tài năng phải chịu thêm các vật cản.

Nỗi khiếp đảm chủ nghĩa quân bình

Truyện ngắn khoa học viễn tưởng Bergeron Harrison của nhà văn Kurt Vonnegut diễn tả nỗi lo lắng này. Câu chuyện bắt đầu: “Đó là năm 2081, rồi cuối cùng mọi người bình đẳng... Không ai thông minh hơn người khác. Không ai dễ nhìn hơn người khác. Không ai khỏe mạnh và nhanh nhẹn hơn người khác”. Sự bình đẳng triệt để

này đã được thực thi bởi các đặc vụ của Tướng Cào-bằng-cơ-hội Hoa Kỳ (the United States Handicapper General). Công dân nào có trí thông minh trên mức trung bình được yêu cầu theo máy thu kiểm soát tâm thần ở tai. Cứ hai mươi giây, máy phát của chính quyền gửi tới một tiếng ồn to để ngăn chặn họ “lợi dụng ưu thế của bộ não.”

Cậu bé mười bốn tuổi Harrison Bergeron, thông minh, đẹp trai và có nhiều năng khiếu hơn người bình thường và do vậy phải đeo một máy thu rất nặng. Thay vì đeo một máy thu nhỏ, “cậu bé đeo trên tai một máy thu to đùng”. Để nguỵ trang cho vẻ đẹp trai của mình, Harrison phải đeo “một quả bóng cao su đỏ trên chóp mũi, cạo trụi lông mày, và nhuộm đen hàm răng trắng bóc của mình”. Và để giảm thể lực của mình, cậu phải mặc một bộ giáp kim loại nặng. “Trong đời sống bình thường, Harrison phải đeo phụ trọng 30 kg”.

Một ngày, Harrison bỏ tất cả phụ trọng trong một hành động anh hùng thách thức chính thể bạo chúa quân bình. Tôi không làm câu chuyện mất hay bằng cách tiết lộ kết thúc. Hẳn đã rõ làm thế nào câu chuyện của Vonnegut nêu bật sự phản đối quen thuộc đối với lý thuyết công lý của chủ nghĩa quân bình.

Tuy nhiên thuyết công lý của Rawls không bị phản đối kiểu đó. Ông cho rằng cào bằng không phải là cách thay thế duy nhất cho xã hội thị trường nhân tài. Nguyên tắc khác biệt của Rawls khắc phục những phân bố không đồng đều của tài năng và thiên phú mà không gây cản trở tài năng. Làm thế nào? Khuyến khích nhân tài phát triển và sử dụng tài năng của họ, nhưng với điều kiện là phần thưởng mà các nhân tài kiếm được trên thị trường thuộc về toàn thể cộng đồng.

Không cản trở những người chạy nhanh nhất, cho phép họ chạy hết sức. Đơn giản chỉ cần thừa nhận trước rằng chiến thắng không thuộc về một mình họ, mà cần được chia sẻ với những người không có thiên phú tương tự. Mặc dù nguyên tắc khác biệt không đòi hỏi phân phối bình đẳng thu nhập và của cải, nhưng đưa ra một ý tưởng về bình đẳng mạnh mẽ, tràn đầy cảm hứng.

Nguyên tắc khác biệt thể hiện một sự thỏa thuận liên quan đến tài năng bẩm sinh như một loại tài sản thông thường và phải chia sẻ vì lợi ích của chính sự phân bố dù nó xảy ra như thế nào. Những người được trời ưu đãi cho dù họ là ai, chỉ có thể được hưởng lợi từ may mắn của mình theo những điều khoản cải thiện tình cảnh

những người không may mắn. May mắn trời phú không chỉ đơn thuần được dùng để kiếm lợi bởi vì họ tài năng hơn, mà để trang trải các chi phí giáo dục, đào tạo và sử dụng thiên bẩm của họ theo những cách giúp đỡ những người kém may mắn. Không ai xứng đáng với năng lực thiên phú lớn hơn hay đáng được hưởng một khởi đầu thuận lợi hơn trong xã hội. Nhưng điều đó không có nghĩa là người ta nên loại bỏ những khác biệt này. Có một cách xử lý khác. Cấu trúc cơ bản của xã hội nên được sắp xếp sao cho các ngẫu nhiên này có thể vận hành vì lợi ích những người ít may mắn nhất.

Bây giờ xét bốn lý thuyết về công lý trong phân phối cạnh tranh nhau:

1. Hệ thống đẳng cấp phong kiến: Phân cấp cố định dựa trên dòng dõi.
2. Tự do: Thị trường tự do với cơ hội bình đẳng mang tính hình thức.
3. Chế độ nhân tài: Thị trường tự do với cơ hội bình đẳng công bằng.
4. Quân bình: Nguyên tắc khác biệt của Rawls.

Rawls cho rằng ba học thuyết đầu đặt việc chia phần trên các yếu tố có tính ngẫu nhiên theo quan điểm đạo đức - sự ngẫu nhiên của dòng dõi hay ưu thế về xã hội, kinh tế, hoặc tài năng và khả năng thiên phú. Chỉ nguyên lý khác biệt tránh được việc phân phối thu nhập và của cải dựa trên các yếu tố ngẫu nhiên. Mặc dù lập luận về tính ngẫu nhiên về mặt đạo đức không dựa trên lập luận về tình trạng ban đầu, nhưng chúng tương tự nhau trên khía cạnh sau: Cả hai cho rằng, khi suy nghĩ về công lý, chúng ta nên loại ra hoặc đặt sang một bên những sự kiện mang tính ngẫu nhiên về con người và vị trí xã hội.

Phản đối 1: Phần thưởng

Nguyên tắc khác biệt của Rawls gặp hai phản đối chính. Phản đối đầu tiên: Phần thưởng thì sao? Nếu nhân tài chỉ có thể được thưởng từ tài năng của mình với điều kiện phải giúp đỡ những người nghèo nhất, sẽ ra sao nếu họ quyết định làm việc ít đi, hoặc không phát triển kỹ năng của mình ngay từ đầu? Nếu mức thuế cao hay chênh lệch lương nhỏ, liệu những người lẽ ra là bác sĩ phẫu thuật sẽ chọn những công việc đơn giản hơn không? Liệu Micheal Jordan sẽ không còn cố gắng khi

nhảy ném bóng nữa hay anh sẽ già từ sân bóng sớm không?

Rawls trả lời: Để có phần thưởng, nguyên tắc khác biệt cho phép bất bình đẳng thu nhập, miễn điều này giúp ích cho nhiều người bất lợi nhất. Trả lương cao hơn cho các CEO hoặc giảm thuế cho người giàu chỉ để tăng tổng sản phẩm quốc nội (GDP) là chưa đủ. Nhưng nếu phần thưởng này tạo ra sự tăng trưởng kinh tế có thể cải thiện tình trạng những người ở dưới đáy xã hội, thì nguyên tắc khác biệt cho phép.

Điều quan trọng cần nhận thấy là sự chênh lệch tiền lương để có phần thưởng khác với việc nói người thành công có đặc quyền về mặt đạo đức với thành quả lao động của họ. Nếu Rawls đúng, bất bình đẳng thu nhập chỉ công bằng chừng nào chúng kích thích nỗ lực trợ giúp các hoàn cảnh khó khăn, không phải vì các CEO hay ngôi sao thể thao xứng đáng kiếm nhiều tiền hơn công nhân nhà máy.

Phản đối 2: Nỗ lực

Điều này đưa ta đến lý lẽ phản đối thứ hai mang tính

thách thức hơn: Nỗ lực thì sao? Rawls phủ quyết lý thuyết công lý của chế độ nhân tài với lý do tài năng thiên phú của mọi người không phải thứ họ tự làm ra. Nhưng những người làm việc chăm chỉ, nỗ lực để trau dồi tài năng của mình thì sao? Bill Gates làm việc bền bỉ và khó khăn để phát triển Microsoft. Michael Jordan bỏ ra vô số giờ tập để mài giũa kỹ năng bóng rổ của mình. Mặc dù tài năng và thiên phú, họ có xứng đáng với phần thưởng do nỗ lực của mình mang lại không?

Rawls trả lời ngay cả nỗ lực cũng có thể là thành quả của một sự dạy dỗ tốt, “Ngay cả sự sẵn sàng để nỗ lực, cố gắng, và do đó xứng đáng theo nghĩa bình thường cũng phụ thuộc vào gia đình hạnh phúc và hoàn cảnh xã hội”.

Cũng giống như các yếu tố khác góp phần vào thành công, nỗ lực chịu ảnh hưởng của tính ngẫu nhiên mà chúng ta không thể kể công. “Có vẻ khả năng nỗ lực của một người chịu ảnh hưởng bởi kỹ năng trời phú, cũng như những con đường trải rộng trước anh ta. Nếu những thứ khác giống nhau, người nào có những yếu tố trên, khả năng phấn đấu bền bỉ sẽ tốt hơn”.

Nhiều sinh viên của tôi phản đối lý luận của Rawls về nỗ

lực. Họ tranh luận rằng thành tích của mình, kể cả việc đỗ vào Harvard, phản ánh công sức của riêng họ, không phải các yếu tố mang tính ngẫu nhiên về mặt đạo đức nằm ngoài tầm kiểm soát của họ. Nhiều người nghi ngờ bất kỳ lý thuyết về công lý nào cho rằng về mặt đạo đức chúng ta không xứng đáng với những phần thưởng do nỗ lực của chúng ta mang lại.

Sau khi chúng tôi tranh luận về ý kiến của Rawls về nỗ lực, tôi tiến hành một cuộc khảo sát không khoa học lắm. Tôi chỉ ra ngành tâm lý học cho rằng thứ tự sinh ảnh hưởng đến nỗ lực và sự phấn đấu, chẳng hạn nỗ lực thi đỗ vào Harvard. Các báo cáo cho rằng con trưởng có thái độ làm việc tốt hơn, kiếm tiền tốt hơn và đạt nhiều thành công hơn con thứ. Những nghiên cứu này gây tranh cãi, và tôi không biết kết quả có đúng không. Nhưng chỉ thử cho vui, tôi yêu cầu sinh viên nào là con trưởng giơ tay. Khoảng 75 đến 80 phần trăm sinh viên giơ tay. Kết quả các cuộc thăm dò tôi thực hiện gần như nhau.

Không ai cho rằng mình có cách nào đó để trở thành con trưởng. Nếu một cái gì có tính ngẫu nhiên về mặt đạo đức như thứ tự sinh có thể ảnh hưởng đến xu hướng cố gắng làm việc chăm chỉ và tận tâm của chúng ta, thì

Rawls đúng. Ngay cả nỗ lực cũng không thể là cơ sở của sự xứng đáng về mặt đạo đức.

Một lần nữa luận điểm cho rằng mọi người xứng đáng với phần thưởng vì đã nỗ lực và chăm chỉ, lại bị nghi ngờ với nguyên nhân sau: dù thường viện dẫn đến nỗ lực, những người ủng hộ chế độ nhân tài không thực sự cho rằng chỉ nỗ lực không thôi có thể là cơ sở của thu nhập và sự giàu có. Hãy xem xét hai công nhân xây dựng.

Một người khỏe mạnh rắn rỏi, có thể xây dựng bốn bức tường trong ngày mà không đổ chỉ một giọt mồ hôi. Người thứ hai yếu ớt gầy gò và không thể bê cùng lúc hai viên gạch. Mặc dù người này làm việc cực kỳ chăm chỉ, nhưng việc anh ta làm trong một tuần thì người đồng nghiệp cơ bắp làm một ngày là xong. Không người nào theo chủ nghĩa nhân tài có thể nói người công nhân yếu nhưng chăm chỉ xứng đáng được trả tiền nhiều hơn, vì đã nỗ lực nhiều hơn người công nhân khỏe mạnh.

Hoặc xét Michael Jordan. Sự thật anh luyện tập cực kỳ chăm chỉ. Nhưng một vài cầu thủ chơi bóng rổ luyện tập còn chăm chỉ hơn. Không ai có thể nói những người này xứng đáng có được hợp đồng lớn hơn hợp đồng của

Jordan vì đó là phần thưởng quá trình luyện tập vất vả của họ. Vì vậy theo chủ nghĩa nhân tài, mặc dù nói về nỗ lực nhưng thực tế chính sự đóng góp hoặc thành tựu mới xứng đáng được thưởng. Cho dù thái độ làm việc có là việc riêng của chúng ta hay không, đóng góp của chúng ta phụ thuộc - ít nhất một phần nào đó - vào thiên phú mà chúng ta không thể tự kể công.

Bác bỏ sự xứng đáng đạo đức

Nếu lý luận đạo đức về tính ngẫu nhiên trong phân bố tài năng của Rawls đúng, thì có một kết luận đáng ngạc nhiên: Công lý phân phối không phải là vấn đề thưởng cho những người xứng đáng về mặt đạo đức.

Ông thừa nhận kết luận này trái ngược với cách suy nghĩ bình thường của chúng ta về công lý: “Có một xu hướng phổ biến giả định rằng thu nhập và của cải, và nói chung những điều tốt đẹp trong cuộc sống phải được phân phối theo sự xứng đáng về mặt đạo đức. Công lý là hạnh phúc do phẩm chất sinh ra... Giờ đây công lý với tư cách là sự công bằng bác bỏ quan niệm này”.

Rawls làm xói mòn quan điểm của chế độ nhân tài bằng

cách gọi lên sự hoài nghi vào tiền đề cơ bản của nó - nếu chúng ta loại bỏ các rào cản xã hội và kinh tế trên con đường dẫn tới thành công thì có thể nói mọi người xứng đáng với những phần thưởng do tài năng của họ mang lại.

Chúng ta không xứng đáng với vị thế của mình trong hệ thống phân phối tài năng thiên phú, cũng như điểm xuất phát của chúng ta trong xã hội. Ý kiến chúng ta xứng đáng với tính cách tốt cho phép mình nỗ lực trau dồi khả năng cũng có vấn đề; bởi vì tính cách đó phụ thuộc rất lớn vào nền tảng gia đình và hoàn cảnh xã hội khi còn thơ ấu - điều chúng ta không thể chọn được. Khái niệm xứng đáng không áp dụng ở đây.

Nếu công lý phân phối không phải là việc khen thưởng cho sự xứng đáng về mặt đạo đức, thì có phải điều này có nghĩa là những người làm việc chăm chỉ và chơi đúng luật không được yêu sách về những phần thưởng họ nhận được nhờ nỗ lực của mình? Không, không hẳn thế. Ở đây Rawls nêu ra một sự phân biệt quan trọng nhưng tinh tế - giữa xứng đáng về mặt đạo đức và điều mà ông gọi “sự được phép theo kỳ vọng hợp pháp”. Sự khác biệt là: Không giống luận điểm về xứng đáng, sự được phép có thể chỉ nảy sinh một lần khi một số luật chơi

nhất định đã đầu vào đó. Nó không thể cho chúng ta biết cách thiết lập các quy tắc ban đầu như thế nào.

Xung đột giữa xứng đáng về đạo đức và sự được phép là nguyên nhân cơ bản trong nhiều cuộc tranh luận nóng nhất về công lý của chúng ta: Một số người nói rằng tăng thuế đánh vào người giàu là tước đoạt của họ thứ họ xứng đáng có được; hoặc coi tính đa dạng chủng tộc và sắc tộc là một yếu tố trong tuyển sinh đại học đã tước đi lợi thế của những ứng viên có điểm SAT cao - lợi thế mà về mặt đạo đức họ xứng đáng được hưởng. Những người khác nói không - về mặt đạo đức, mọi người không xứng đáng được hưởng các lợi thế này; đầu tiên chúng ta phải quyết định luật chơi (mức thuế, các tiêu chuẩn trúng tuyển) nên như thế nào. Chỉ khi đó chúng ta mới có thể nói ai có quyền có thứ gì.

Xem xét sự khác biệt giữa trò chơi may rủi và trò chơi kỹ năng. Giả sử tôi mua xổ số. Nếu trúng thưởng, tôi được phép nhận tiền thưởng. Nhưng tôi không thể nói mình xứng đáng trúng thưởng, bởi vì xổ số là trò chơi may rủi. Tôi không dùng đức tính hay kỹ năng của mình để chiến thắng trong trò chơi.

Giờ tưởng tượng Boston Red Sox^[25] chiến thắng trong giải World Series. Với kết quả thế, họ được phép nhận cúp. Nhưng họ có xứng đáng chiến thắng hay không lại là vấn đề khác. Câu trả lời phụ thuộc vào cách chơi của họ. Họ thắng “rùa” (ví dụ do trọng tài thổi sai tại một thời điểm quyết định) hay bởi vì họ thực sự chơi tốt hơn đối thủ, thể hiện phẩm chất và kỹ năng tuyệt vời trên sân?

Trò chơi kỹ năng, không giống trò chơi may rủi; có thể có sự khác biệt giữa người được phép thắng và người xứng đáng thắng. Đó là bởi vì trò chơi kỹ năng tưởng thưởng cho sự khổ luyện và thể hiện một số đức tính nhất định, Rawls cho rằng công lý phân phối không phải là khen thưởng đức tính hay sự xứng đáng về mặt đạo đức. Thay vào đó, nó là sự đáp ứng kỳ vọng hợp pháp phát sinh khi các quy tắc của cuộc chơi được đặt đúng vị trí. Một khi các nguyên tắc công lý thiết lập nên các điều khoản của hợp tác xã hội, người dân được hưởng các lợi ích họ kiếm được theo quy định đó. Nhưng nếu được yêu cầu nộp thuế một phần thu nhập để giúp đỡ những người có hoàn cảnh khó khăn, họ không thể phản nản việc này gây cho họ tổn thất về những gì họ xứng đáng được hưởng.

Khi đó, một kế hoạch phân phối công bằng trả lời cho câu hỏi con người có quyền được hưởng gì; nó đáp ứng kỳ vọng hợp pháp của họ do các thiết chế xã hội thiết lập. Nhưng những điều họ được phép có không tỷ lệ và cũng không phụ thuộc vào giá trị nội tại của họ. Các nguyên tắc công lý điều chỉnh cấu trúc cơ bản của xã hội... không đề cập đến sự xứng đáng về mặt đạo đức, và không có xu hướng phân phối phần chia tương ứng với nó.

Rawls bác bỏ việc lấy sự xứng đáng về mặt đạo đức làm cơ sở cho công lý phân phối trên hai căn cứ. Đầu tiên, như chúng ta đã thấy, những tài năng (của tôi) cho phép tôi cạnh tranh thành công hơn những người khác không hoàn toàn do tôi tự tạo ra. Nhưng sự ngẫu nhiên thứ hai cũng không kém phần quyết định: tại bất kỳ thời điểm nào, những phẩm chất mà một xã hội đánh giá cao cũng ngẫu nhiên về mặt đạo đức. Ngay cả khi tôi đã có một tài năng duy nhất, không có gì phải bàn cãi, thì hoàn toàn có thể phần thưởng gặt hái được từ tài năng này cũng phụ thuộc vào tính ngẫu nhiên của cung và cầu. Ở xứ Tuscany thời Trung cổ, họa sĩ vẽ bức họa rất được trọng vọng, trong khi thế kỷ 21 ở California, lập trình viên máy tính mới có giá. Kỹ năng của tôi kiếm được nhiều hay ít tiền phụ thuộc vào việc xã hội mong muốn

những gì. Và điều này phụ thuộc vào phẩm chất, đặc tính một xã hội muốn tưởng thưởng.

Hãy xem xét sự khác biệt về tiền lương như sau:

- Lương bình quân giáo viên ở Hoa Kỳ khoảng 43.000 đôla/năm. David Letterman diễn giả chương trình trò chuyện đêm khuya kiếm được 31.000.000 đôla/năm.
- Chánh án Tòa án Tối cao Hoa Kỳ John Roberts được trả 217.400 đôla/năm. Thẩm phán Judy, người phụ trách chương trình truyền hình thực tế, kiếm được 25.000.000 đôla/năm.

Mức lương chênh lệch này có công bằng không? Câu trả lời của Rawls phụ thuộc vào việc liệu chúng có xuất hiện trong một hệ thống thuế và tái phân phối vận hành vì lợi ích của nhóm người nghèo không. Nếu đúng; Letterman và thẩm phán Judy sẽ được phép hưởng khoản thu nhập của họ. Tuy nhiên, không thể nói thẩm phán Judy xứng đáng kiếm nhiều gấp trăm lần so với chánh án Roberts, hoặc Letterman xứng đáng kiếm nhiều gấp bảy trăm lần giáo viên. Thực tế việc tình cờ sống trong một xã hội trả lương hậu hĩ cho các ngôi sao truyền hình là sự may mắn của họ, không phải điều họ xứng đáng.

Những người thành đạt thường bỏ qua các khía cạnh tình cờ này trong thành công của mình. Ít nhất trên khía cạnh nào đó, nhiều người trong chúng ta may mắn có các phẩm chất mà xã hội tình cờ coi trọng. Trong xã hội thị trường, thật đáng giá nếu có tài kinh doanh. Trong xã hội quan liêu, khả năng kết thân dễ dàng và thuận lợi với cấp trên mới đáng giá. Trong xã hội dân chủ đại chúng, thật đáng giá nếu ăn ảnh khi xuất hiện trên truyền hình, và có khả năng nói chuyện ngắn gọn, hấp dẫn. Trong xã hội thích tranh tụng, rất có ích khi đi học trường luật, có kỹ năng lý luận và diễn giải để có điểm LSAT cao.

Chúng ta không thể tác động đến việc xã hội của chúng ta tưởng thưởng những giá trị nào. Giả sử chúng ta - với tài năng của mình - không sống trong một xã hội công nghệ tiên tiến, ưa tranh tụng như xã hội chúng ta, mà trong một xã hội săn bắn, một xã hội chiến binh, hay một xã hội tặng thưởng những phần thưởng cao quý và uy tín nhất cho những người có thể lực tốt nhất, hoặc sùng đạo nhất. Tài năng của chúng ta sẽ ra sao? Rõ ràng, chúng sẽ không đưa chúng ta vươn xa. Và không nghi ngờ gì nữa, một số người sẽ phát triển những kỹ năng khác. Tuy nhiên, liệu chúng ta có ít xứng đáng hay thiếu giá trị hơn chúng ta bây giờ không? Câu trả lời của

Rawls là không. Chúng ta có thể nhận được ít hơn, và đúng như thế. Nhưng khi được hưởng ít hơn, không vì thế mà chúng ta giảm giá trị đi, ít xứng đáng hơn những người khác. Điều này cũng đúng với những người thiếu vị trí có uy tín trong xã hội chúng ta, và những người có ít những năng khiếu mà xã hội chúng ta tình cờ coi trọng.

Vì thế, khi chúng ta được lợi do luật chơi thường cho khả năng vận dụng tài năng của mình, thì thật sai lầm và ngạo mạn khi cho rằng chúng ta xứng đáng nhất để sống trong một xã hội đánh giá cao những phẩm chất chúng ta có dư thừa.

Woody Allen đưa ra điểm tương tự trong bộ phim Stardust Memories. Allen đóng vai một nhân vật tương tự như chính bản thân ông - một diễn viên hài nổi tiếng có tên Sandy, gặp gỡ Jerry, bạn hàng xóm hồi bé bây giờ là một tài xế taxi bất đắc chí.

SANDY: Cậu đang làm gì vậy? Cậu làm sao thế?

JERRY: Cậu biết tôi làm gì không? Tôi lái xe taxi.

SANDY: Ô, trông cậu ổn mà. Cậu lái xe taxi thì có làm

sao?

JERRY: Chà. Nhưng nhìn tôi so với cậu...

SANDY: Cậu muốn tôi nói điều gì? Tôi là đứa trẻ trong khu phố hay kể chuyện cười, phải không?

JERRY: Ừ.

SANDY: Vậy, vì vậy, chúng ta, cậu biết đấy, chúng ta sống trong một xã hội đánh giá cao chuyện cười, cậu thấy không? Nếu cậu nghĩ về điều đó theo cách này - (hắng giọng) nếu tôi là người da đỏ Apache, những người không cần diễn viên hài, phải không? Nếu thế tôi là kẻ thất nghiệp.

JERRY: Vậy hả? Ô, thôi nào, điều đó không giúp tớ cảm thấy tốt hơn.

Người lái xe taxi đã không thay đổi trước lý lẽ của người diễn viên hài kịch về tính ngẫu nhiên theo khía cạnh đạo đức của danh vọng và tiền bạc. Xem sự khốn khổ của mình như vận rủi đã không an ủi được người tài xế. Có lẽ nguyên do trong một chế độ nhân tài, phần lớn mọi người nghĩ rằng thành tựu lớn phản ánh những gì chúng

ta xứng đáng, một ý tưởng không phải dễ dàng đánh đổ. Liệu công bằng trong phân phối có thể được tách hẳn ra khỏi sự xứng đáng về mặt đạo đức là một câu hỏi chúng ta khám phá trong những trang tiếp theo.

Cuộc sống có không công bằng?

Vào năm 1980, khi Ronald Reagan tranh cử tổng thống, kinh tế gia Milton Friedman cùng vợ Rose (đồng tác giả) xuất bản quyển *Tự do lựa chọn* (Free to Choose) - một tác phẩm rất ăn khách. Quyển sách bảo vệ nền kinh tế thị trường tự do và đã trở thành một cuốn sách giáo khoa - thậm chí một thánh kinh - cho các năm Reagan tại nhiệm. Để bảo vệ nguyên tắc kinh tế tự do chống lại sự phản đối của chủ nghĩa quân bình, Friedman có một sự nhượng bộ đáng ngạc nhiên, ông thừa nhận những người lớn lên trong gia đình giàu có và học ở các trường tốt có lợi thế không công bằng so với những người không có nền tảng ưu đãi. Ông cũng thừa nhận những người - dù không tự mình tạo ra - thừa hưởng tài năng và thiên phú có một lợi thế không công bằng so với những người khác.

Tuy nhiên khác Rawls, Friedman nhấn mạnh chúng ta không nên cố gắng khắc phục bất công này. Thay vào đó, chúng ta nên biết cách sống chung với nó, và hưởng những lợi ích nó mang đến: Cuộc sống vốn không công bằng. Thật hấp dẫn để tin rằng chính quyền có thể khắc phục những gì tự nhiên đã tạo ra. Tuy nhiên, cũng thật quan trọng để nhận ra chúng ta được hưởng thật nhiều lợi ích từ những, bất công mà chúng ta phàn nàn.

Không có gì công bằng... khi Muhammad Ali sinh ra đã có những kỹ năng để ông trở thành võ sĩ quyền anh cừ khôi... Chắc chắn không công bằng khi Muhammad Ali có thể kiếm được hàng triệu đôla trong một đêm. Tuy nhiên, phải chăng sẽ bất công hơn với những người thích xem ông nếu, vì một số lý tưởng bình đẳng trừu tượng, Muhammad Ali không được phép kiếm được nhiều hơn trong trận đấu.

Trong tác phẩm *Lý thuyết về công lý*, Rawls bác bỏ lời khuyên về sự thỏa mãn mà quan điểm của Friedman phản ánh. Rawls tuyên bố một chân lý quen thuộc mà chúng ta thường lãng quên: Cách mọi thứ vận hành không quyết định cách chúng nên được vận hành.

Chúng ta nên phản đối luận điểm rằng trật tự trong các

thể chế luôn luôn có nhược điểm vì sự phân bố tài năng thiên phú và sự ngẫu nhiên của hoàn cảnh xã hội là không công bằng, và sự bất công này có tính tất yếu dù con người có sắp đặt ra sao đi chăng nữa. Đôi khi suy nghĩ này được xem như cái cớ để bỏ qua sự bất công, như thể từ chối chấp nhận sự bất công tương đương với việc không thể chấp nhận cái chết. Sự phân bố thiên phú không công bằng mà cũng chẳng bất công, cũng chẳng bất công khi ai đó được sinh ra trong xã hội với một vị trí cụ thể nào đó. Đây đơn giản là những sự kiện tự nhiên. Đây là công bằng và bất công là cách mà các thể chế đối phó với những sự kiện đó.

Rawls đề xuất cách chúng ta đối phó với những sự kiện này bằng cách đồng ý “chia sẻ số phận với mọi người”, và “[tự mình] tận dụng sự ngẫu nhiên của tạo hóa và hoàn cảnh xã hội khi làm việc gì đó là vì lợi ích chung”. Cho dù cuối cùng có thành công hay không, lý thuyết của ông thể hiện một nghiên cứu hấp dẫn nhất trong lịch sử ngành triết học chính trị Mỹ về một xã hội bình đẳng hơn.

7. TRANH CẢI VỀ CHÍNH SÁCH CHỐNG KỲ THỊ^[26]

CHERYL HOPWOOD không xuất thân trong gia đình giàu có. Được một người mẹ đơn thân nuôi dưỡng, cô phấn đấu tốt nghiệp trung học, cao đẳng cộng đồng và Đại học bang California ở Sacramento. Sau đó cô chuyển tới tiểu bang Texas và nộp đơn vào Khoa Luật Đại học Texas - khoa luật tốt nhất tiểu bang và là một trong những khoa luật hàng đầu cả nước. Mặc dù có điểm trung bình là 3,8, làm khá tốt bài thi vào trường luật (có điểm so sánh^[27] là 83)), nhưng Hopwood không trúng tuyển.

Cô gái da trắng Hopwood suy nghĩ mình trượt thật không công bằng. Một số thí sinh có điểm trung bình, điểm thi thấp hơn cô vẫn trúng tuyển chỉ vì họ là người Mỹ gốc Phi hay gốc Mexico. Nhà trường có chính sách chống kỳ thị ưu tiên cho các thí sinh nhóm thiểu số. Trên thực tế, tất cả thí sinh nhóm thiểu số có điểm thi xấp xỉ điểm thi của Hopwood đều trúng tuyển.

Hopwood kiện vụ này lên tòa án liên bang vì cho rằng mình bị phân biệt đối xử. Trường đại học phản bác rằng một phần sứ mệnh của khoa là tăng sự đa dạng về chủng tộc và dân tộc trong ngành luật ở Texas, không chỉ trong các công ty luật, mà còn ở các cơ quan lập pháp và tòa án tiểu bang. Michael Sharlot, trưởng Khoa Luật nói: “Luật pháp trong xã hội dân sự cực kỳ phụ thuộc vào việc xã hội sẵn sàng chấp nhận phán xét của tòa án. Sẽ khó đạt được điều đó hơn khi tất cả các nhóm chưa có đại diện trong các cơ quan thực thi công lý”. Ở tiểu bang Texas, người Mỹ gốc Phi và gốc Mexico chiếm tới 40% dân số, nhưng tỷ lệ làm việc trong ngành luật của nhóm này thấp hơn rất nhiều. Khi Hopwood nộp đơn, Khoa Luật Đại học Texas áp dụng chính sách tuyển sinh chống kỳ thị với mục tiêu có khoảng 15% lượng trúng tuyển là người nhóm thiểu số. Để đạt mục tiêu này, Đại học Texas đặt điểm chuẩn cho thí sinh nhóm thiểu số thấp hơn điểm chuẩn cho nhóm không phải thiểu số. Nhân viên trường đại học tranh luận: tất cả các sinh viên nhóm thiểu số trúng tuyển nói chung đủ khả năng làm việc, và hầu như sau khi tốt nghiệp, họ đều vượt qua kỳ thi vào luật sư đoàn. Nhưng đó chỉ là lời an ủi nhỏ với Hopwood, cô vẫn tin mình bị đối xử không công bằng, và lẽ ra phải trúng tuyển.

Vụ Hopwood kiện chính sách chống kỳ thị không phải vụ kiện đầu tiên kiểu thế, và cũng sẽ chẳng phải vụ cuối cùng. Trong hơn ba thập kỷ qua, tòa án đã vật lộn với các vấn đề hóc búa về mặt đạo lý và pháp lý mà chính sách chống kỳ thị đặt ra. Năm 1978, trong vụ Bakke, Tòa án Tối cao Hoa Kỳ ủng hộ (với tỷ lệ sát sao) chính sách tuyển sinh này tại Khoa Y, Đại học California tại Davis. Trong năm 2003, một phán quyết sát sao của Tòa án Tối cao cho phép sử dụng chủng tộc là một yếu tố xét tuyển trong vụ việc liên quan đến Khoa Luật, Đại học Michigan. Trong khi đó gần đây cử tri ở các tiểu bang California, Washington và Michigan kiến nghị bỏ phiếu chống việc tru đãi chủng tộc trong giáo dục và việc làm. Câu hỏi với tòa án là liệu chính sách chống kỳ thị trong tuyển dụng và tuyển sinh có vi phạm điều khoản bảo vệ quyền bình đẳng của hiến pháp Hoa Kỳ hay không? Nhưng chúng ta hãy để hiến pháp sang một bên để tập trung vào vấn đề đạo đức: Có bất công không khi đưa yếu tố chủng tộc và dân tộc vào quá trình tuyển dụng hay tuyển sinh?

Để trả lời, trước tiên cùng xem xét ba lý do ủng hộ chính sách chống kỳ thị chủng tộc và dân tộc: sửa chữa sự thiên lệch trong các bài thi chuẩn, bồi thường cho sai lầm trong quá khứ và thúc đẩy tính đa dạng.

Khắc phục sự thiên vị trong các bài kiểm tra

Một nguyên nhân để xét thêm yếu tố chủng tộc và dân tộc là để sửa chữa những yếu tố thiên vị khả dĩ trong các bài kiểm tra. Từ lâu khả năng dự báo mức độ thành công trong học tập và nghề nghiệp của bài kiểm tra SAT^[28] và các dạng bài kiểm tra khác đã bị tranh cãi. Trong năm 1951, một ứng viên cho chương trình tiến sĩ tại Khoa Tôn giáo, Đại học Boston có điểm GRE^[29] rất thường. chàng thanh niên Martin Luther King, người sau này trở thành một trong những diễn giả vĩ đại nhất trong lịch sử Hoa Kỳ, đạt điểm dưới trung bình trong phần thi từ vựng. May mắn thay, ông đã trúng tuyển.

Một số nghiên cứu cho thấy nói chung trong các bài kiểm tra chuẩn hóa, sinh viên da đen và gốc Tây Ban Nha có điểm thấp hơn sinh viên da trắng, kể cả khi đã hiệu chỉnh bài thi cho phù hợp với giai tầng kinh tế. Nhưng bất kể nguyên nhân gây ra chênh lệch điểm kiểm tra, việc sử dụng bài kiểm tra tiêu chuẩn để dự báo mức độ thành công trong học thuật đòi hỏi phải xem xét điểm

số này cùng với nền tảng gia đình, xã hội, văn hóa, và giáo dục của thí sinh. Một bài SAT 700 điểm của một học sinh học trường công nghèo ở khu South Bronx có ý nghĩa nhiều hơn so vài bài thi có cùng điểm số của một học sinh nhà giàu học ở trường tốt trong khu thượng lưu Upper East Side Manhattan. Tuy nhiên, việc xét điểm thi cùng với nền tảng chủng tộc, dân tộc và kinh tế của sinh viên không thách thức quan niệm trường cao đẳng và đại học nên nhận những sinh viên hứa hẹn nhất về mặt học thuật; đơn giản đây chỉ là một cố gắng xác định tiềm năng học thuật của cá nhân chính xác hơn.

Cuộc tranh luận về chống kỳ thị chủ yếu trên hai cơ sở sau: lập luận bù đắp và lập luận về sự đa dạng.

Bù đắp những sai lầm trong quá khứ

Lập luận bù đắp coi chính sách chống kỳ thị là phương thuốc cho những sai lầm trong quá khứ. Theo đó, sinh viên thiểu số cần được ưu tiên để bù đắp cho sự phân biệt đối xử trong quá khứ khiến giờ đây họ bị bất lợi một cách bất công. Lập luận này coi trúng tuyển như một lợi

ích cho người nhận và tìm cách phân phối lợi ích này sao cho có thể bù đắp được sự bất công trong quá khứ và những ảnh hưởng dai dẳng của nó.

Nhưng lý lẽ bù đắp bị những người phê bình phản bác như sau: những người hưởng lợi không nhất thiết là những người đã từng chịu khổ đau, và những người trả tiền bù đắp ít khi là người chịu trách nhiệm về sai lầm cần được sửa chữa. Nhiều đối tượng hưởng lợi từ chính sách chống kỳ thị là sinh viên thiểu số nhưng ở tầng lớp trung lưu, không phải chịu hoàn cảnh đau khổ như thanh niên người Mỹ gốc Phi và gốc Latin sống tại khu ổ chuột. Tại sao một sinh viên người Mỹ gốc Phi sống ở khu ngoại ô giàu có Houston lại được ưu đãi hơn cô gái Cheryl Hopwood, người có lẽ thật sự khó khăn hơn về kinh tế?

Nếu trọng tâm là để giúp người bất lợi, các nhà phê bình cho rằng chính sách chống kỳ thị cần phải dựa trên tầng lớp, không phải chủng tộc. Và nếu ưu tiên chủng tộc được dùng để bù đắp cho sự bất công của chế độ nô lệ và phân biệt chủng tộc trong quá khứ, làm sao có thể công bằng khi bắt những người như Hopwood, vốn chẳng liên quan gì đến sự bất công trong quá khứ ấy, phải gánh chịu?

Lý lẽ bù đắp cho chính sách chống kỳ thị có thể phản bác lại ý kiến này hay không phụ thuộc vào khái niệm trách nhiệm tập thể phức tạp: về mặt đạo đức, chúng ta có trách nhiệm sửa chữa những sai lầm do thể chế đi trước gây ra không? Để trả lời câu hỏi này, chúng ta cần phải biết thêm về cách phát sinh nghĩa vụ đạo đức. Chúng ta gánh vác nghĩa vụ chỉ với tư cách cá nhân hay phải gánh một vài nghĩa vụ với tư cách là thành viên các cộng đồng với những đặc tính lịch sử? Vì chúng ta sẽ đến với câu hỏi này trong phần sau cuốn sách, giờ hãy tạm đặt nó sang một bên và chuyển sang lý lẽ đa dạng.

Thúc đẩy sự đa dạng

Với lý lẽ đa dạng, chính sách chống kỳ thị không phụ thuộc vào khái niệm trách nhiệm tập thể gây tranh cãi. Và cũng không phụ thuộc vào việc chứng minh bản thân các sinh viên thiểu số được ưu tiên trong tuyển sinh đã bị phân biệt đối xử hay bị bất lợi. Trúng tuyển không được coi như phần thưởng cho người nhận mà là phương tiện nhằm đạt tới một mục đích xứng đáng về mặt xã hội.

Cơ sở về sự đa dạng là một lý lẽ nhân danh lợi ích chung - lợi ích chung của chính trường học và của cả xã hội. Đầu tiên, trường đại học mong muốn có được một cộng đồng sinh viên pha trộn nhiều chủng tộc bởi vì điều này cho phép sinh viên học hỏi từ nhau nhiều hơn so với khi tất cả sinh viên có cùng nền tảng. Do việc chỉ nhận sinh viên từ một vùng của đất nước sẽ làm giới hạn tiềm năng trí tuệ và văn hóa, nên đây là lý lẽ thứ nhất ủng hộ tính đa dạng về dân tộc, chủng tộc, và giai tầng. Thứ hai, lý lẽ đa dạng cho rằng việc giúp nhóm thiểu số bị bất lợi đảm nhận vị trí lãnh đạo trong những lĩnh vực công và ngành nghề sẽ thúc đẩy mục tiêu dân sự của trường đại học và đóng góp cho lợi ích chung.

Đa dạng là một trong những lý lẽ thường xuyên được các trường cao đẳng, đại học đưa ra, Khi phải đối mặt với vụ kiện của Hopwood, trường Khoa Luật Đại học Texas trích dẫn mục tiêu dân sự mà chính sách chống kỳ thị của khoa nhắm tới. Khoa Luật có một sứ mệnh là nâng cao sự đa dạng trong nghề luật ở Texas và cho phép người Mỹ gốc Phi và gốc Latin đảm nhận vai trò lãnh đạo trong chính quyền và giới luật gia. Ông cho biết nhờ biện pháp này, chương trình chống kỳ thị của khoa đã thành công: “Chúng tôi thấy sinh viên nhóm thiểu số tốt nghiệp từ khoa chúng tôi trở thành các quan chức

được bầu, làm việc tại các công ty luật hàng đầu, trở thành nghị sỹ tiểu bang hay quan tòa liên bang. Trong phạm vi nào đó, người nhóm thiểu số làm việc trong các cơ quan quan trọng ở Texas thường là sinh viên cũ của chúng tôi”.

Khi Tòa án Tối cao Mỹ xử vụ Bakke, Đại học Harvard gửi một bản tóm tắt thân-hữu-của-tòa^[30] bảo vệ chính sách chống kỳ thị trên quan điểm giáo dục. Nó nói rằng điểm trung bình và điểm thi đầu vào không bao giờ là tiêu chuẩn xét tuyển duy nhất. “Nếu thành tích học tập xuất sắc là tiêu chí duy nhất hoặc tiêu chí chiếm ưu thế, Đại học Harvard sẽ mất đi rất nhiều sức sống và trí tuệ xuất sắc... Vì thế chất lượng của các hoạt động giáo dục dành cho tất cả sinh viên sẽ giảm sút”. Trong quá khứ, đa dạng có nghĩa là “sinh viên đến từ California, New York và Massachusetts; thị dân và nông dân; nghệ sĩ violin, họa sĩ và cầu thủ bóng đá, nhà sinh học, sử gia và người nghiên cứu văn học cổ điển; người môi giới chứng khoán, các học giả và các chính trị gia tương lai”. Bây giờ, trường đại học cũng quan tâm đến sự đa dạng về chủng tộc và dân tộc.

Một cậu nông dân từ Idaho có thể mang tới Harvard điều gì đó mà một người Boston không thể đem đến. Tương

tự, một sinh viên da đen có thể mang đến một điều gì đó mà sinh viên da trắng không thể mang đến. Chất lượng hoạt động giáo dục của tất cả các sinh viên ở Đại học Harvard phụ thuộc một phần vào những khác biệt trong nền tảng và vẻ bề ngoài của các sinh viên.

Các phản bác nhằm vào lý lẽ đa dạng đưa ra hai kiểu phản đối - một mang tính thực tế, một mang tính nguyên tắc. Phản đối mang tính thực tế nghi ngờ hiệu quả của chính sách chống kỳ thị. Việc ưu tiên theo chủng tộc sẽ không mang đến một xã hội đa nguyên hơn hay giảm thành kiến và bất bình đẳng mà hủy hoại lòng tự trọng của sinh viên nhóm thiểu số, làm gia tăng ý thức nhạy cảm về chủng tộc ở nhiều phía, làm căng thẳng mâu thuẫn chủng tộc, và khơi gợi nổi oán giận trong những nhóm da trắng thiểu số cảm thấy họ cũng phải được ưu đãi. Phản đối kiểu này không cho rằng chính sách chống kỳ thị là bất công, mà cho rằng chính sách này lợi bất cập hại hoặc khó đạt mục tiêu.

Ưu tiên chủng tộc có vi phạm quyền?

Phản đối mang tính nguyên tắc cho rằng: mặc dù mục tiêu lớp học đa dạng hay một xã hội công bằng hơn là vô cùng tốt đẹp và chính sách, chống kỳ thị có thể rất thành công trong việc đạt được mục tiêu này, nhưng sử dụng chủng tộc hay dân tộc là yếu tố trong xét tuyển là không công bằng. Lý do: làm điều đó đã vi phạm quyền của những thí sinh như Cheryl Hopwood, những người bị đặt vào thế bất lợi trong cạnh tranh không do lỗi của bản thân.

Với thuyết vị lợi, phản đối này không có nhiều trọng lượng. Điều này phụ thuộc vào lợi ích về giáo dục và xã hội do chính sách này tạo ra có lớn hơn sự thất vọng do bị trượt của Hopwood và những thí sinh da trắng có điểm mấp mé điểm chuẩn không. Tuy nhiên, nhiều người đề xuất chính sách chống kỳ thị không theo thuyết vị lợi; họ là những người theo chủ nghĩa tự do dân chủ kiểu Kant hoặc kiểu Rawls vốn tin rằng ngay cả mục tiêu đáng thèm muốn cũng không thể bỏ qua quyền của cá nhân. Đối với họ, nếu việc sử dụng yếu tố chủng tộc trong tuyển sinh vi phạm quyền của Hopwood, thì làm như thế là bất công.

Ronald Dworkin, triết gia pháp lý hướng quyền, diễn giải phản đối này bằng cách lập luận coi việc sử dụng chủng

tộc trong chính sách. chống kỳ thị không vi phạm quyền của bất cứ ai. Ông hỏi, Hopwood bị từ chối quyền gì? Có lẽ cô tin rằng mọi người có quyền không bị phán xét theo những yếu tố như chủng tộc - thứ mà họ không thể kiểm soát được. Nhưng hầu hết các tiêu chí tuyển sinh đại học truyền thống đều liên quan đến các yếu tố ngoài tầm kiểm soát của mọi người. Không phải lỗi của tôi nếu tôi đến từ Massachusetts chứ không phải từ Idaho, hay rằng tôi là một người chơi bóng đá tệ hại, hoặc tôi không thể hát đúng giai điệu. Cũng không phải lỗi của tôi nếu tôi thiếu khả năng làm tốt bài thi SAT.

Có lẽ quyền bị đe dọa ở đây là quyền được đánh giá chỉ theo tiêu chí điểm thi - không xét có đá bóng tốt không, hoặc đến từ Idaho, hoặc đã tham gia tình nguyện trong bếp ăn cộng đồng không. Trên quan điểm này, nếu điểm trung bình, điểm thi và các kết quả học tập khác của tôi trong nhóm thí sinh đầu, thì tôi xứng đáng trúng tuyển. Nói cách khác tôi xứng đáng để được xét tuyển chỉ theo thành tích học tập của tôi.

Nhưng như Dworkin chỉ ra, không có quyền nào như thế. Một số trường đại học có thể nhận sinh viên hoàn toàn trên cơ sở thành tích học tập, nhưng hầu hết là không. Các trường đại học xác định sứ mệnh theo

những cách khác nhau. Dworkin lập luận không thí sinh nào có quyền cho rằng trường đại học phải xác định sứ mệnh của mình và thiết kế chính sách tuyển sinh theo cách đánh giá cao một tập hợp phẩm chất cụ thể nào đó - có thể là khả năng học tập, kỹ năng thể thao hoặc bất cứ điều gì khác. Khi trường đại học đã xác định sứ mệnh và thiết lập tiêu chuẩn tuyển sinh, bạn có kỳ vọng chính đáng để được trúng tuyển chừng nào bạn đáp ứng những tiêu chuẩn tốt hơn so với thí sinh khác.

Những người nằm trong nhóm ứng viên hàng đầu - xét theo thành tích học tập, tính đa dạng về dân tộc và địa lý, năng lực thể thao, các hoạt động ngoại khóa, sinh hoạt cộng đồng... - và như vậy họ được phép trúng tuyển, và sẽ không công bằng nếu đánh trượt họ. Nhưng không ai có quyền được xét tuyển theo tập hợp cụ thể các tiêu chí định trước.

Ở đây có một suy nghĩ sâu sắc phản bác lý lẽ đa dạng của chính sách chống kỳ thị: Trúng tuyển không phải vinh dự được trao cho ưu điểm hoặc giá trị nào đó. Về mặt đạo đức, cả sinh viên có điểm thi cao hay sinh viên từ nhóm thiểu số kém thế đều không xứng đáng trúng tuyển. Sự trúng tuyển của cô là chính đáng chừng nào điều này hướng tới mục đích xã hội mà trường đại học

hướng tới; không phải vì tưởng thưởng cho sinh viên vì các ưu điểm hoặc giá trị được xác định một cách độc lập của cô. Ý của Dworkin là công bằng trong tuyển sinh không phải là vấn đề khen thưởng cho ưu điểm hay giá trị; chúng ta có thể biết được, đâu là cách tuyển sinh công bằng chỉ khi trường đại học xác định được sứ mệnh của mình. Sứ mệnh chứ không phải những thứ khác xác định các giá trị thích hợp. Lập luận của Dworkin về công bằng trong tuyển sinh đại học tương đồng với lập luận của Rawls về công bằng trong phân phối thu nhập: Đó không phải là vấn đề xứng đáng về mặt đạo đức.

Phân biệt chủng tộc và hạn ngạch bài Do Thái

Có phải điều này có nghĩa là trường cao đẳng, đại học được tự do xác định sứ mệnh của mình tùy thích, và bất kỳ chính sách tuyển sinh nào tuân theo sứ mệnh đó là công bằng? Nếu vậy thì các đại học phân biệt chủng tộc ở các bang miền Nam nước Mỹ cách đây không lâu thì sao? Khi điều đó xảy ra, Khoa Luật Đại học Texas nằm ở trung tâm của một vụ kiện vi phạm hiến pháp. Năm

1946, khi còn trong thời kỳ phân biệt chủng tộc, khoa này không tuyển Herman Marion Sweatt với lý do khoa không tuyển người da đen. Quyết định này đã dẫn đến vụ kiện mang tính bước ngoặt ở Tòa án Tối cao, vụ *Sweatt chống Painter* (1950), một cú đòn vào tệ phân biệt chủng tộc trong giáo dục đại học.

Nhưng nếu cách kiểm nghiệm duy nhất tính công bằng của một chính sách tuyển sinh là xem nó có phù hợp với sứ mệnh của trường hay không, vậy thì lý lẽ Khoa luật Đại học Texas trình bày lúc đó đâu có gì sai? Sứ mệnh của khoa này là đào tạo luật sư cho các công ty luật Texas. Vì công ty luật Texas không thuê người da đen, nên khoa luật kết luận mình không cần tuyển người da đen.

Bạn có thể phản bác: Khoa Luật Đại học Texas là trường công, do đó cách lựa chọn sứ mệnh bị hạn chế hơn so với các đại học tư. Điều chắc chắn đúng là các vụ kiện đình đám liên quan đến chính sách chống kỳ thị tại đại học đều dính dáng đến các trường đại học công lập: Đại học California tại Davis (vụ Bakke), Đại học Texas (vụ Hopwood) và Đại học Michigan (vụ Grutter). Nhưng vì chúng ta đang cố gắng xác định xem yếu tố chủng tộc trong tuyển sinh công bằng hay bất công - chứ không

xét tính hợp pháp của nó - nên sự khác biệt giữa trường công và trường tư không mang tính quyết định.

Các hiệp hội tư nhân cũng như tổ chức công có thể bị chỉ trích vì sự bất công. Hãy nhớ lại những cuộc biểu tình ngồi tại quầy ăn trưa phản đối kỳ thi chủng tộc ở các bang miền Nam khi còn phân biệt chủng tộc. Quầy ăn trưa là của tư nhân, nhưng hành động kỳ thi chủng tộc là bất công. (Trong thực tế, Đạo luật Dân Quyền ban hành năm 1964 quy định hành động phân biệt đối xử như thế là bất hợp pháp).

Hoặc xét một số đại học trong Liên đoàn Ivy^[31] chính thức hay không chính thức áp dụng chính sách hạn ngạch bài Do Thái trong những năm 1920 và 1930. Phải chăng những hạn ngạch này chấp nhận được về mặt đạo đức chỉ đơn giản bởi vì đây là các trường đại học tư, không phải công lập? Năm 1922, chủ tịch Đại học Harvard, A. Lawrence Lowell, nhân danh việc muốn làm giảm tinh thần bài Do Thái đã đưa ra quy định người Do Thái chỉ được chiếm tối đa 12% lượng trúng tuyển, ông nói “cảm giác bài Do Thái trong sinh viên đang tăng và nó tăng theo số lượng người Do Thái”.

Trong những năm 1930, giám đốc tuyển sinh của Dartmouth đã viết cho các cựu sinh viên - những người than phiền về số lượng người Do Thái ngày càng tăng trong khuôn viên trường: “Tôi vui mừng khi bạn có ý kiến về vấn đề Do Thái. Tôi sẽ đau lòng khôn xiết nếu số lượng người Do Thái trúng tuyển lớn hơn hơn 5% hay 6% trong khóa 1938”. Trong năm 1945, chủ tịch Dartmouth giới hạn lượng người Do Thái nhập học bằng cách viện dẫn tới sứ mệnh của trường: “Dartmouth là trường Cơ đốc giáo, dành cho việc truyền bá Cơ đốc giáo đến các sinh viên”.

Nếu theo lý lẽ đa dạng của chính sách chống kỳ thị, giả sử trường đại học có thể thiết lập bất kỳ tiêu chí tuyển sinh nào hướng tới sứ mệnh đã xác định của mình, thì có thể lên án chính sách phân biệt chủng tộc và hạn ngạch bài Do Thái không? Liệu có sự phân biệt mang tính nguyên tắc trong việc sử dụng yếu tố chủng tộc để từ chối người thiểu số trong các tiểu bang phân biệt chủng tộc miền Nam ngày trước và việc ưu tiên nhận người thiểu số trong chính sách chống kỳ thị ngày nay? Câu trả lời rõ ràng nhất là trong thời kỳ phân biệt chủng tộc, Khoa luật Đại học Texas sử dụng chủng tộc như một dấu hiệu hạ đẳng, trong khi ngày nay ưu tiên chủng tộc không xúc phạm hay kỳ thị ai. Hopwood xem việc

từ chối không công bằng, nhưng cô không thể cho rằng điều này thể hiện sự thù hận và khinh thường.

Đó là câu trả lời của Dworkin. Trong thời kỳ phân biệt, từ chối theo chủng tộc phụ thuộc vào “ý tưởng ti tiện rằng một chủng tộc cao quý hơn một chủng tộc khác”, trong khi chính sách chống kỳ thị không liên quan gì đến thành kiến trên. Chỉ đơn giản khẳng định rằng: với tầm quan trọng của việc thúc đẩy sự đa dạng trong các ngành nghề trọng điểm, da đen hoặc gốc Mỹ Latin “là một đặc điểm có lợi về mặt xã hội”.

Ứng viên bị trượt Hopwood không thể vừa lòng với sự khác biệt này, nhưng điều này không có ảnh hưởng đạo đức nhất định. Khoa Luật không nói Hopwood kém hơn sinh viên nhóm thiểu số trúng tuyển (không phải cô) xứng đáng có lợi thế mà cô không có. Đơn giản có thể nói rằng đa dạng chủng tộc và dân tộc trong lớp học và phòng xử án phục vụ mục đích giáo dục của khoa. Và trừ khi việc theo đuổi những mục đích đó vi phạm quyền của những người đánh mất cơ hội theo một cách nào đó, còn không thì ứng viên thất vọng không thể tuyên bố một cách hợp lý rằng họ đã bị đối xử bất công.

Chống kỳ thị cho người da trắng?

Dưới đây là một thử nghiệm cho lý lẽ đa dạng: đôi khi có thể biện minh cho việc ưu đãi chủng tộc đối với người da trắng được không? Ta hãy xem xét vụ Starrett City. Khu chung cư phức hợp ở Brooklyn, New York này chứa được hai mươi ngàn cư dân, là dự án nhà ở dành cho người có thu nhập trung bình do liên bang tài trợ lớn nhất ở Hoa Kỳ. Nó khai trương vào giữa những năm 1970 với mục tiêu trở thành cộng đồng đa chủng tộc. Mục tiêu này đạt được thông qua việc sử dụng biện pháp “kiểm soát phòng trống” vốn tìm cách cân bằng cơ cấu dân tộc và chủng tộc trong toàn cộng đồng, hạn chế dân số gốc Phi và gốc Mỹ Latin vào khoảng 40%. Nói ngắn gọn, nó sử dụng một hệ thống hạn ngạch. Hạn ngạch không dựa trên thành kiến hoặc sự khinh thường, mà dựa trên học thuyết “điểm bùng phát” [\[32\]](#) chủng tộc theo kinh nghiệm rút ra từ các khu ngoại ô. Người quản lý dự án muốn tránh các điểm bùng phát đã gây ra “sự rút chạy của người da trắng” trong khu chung cư và làm suy yếu tính đa dạng. Bằng cách duy trì cân bằng chủng tộc và dân tộc, họ hy vọng duy trì sự ổn định, đa dạng

về chủng tộc trong khu chung cư.

Chính sách này khá tốt. Cộng đồng trở nên được ưa chuộng, nhiều gia đình muốn di chuyển vào, và Starrett City phải lập một danh mục chờ. Một phần do hệ thống hạn ngạch, giao ít căn hộ cho người gốc Phi hơn so với người da trắng, các gia đình da đen phải chờ đợi lâu hơn các gia đình da trắng. Đến giữa những năm 1980, một gia đình da trắng phải chờ 3-4 tháng để nhận căn hộ, trong khi một gia đình da đen phải chờ tới tận hai năm.

Ở đây, rõ ràng hệ thống hạn ngạch ưu tiên ứng viên da trắng - không vì thành kiến chủng tộc mà vì mục đích duy trì cộng đồng hỗn hợp. Một số ứng viên da đen thấy chính sách có ý thức chủng tộc này không công bằng, và kiện vì bị phân biệt đối xử. Tổ chức NAACP^[33], ủng hộ việc chống kỳ thị trong các vụ việc khác, đại diện cho họ. Cuối cùng, hai bên đi đến một dàn xếp trong đó Starrett City giữ lại hệ thống hạn ngạch, nhưng yêu cầu tiểu bang mở rộng khả năng tiếp cận các dự án nhà ở cho nhóm thiểu số.

Liệu cách phân phối căn hộ có ý thức về mặt chủng tộc có bất công không? Không, nếu bạn chấp nhận lý lẽ đa

dạng của chính sách chống kỳ thị. Đa dạng về chủng tộc và dân tộc có vai trò khác nhau trong dự án nhà ở và tuyển sinh đại học, và thứ bị đe dọa không giống nhau. Nhưng từ quan điểm công bằng, hai trường hợp này cùng tiến thoái với nhau. Nếu đa dạng đem lại lợi ích chung, và nếu không có ai bị phân biệt đối xử vì lòng căm thù và khinh miệt, thì ưu tiên chủng tộc không vi phạm quyền của bất kỳ ai. Sao lại không? Bởi vì theo quan điểm xứng đáng về mặt đạo đức của Rawls, không ai xứng đáng để được xét vào ở trong một căn hộ hay có được một chỗ ngồi trong giảng đường dựa trên giá trị được xác định độc lập của người đó. Điều có thể được coi là giá trị chỉ được xác định khi cơ quan quản lý nhà hay giới chức trường đại học xác định sứ mệnh của mình.

Có thể tách công lý khỏi sự xứng đáng về mặt đạo đức không?

Mặc dù hấp dẫn về mặt đạo đức nhưng việc không lấy sự xứng đáng về đạo đức làm cơ sở cho công lý phân phối vẫn gây cảm giác lo lắng. Hấp dẫn vì làm suy yếu

giả định tự mãn, quen thuộc trong xã hội nhân tài rằng thành công là chiếc vương miện của giá trị, rằng người giàu được vậy là vì họ xứng đáng hơn người nghèo. Như Rawls nhắc chúng ta, “không ai xứng đáng vì năng lực trời cho của mình hay phần thưởng do có vị thế khởi đầu thuận lợi trong xã hội”. Cũng không thể tự kể công do được sống trong một xã hội tình cờ đánh giá cao thể mạnh của chúng ta. Đó là thước đo sự may mắn chứ không phải giá trị của chúng ta.

Điều còn băn khoăn trong việc tách công lý khỏi sự xứng đáng về mặt đạo đức là ở chỗ nó không dễ diễn tả. Niềm tin rằng công việc và cơ hội là phần thưởng cho những người xứng đáng đã ăn sâu vào nếp nghĩ, có lẽ tại Hoa Kỳ còn sâu đậm hơn các xã hội khác. Các chính trị gia không ngừng tuyên bố rằng những người “làm việc chăm chỉ và chơi đúng luật” xứng đáng được thăng tiến, và động viên những người thực hiện giấc mơ Mỹ hãy coi thành công như sự phản ánh các giá trị của mình. Trong hoàn cảnh tốt nhất, niềm tin này thành một sự may mắn về nhiều mặt. Nhưng sự khẳng khẳng suy nghĩ này trở thành một chương ngại vật để đoàn kết xã hội; càng coi thành công là của riêng, do chính mình tạo ra, chúng ta càng có ít trách nhiệm với những người rơi lại phía sau.

Có thể chính niềm tin sắt đá - rằng thành công nên được xem là phần thưởng cho giá trị - đơn giản chỉ là một sai lầm, một sự huyền hoặc mà chúng ta nên cố gắng phá bỏ. Luận điểm của Rawls về tính ngẫu nhiên đạo đức của vận may khiến cho nó bị ngờ vực nhiều hơn. Tuy nhiên trên khía cạnh chính trị hay triết học, không thể tách Lập luận về công lý ra khỏi các cuộc tranh luận về sự xứng đáng một cách dứt khoát như Rawls và Dworkin đề nghị. Hãy để tôi cố gắng giải thích lý do tại sao.

Trước tiên, công lý thường có khía cạnh tôn vinh. Cuộc tranh luận về công lý phân phối không chỉ xem ai được gì mà còn xem những phẩm chất, giá trị nào xứng đáng được vinh danh và tưởng thưởng. Thứ hai, ý tưởng giá trị chỉ phát sinh khi các tổ chức xã hội xác định được sứ mệnh của mình gặp một rắc rối: các tổ chức xã hội nổi bật nhất trong các cuộc tranh luận về công lý - trường học, đại học, ngành nghề, cơ quan chính quyền - không được tự do xác định sứ mệnh của mình một cách tùy thích. Các tổ chức này được xác định, ít nhất một phần nào đó, bởi các mục tiêu tốt đẹp khác biệt họ hướng tới. Trong khi tại bất kỳ thời điểm nào cũng có thể tranh cãi về sứ mệnh của một trường luật, của quân đội hay của một dàn nhạc, nó lại không phù hợp với tất cả các

trường hợp. Một số mục tiêu tốt đẹp nhất định thích hợp với các tổ chức xã hội nhất định, và bỏ qua những mục tiêu này khi phân phối có thể là một kiểu tha hóa.

Ta có thể thấy cách công lý nhập nhằng với tôn vinh bằng cách nhớ lại trường hợp Hopwood. Giả sử Dworkin đúng khi cho rằng sự xứng đáng về mặt đạo đức chẳng liên quan gì đến ai trúng tuyển. Dưới đây là bức thư từ chối của Khoa Luật lẽ ra nên gửi đến Hopwood;

Kính thưa cô Hopwood,

Chúng tôi rất tiếc phải thông báo rằng đơn xin nhập học của cô đã bị từ chối, xin hãy hiểu rằng chúng tôi không có ý làm cô buồn vì quyết định này. Chúng tôi không coi thường cô. Trên thực tế, chúng tôi thậm chí không xem cô ít xứng đáng hơn những người đã trúng tuyển. Cô không có lỗi khi tình cờ ở trong một xã hội không cần những phẩm chất của cô. Những người trúng tuyển không xứng đáng với vị trí đó, cũng không đáng được tưởng thưởng cho các yếu tố dẫn đến việc trúng tuyển của họ. Chúng tôi chỉ sử dụng họ - và cô - như một công cụ cho mục đích xã hội rộng lớn hơn.

Chúng tôi biết cô sẽ thấy tin này thật đáng thất vọng. Nhưng sự thất vọng của cô không nên được phóng đại bởi ý nghĩ sự từ chối theo cách nào đó phản ảnh giá trị nội tại của cô. Chúng tôi thông cảm rằng thật tệ là tình cờ cô đã không có những đặc điểm mà xã hội tình cờ cần khi cô nộp đơn dự tuyển. Chúc cô may mắn trong lần sau.

Trân trọng kính chào...

Và đây là thư chấp nhận, không còn ý nghĩa tôn vinh, mà một khoa luật trung thực về mặt triết lý nên gửi những người trúng tuyển:

Kính gửi người trúng tuyển,

Chúng tôi vui mừng thông báo rằng đơn xin nhập học của bạn đã được chấp nhận. Điều này chỉ ra rằng bạn tình cờ có những đặc điểm mà hiện tại xã hội cần, vì vậy chúng tôi đề xuất khai thác giá trị quý giá của bạn bằng cách nhận bạn vào học ở Khoa Luật.

Chúc mừng bạn, không phải vì bạn xứng đáng do có những phẩm chất dẫn đến việc trúng tuyển - bạn không xứng đáng; mà chỉ vì người chiến thắng trong một cuộc

bốc thăm may rủi đáng được chúc mừng. Bạn may mắn có các đặc điểm phù hợp. Nếu bạn chấp nhận vào khoa chúng tôi, bạn cuối cùng sẽ được hưởng các lợi ích đi kèm. Vì thế, bạn có thể ăn mừng.

Bạn, hoặc nhiều khả năng là phụ huynh của bạn, có thể muốn ăn mừng vì sự trúng tuyển này phản ánh, nếu không phải thiên tư của bạn, thì ít nhất vì bạn đã nỗ lực không ngừng trau dồi khả năng của mình.

Nhưng quan điểm cho rằng bạn xứng đáng vì những giá trị cần thiết để có thể nỗ lực cũng có vấn đề không kém, vì giá trị này của bạn phụ thuộc vào hoàn cảnh may mắn mà bạn không thể tự kể công. Khái niệm xứng đáng không áp dụng ở đây.

Dù sao chúng tôi cũng mong muốn diện kiến bạn trong mùa thu tới.

Trân trọng kính chào...

Những lá thư như thế có thể làm giảm nỗi thất vọng của những người bị từ chối, và kiềm chế sự ngạo mạn của những người trúng tuyển. Vậy tại sao các trường tiếp tục gửi (và các ứng viên vẫn hy vọng) những lá thư tràn

ngập lời lẽ chúc mừng, ca ngợi? Có lẽ bởi vì các trường đại học không thể hoàn toàn từ bỏ ý tưởng rằng vai trò của mình không chỉ hướng tới một vài mục tiêu nhất định mà còn để vinh danh và tưởng thưởng một số giá trị nhất định.

Tại sao không bán đấu giá tuyển sinh đại học?

Điều này dẫn chúng ta đến câu hỏi thứ hai về việc liệu trường cao đẳng và đại học có thể xác định sứ mệnh của mình tùy thích không. Đặt vấn đề ưu tiên dân tộc và chủng tộc sang một bên và xem xét một chính sách chống kỳ thị gây tranh cãi - cuộc tranh luận về “ưu đãi hậu duệ”. Nhiều trường ưu tiên cho con em cựu học sinh khi xét tuyển. Một lý do để làm việc đó là dần dần xây dựng cộng đồng và tinh thần của trường. Một hy vọng khác là các cựu sinh viên biết ơn sẽ hỗ trợ tài chính cho trường cũ một cách hào phóng.

Để cô lập lý do tài chính, xem xét điều các trường đại học gọi là “tuyển sinh vì sự phát triển” - ưu tiên các thí sinh không phải con em cựu sinh viên nhưng có gia đình

giàu có, có thể đóng góp cho nhà trường một khoản tiền lớn. Nhiều trường đại học tuyển những sinh viên như thế ngay cả khi điểm tốt nghiệp và điểm thi vào của họ không cao - và nếu bình thường sẽ không trúng tuyển. Để đẩy ý tưởng này đến cực điểm, tưởng tượng một trường đại học quyết định bán đầu giá 10% số lượng tuyển sinh cho ai trả nhiều nhất.

Liệu hệ thống này có công bằng không? Nếu bạn tin rằng giá trị chỉ đơn giản là khả năng đóng góp, theo cách này hay cách khác, hỗ trợ trường đại học thực hiện sứ mệnh, câu trả lời là có. Dù sứ mệnh có là gì đi nữa, tất cả các trường đại học cần tiền để đạt được mục tiêu.

Bằng định nghĩa mở rộng của Dworkin về giá trị đáng được thưởng, một sinh viên xứng đáng được nhận vào trường vì món quà là một thư viện mới trị giá 10 triệu đô la - việc trúng tuyển này phục vụ cho lợi ích chung của nhà trường. Sinh viên - được nuôi dưỡng trong trại mồ côi - bị từ chối có thể phàn nàn rằng họ không được đối xử công bằng. Nhưng trả lời của Dworkin trong vụ Hopwood cũng có thể áp dụng cho họ. Công bằng chỉ đòi hỏi là không ai bị từ chối vì thành kiến và khinh thường, và rằng ứng viên được đánh giá theo các tiêu chí liên quan đến sứ mệnh mà trường đại học đặt ra cho

bản thân. Trong trường hợp này, những điều kiện được thỏa mãn. Các sinh viên bị mất cơ hội không phải là nạn nhân của các thành kiến, mà chỉ không may mắn có được phụ huynh sẵn sàng tặng trường một thư viện mới.

Nhưng tiêu chuẩn này quá yếu. Nó vẫn có vẻ không công bằng khi các bậc cha mẹ giàu có có thể mua một suất học ở Liên đoàn Ivy cho con. Nhưng sự bất công nằm ở đâu? Nó không phải là thực tế ứng viên từ các gia đình nghèo hoặc tầng lớp trung lưu bị đặt vào thế bất lợi ngoài tầm kiểm soát của họ. Như Dworkin chỉ ra, nhiều yếu tố ngoài tầm kiểm soát của họ là những yếu tố hợp pháp trong tuyển sinh.

Có lẽ cách đấu giá trên gây thương tổn cho tính liêm chính của trường đại học hơn cho cơ hội của các ứng viên. Bán vị trí cho người trả giá cao nhất phù hợp với một buổi nghe nhạc hoặc một sự kiện thể thao hơn với một cơ sở giáo dục. Cách phân bổ công bằng việc tiếp cận một mục tiêu tốt đẹp có thể có liên quan tới bản chất của điều tốt đẹp đó, với mục tiêu của nó. Các cuộc tranh luận chính sách chống kỳ thị phản ánh các quan niệm đối nghịch về việc đại học có mục đích gì: họ cần phải theo đuổi mục tiêu xuất sắc về học thuật đến mức độ nào, mục tiêu dân sự đến mức độ nào, và làm thế nào

cân bằng được các mục tiêu này? Mặc dù giáo dục đại học còn có mục tiêu tốt đẹp là chuẩn bị cho sinh viên một nghề nghiệp thành công, mục đích chính không phải là thương mại. Vì thế đem bán giáo dục như thế chỉ đơn thuần là một món hàng tiêu dùng là một kiểu tha hóa.

Vậy thì, mục tiêu của trường đại học là gì? Harvard không phải là Wal-Mart, hoặc thậm chí Bloomingdales^[34]. Mục tiêu không phải là để tối đa hóa doanh thu, mà để phục vụ lợi ích chung thông qua giảng dạy và nghiên cứu. Đúng là giảng dạy và nghiên cứu rất tốn kém, và đại học dành nhiều nỗ lực để gây quỹ. Nhưng khi mục tiêu kiếm tiền chi phối việc tuyển sinh, trường đại học đã lạc khỏi sứ mạng giáo dục và dân sự - lý do chính để trường đại học tồn tại.

Ý kiến cho rằng bất công trong phân bổ khả năng trúng tuyển vào trường đại học có liên quan tới những mục tiêu tốt đẹp mà trường đại học theo đuổi giải thích lý do tại sao bán suất trúng tuyển là bất công. Nó cũng giải thích lý do tại sao thật khó tách bạch vấn đề công lý và quyền với vấn đề tôn vinh và giá trị. Các trường đại học trao bằng danh dự để tôn vinh những người đã thể hiện các giá trị mà trường đại học mong muốn thúc đẩy. Tuy

nhiên, theo khía cạnh nào đó, mỗi bằng đại học được trao đều là bằng danh dự.

Ràng buộc cuộc tranh luận về công lý với các lý lẽ về tôn vinh, giá trị, và ý nghĩa của những mục tiêu tốt đẹp có vẻ là một công thức dẫn đến sự bất đồng vô vọng. Mọi người có quan niệm khác nhau về tôn vinh và giá trị. Sứ mệnh đúng đắn của các tổ chức xã hội - cho dù là trường đại học, tập đoàn, quân đội, ngành nghề, hoặc cộng đồng chính trị nói chung - còn gây tranh cãi và khổ sở. Vì vậy thật hấp dẫn nếu tìm được một cơ sở cho công lý và quyền không dính dáng đến những tranh cãi đó.

Nhiều triết lý chính trị hiện đại cố gắng chỉ để làm điều đó. Như chúng ta thấy, triết lý của Kant và Rawls là những nỗ lực táo bạo để tìm một cơ sở cho công lý và quyền trung lập giữa các quan điểm về lối sống tốt đẹp cạnh tranh nhau. Bây giờ là lúc để xem dự án của họ thành công đến đâu.

8. AI XỨNG ĐÁNG VỚI THỨ GÌ - ARISTOTLES

CALLIE SMARTT là người cổ vũ^[35] năm thứ nhất rất nổi tiếng ở Trường trung học Andrews tại miền Tây Texas. Dù bị bại não và phải di chuyển trên xe lăn, cô vẫn nhiệt tình truyền cảm hứng cho các cầu thủ bóng bầu dục và người hâm mộ bởi sự phấn khích của mình bên đường biên khi cổ vũ cho các trận đấu. Nhưng vào cuối mùa giải, Callie bị loại khỏi đội cổ vũ.

Trước sức ép của một vài người cổ vũ khác cùng cha mẹ họ, viên chức nhà trường nói với Callie rằng để tham gia đội cổ vũ năm tới, cô phải cố gắng như những người khác, thực hiện một chế độ luyện tập nghiêm ngặt các động tác nhảy và xoay, ông bố cô bé thủ lĩnh đội cổ vũ là người đi đầu trong việc ngăn cản Callie tham gia đội. Ông tuyên bố mình quan ngại đến sự an toàn của cô. Nhưng mẹ Callie ngờ rằng sự phản đối này xuất phát từ sự bức tức do Callie được hoan nghênh nhiệt liệt.

Câu chuyện của Callie gợi ra hai câu hỏi. Thứ nhất là về

sự công bằng. Cô có buộc phải luyện tập để đủ điều kiện tham gia cổ vũ, hay đòi hỏi này không công bằng vì cô bị khuyết tật? Một cách giải đáp vấn đề này viện dẫn nguyên tắc không phân biệt đối xử miễn là thực hiện tốt vai trò của mình, Callie không nên bị loại khỏi đội cổ vũ đơn giản chỉ vì cô không có khả năng thể lực để thực hiện các động tác thể dục - đây không phải lỗi của cô.

Tuy nhiên, nguyên tắc không phân biệt đối xử không có ích lắm, vì đặt ra câu hỏi chính yếu trong cuộc tranh cãi: Thực hiện tốt vai trò cổ vũ có nghĩa là gì? Phe chống đối Callie cho rằng người cổ vũ tốt phải có khả năng nhảy và xoay. Xét cho cùng, đó chính là cách truyền thống để các cổ vũ viên hoạt náo đám đông. Người ủng hộ Callie cho rằng nói vậy là nhảm lẫn giữa mục đích cổ vũ và phương pháp thực hiện. Mục đích cổ vũ là khơi dậy tinh thần của trường và truyền lửa cho người ủng hộ. Khi Callie ngồi xe lăn hò hét trên đường biên, vẫy vẫy các quả bóng và nở nụ cười rạng rỡ, cô đã làm tốt những gì người cổ vũ có nghĩa vụ phải làm - thổi lửa vào đám đông, vì vậy, để quyết định phẩm chất cần có là gì, chúng ta phải quyết định điều gì thiết yếu với người cổ vũ, và điều gì chỉ mang tính ngẫu nhiên.

Câu hỏi thứ hai trong câu chuyện của Callie là về sự bức

tức. Người cha của đội trưởng đội cổ vũ bức tức theo kiểu nào? Vì sao ông phiền lòng trước sự hiện diện của Callie trong đội? Hẳn không phải lo Callie sẽ lấy vị trí của con gái ông, cả hai đều ở trong đội. Cũng không phải sự ghen tị nhỏ mọn như khi ông thấy một cô gái tỏa sáng hơn con gái ông ở các động tác thể dục, mà điều này thì tất nhiên Callie không thể làm được.

Đây là linh cảm của tôi: sự bức tức của ông có thể phản ánh cảm giác Callie đang được ban cho một vinh dự cô ấy không xứng đáng nhận, theo khía cạnh chế nhạo niềm tự hào của ông về kỹ năng cổ vũ của cô con gái. Nếu việc cổ vũ giỏi là cái gì đó có thể thực hiện trên một chiếc xe lăn, thì vinh dự thường cho những người nhảy và xoay giỏi sẽ bị giảm đi ít nhiều.

Nếu Callie nên là người cổ vũ vì thể hiện những giá trị phù hợp với vai trò này dù bị khuyết tật, Callie sẽ đe dọa vinh dự được trao cho những người cổ vũ khác. Các kỹ năng thể dục họ trình diễn không còn mang tính thiết yếu trong việc cổ vũ, chỉ là một trong nhiều cách làm đám đông phấn chấn. Dù không rộng lượng, ông bố cô đội trưởng đội cổ vũ nhận biết chính xác cái gì bị đe dọa. Một tập quán xã hội từng được coi là có mục đích và cách tôn vinh đã định hình, bây giờ do Callie mà phải

được xác định lại. Cô đã chỉ ra rằng có nhiều hơn một cách làm người cổ vũ.

Chú ý mối liên hệ giữa câu hỏi đầu tiên (sự công bằng) và câu hỏi thứ hai (vinh dự và sự bức tức). Muốn xác định một cách thức công bằng để định rõ vị trí người cổ vũ, chúng ta cần phải xác định tính chất và mục đích của hành động cổ vũ. Nếu không, chúng ta không có cách nói cổ vũ cần những phẩm chất gì. Tuy nhiên, việc xác định tính chất của cổ vũ có thể gây tranh cãi, bởi vì nó làm chúng ta vướng vào mớ lý lẽ về phẩm chất xứng đáng được vinh danh. Điều gì được coi là mục đích của cổ vũ phụ thuộc một phần vào việc bạn nghĩ giá trị nào đáng được công nhận và tưởng thưởng.

Vụ việc cho thấy các tập quán xã hội như cổ vũ không chỉ có mục đích phương tiện (cổ vũ đội thi đấu) mà còn có mục đích tôn vinh hay làm gương (ca tụng một số giá trị và đức tính). Trong việc lựa chọn người cổ vũ, các trường không chỉ thúc đẩy tinh thần của trường mà còn bày tỏ những phẩm chất mà mình hy vọng học sinh sẽ coi trọng và noi theo. Điều này giải thích tại sao cuộc tranh luận căng thẳng đến vậy. Nó cũng giải thích điều lẽ ra đã gây khó xử - các thành viên đội cổ vũ (và cha mẹ họ) cảm thấy có quyền lợi thế nào trong cuộc tranh luận

về tư cách của Callie. Các bậc phụ huynh này muốn việc cổ vũ tôn vinh những đức tính truyền thống của người cổ vũ mà con họ có được.

Công lý, telos^[36], và danh dự

Theo khía cạnh này, cuộc xung đột về người cổ vũ ở Tây Texas ứng với một phần học thuyết của Aristotle về công lý. Trọng tâm trong triết lý-chính trị của Aristotle là hai ý tưởng, cả hai đều hiện diện trong cuộc tranh luận liên quan đến Callie:

1. Công lý có tính mục đích luận. Việc xác định các quyền đòi hỏi chúng ta tìm ra *telos* của tập quán xã hội đang bàn tới.
2. Công lý có tính tôn vinh. Suy luận hay tranh luận về *telos* của một tập quán là suy luận hay tranh luận (ít nhất là phần nào đó) về những giá trị tập quán này tôn vinh và khen thưởng.

Chìa khóa để hiểu lý thuyết về đạo đức và chính trị của Aristotle là xem ảnh hưởng của hai ý tưởng trên và mối quan hệ giữa chúng.

Các thuyết hiện đại về công lý cố gắng tách những câu hỏi về công bằng và quyền khỏi lý lẽ về danh dự, giá trị, sự xứng đáng về mặt đạo đức. Họ tìm kiếm các nguyên tắc công lý trung lập giữa các mục tiêu và cho phép mọi người lựa chọn theo đuổi mục tiêu của chính mình. Aristotle (384-322 trước Công nguyên) không nghĩ Công lý có thể có vị trí trung lập như thế. Ông tin tranh luận về công lý không tránh khỏi là tranh luận về sự vinh danh, giá trị, và bản chất của lối sống tốt đẹp.

Việc tìm hiểu tại sao Aristotle cho rằng công lý phải được kết nối với lối sống tốt đẹp sẽ giúp chúng ta nhìn thấy những gì bị đe dọa trong nỗ lực tách chúng ra.

Đối với Aristotle, công lý có nghĩa là cho mọi người những gì họ xứng đáng, trao cho mỗi người cái họ đáng hưởng. Nhưng cái một người đáng hưởng là gì? Giá trị đáng tưởng thưởng hay sự xứng đáng căn cứ vào đâu? Điều đó phụ thuộc vào thứ đang được phân phối. Công lý liên quan đến hai yếu tố: “Điều gì, và những người được giao điều đó”. Và nói chung, chúng ta nói rằng “những người bình đẳng cần phải được nhận những thứ bình đẳng”.

Nhưng ở đây phát sinh một câu hỏi khó: bình đẳng theo khía cạnh nào? Điều đó phụ thuộc vào những gì chúng ta phân phối và về các giá trị liên quan đến những thứ đó.

Giả sử chúng ta phân phối sáo. Ai sẽ nhận được cây sáo tốt nhất? Câu trả lời của Aristotle: sáo tốt nhất dành cho người thổi hay nhất.

Công lý phân biệt đối xử theo giá trị, theo sở trường có liên quan. Và trong trường hợp cây sáo, giá trị liên quan là khả năng thổi hay. Hẳn sẽ bất công nếu phân biệt đối xử trên bất kỳ cơ sở nào khác như sự giàu có, dòng dõi quý tộc, vẻ đẹp thể chất, hoặc ngẫu nhiên (bốc thăm).

Dòng dõi và sắc đẹp có thể có giá trị lớn hơn khả năng thổi sáo, và nếu đem lên bàn cân thì ở lĩnh vực này, họ có thể vượt trội người thổi sáo còn hơn anh ta vượt họ ở lĩnh vực thổi sáo, nhưng sự thật vẫn là người thổi sáo nên được nhận cây sáo tốt nhất.

Thật buồn cười khi so sánh các kiểu sở trường hoàn toàn khác nhau. Thậm chí thật vô nghĩa khi hỏi, “Tôi có đẹp trai hơn việc cô ấy chơi bóng tốt không?” hoặc “Liệu Babe Ruth là cầu thủ bóng chày vĩ đại hơn nhà viết

kịch Shakespeare không?”. Câu hỏi như thế chỉ có ý nghĩa tại các trò chơi phòng khách. Ý của Aristotle là khi phân phối sáo, chúng ta không nên nhìn ai giàu nhất hay ai đẹp nhất hay ai tổng thể tốt nhất. Chúng ta phải tìm người chơi sáo tốt nhất. Ý tưởng này rất quen thuộc. Nhiều dàn nhạc tiến hành tuyển nhạc công sau màn che để đánh giá chất lượng âm nhạc trong điều kiện loại bỏ thiên kiến hay phân tâm. Lý giải của Aristotle mới không quen thuộc. Lý do dễ thấy nhất để đưa cây sáo tốt nhất cho người thổi hay nhất là vì làm vậy sẽ tạo ra thứ âm nhạc hay nhất, có lợi cho thính giả. Nhưng đây không phải là nguyên nhân Aristotle đưa ra. Ông cho rằng sáo tốt nhất nên được đưa cho người thổi sáo tốt nhất vì đó là mục đích người ta làm ra cây sáo - để thổi được hay.

Mục đích của cây sáo là tạo ra thứ âm nhạc tuyệt hảo. Những người có thể làm tốt nhất việc này nên có được cây sáo tốt nhất.

Bây giờ cũng đúng là đưa nhạc cụ tốt nhất cho nhạc công xuất sắc nhất sẽ tạo ra thứ âm nhạc hay nhất, điều mà tất cả mọi người được hưởng thụ - hạnh phúc lớn nhất cho nhiều người nhất. Nhưng điều quan trọng là hiểu được lý lẽ của Aristotle vượt ra ngoài suy xét như thế của thuyết vị lợi.

Cách lý luận của ông từ mục đích của một điều tốt đẹp đến cách phân phối hợp lý điều tốt đẹp đó là một ví dụ của lý lẽ mục đích luận. Aristotle cho rằng để xác định cách phân phối công bằng một điều tốt, chúng ta phải tìm hiểu telos, hay mục đích, của điều tốt cần được phân phối.

Tư duy mục đích luận: Sân quần vợt và Winnie-the-Pooh

Có vẻ kỳ lạ, nhưng suy nghĩ về công lý theo kiểu tư duy mục đích luận có một mức độ hợp lý nào đó. Giả sử bạn phải quyết định cách phân phối việc sử dụng những sân quần vợt tốt nhất trong khuôn viên trường đại học. Bạn có thể ưu tiên những người trả tiền nhiều nhất bằng cách thu phí cao. Hoặc bạn có thể ưu tiên các nhân vật lớn trong trường - chẳng hạn hiệu trưởng hoặc nhà khoa học được giải Nobel. Nhưng giả sử hai nhà khoa học nổi tiếng chơi rất tệ, ít khi nào đánh bóng được qua lưới, và đội tuyển quần vợt đến và muốn sử dụng sân. Bạn sẽ không nói hai nhà khoa học nên chuyển sang một sân kém hơn để các cầu thủ đội tuyển có thể sử dụng sân tốt

nhất chứ? Và bạn sẽ không lý giải rằng người chơi quần vợt tuyệt vời nhất mới có thể tận dụng tối đa sân quần vợt tốt nhất, và thật phí phạm nếu để cho những người chơi xoàng sử dụng?

Hoặc giả sử cây đàn violin Stradivarius^[37] được đem bán đấu giá, và một nhà sưu tập giàu có đã chiến thắng Itzhak Perlman^[38] để mua được. Nhà sưu tập này muốn bày cây đàn violon trong phòng khách của mình. Phải chăng chúng ta cảm thấy mất mát thứ gì đó, có lẽ có cả sự bất công - không phải vì chúng ta nghĩ cuộc đấu giá không công bằng, mà vì kết quả không phù hợp? Nằm phía sau phản ứng này có thể là suy nghĩ (kiểu mục đích luận) rằng cây đàn violin Stradivarius được làm ra để chơi, không phải để trưng bày.

Trong thế giới cổ đại, tư duy mục đích luận phổ biến hơn bây giờ. Plato và Aristotle nghĩ ngọn lửa bùng lên bởi vì muốn hướng lên bầu trời - ngôi nhà tự nhiên của nó; hòn đá rơi xuống vì chúng cố gắng để về với mặt đất, quê hương chúng. Tự nhiên được coi là có một trật tự có ý nghĩa. Để hiểu được tự nhiên và vị trí của chúng ta ở đó thì phải nắm bắt được mục đích, ý nghĩa then chốt của tự nhiên.

Với sự ra đời của khoa học hiện đại, tự nhiên không còn được xem như một trật tự có ý nghĩa. Thay vào đó, tự nhiên được hiểu một cách cơ học, bị các quy luật vật lý chi phối. Giải thích hiện tượng tự nhiên bằng ngôn ngữ mục đích, ý nghĩa, và mục tiêu được coi là đơn giản và trẻ con.

Mặc dù đã thay đổi, nhưng cảm dễ để nhìn thế giới theo trật tự mục đích luận, như một toàn thể có mục đích vẫn không biến mất hoàn toàn. Nó vẫn tồn tại, đặc biệt ở trẻ em, chúng được dạy nhìn thế giới theo cách này. Tôi nhận thấy điều này khi các con tôi còn rất nhỏ, và tôi đọc cho chúng cuốn sách Winnie-the-Pooh của A.A. Milne^[39]. Câu chuyện gợi lên một cái nhìn thơ ngây về tự nhiên, thật mê hoặc, sống động qua ý nghĩa và mục đích. Đầu cuốn sách, Winnie-the-Pooh thả bộ trong rừng và đến một cây sồi lớn. Từ ngọn cây, “phát ra một tiếng ù ù to dần”.

Winnie-the-Pooh ngồi xuống dưới gốc cây, đầu chống lên hai tay và bắt đầu suy nghĩ. Đầu tiên gấu con nói với chính mình: “Tiếng ù đó có ý nghĩa nào đó. Không thể có tiếng ù ù như thế, chỉ ù ù mà không có ý nghĩa gì. Nếu có tiếng ù ù, hẳn phải có cái gì tạo ra tiếng ù ù, và lý do duy nhất mà mình biết để tạo ra tiếng ù ù kiểu đó là

ong”.

Sau đó, gấu con nghĩ ngợi hồi lâu, và nói: “Và lý do tồn tại duy nhất của một chú ong là để làm ra mật ong”. Và sau đó cậu nghĩ tiếp: “Và lý do duy nhất ong làm ra mật là để mình có thể chén”. Vì vậy gấu con bắt đầu leo lên cây.

Dòng tư duy rất thơ ngây của Pooh về con ong là ví dụ điển hình về suy nghĩ kiểu mục đích luận. Khi trưởng thành, hầu hết chúng ta mất đi cách nhìn thế giới tự nhiên như thế, một thế giới duyên dáng nhưng kỳ lạ. Và đã bác bỏ tư duy mục đích luận trong khoa học, chúng ta cũng dần loại bỏ nó trong chính trị và đạo đức. Nhưng thật không dễ dàng để bỏ qua lý lẽ mục đích luận trong tư duy về các thiết chế xã hội và tập quán chính trị. Ngày nay, không nhà khoa học nào đọc một cách nghiêm túc các tác phẩm của Aristotle về sinh học, vật lý. Nhưng sinh viên chuyên ngành đạo đức và chính trị vẫn tiếp tục đọc và suy ngẫm các triết lý của Aristotle về đạo đức và chính trị.

Telos của trường đại học là gì?

Cuộc tranh luận về chính sách chống kỳ thị có thể được xét lại theo lý lẽ của Aristotle về cách phân phối sáo. Chúng ta bắt đầu bằng cách tìm kiếm tiêu chuẩn phân phối công bằng: Ai có quyền được trúng tuyển? Trong việc giải quyết vấn đề này, chúng ta thấy mình phải xác định (có thể không tường minh) “mục đích, hoặc telos của trường đại học là gì?”

Thường trong nhiều trường hợp, telos không rõ ràng mà còn gây tranh cãi. Một số người nói đại học có nhiệm vụ thúc đẩy thành tựu học thuật, và triển vọng học thuật phải là tiêu chí tuyển sinh duy nhất. Những người khác nói trường đại học tồn tại để phục vụ các mục đích dân sự, và rằng khả năng trở thành nhà lãnh đạo trong một xã hội đa dạng chẳng hạn phải là một tiêu chí xét tuyển. Phân loại các telos của trường đại học có vẻ là việc cần thiết khi xác định tiêu chí tuyển sinh phù hợp. Điều này chỉ ra khía cạnh mục đích luận của công lý trong tuyển sinh đại học.

Gắn với cuộc tranh luận về mục đích của trường đại học là một câu hỏi về tôn vinh: trường đại học nên tôn vinh và khen thưởng những đức tính hay sở trường nào một cách thích đáng? Những ai cho rằng trường đại học tồn tại chỉ để tôn vinh và tưởng thưởng thành tựu trong học

thuật dễ có khả năng chống đối chính sách chống kỳ thị, trong khi những người tin trường đại học tồn tại để thúc đẩy những lý tưởng dân sự nhất định lại ủng hộ chính sách này.

Những lý lẽ về trường đại học, người cổ vũ và cây sáo, tự nhiên tiến triển theo cách chỉ ra ý tưởng của Aristotle: Lý lẽ về công lý và quyền thường là lý lẽ về mục đích, hoặc telos của tổ chức xã hội, thứ đến lượt nó lại phản ánh những quan niệm đối nghịch nhau về các giá trị mà tổ chức này tôn vinh và khen thưởng.

Chúng ta có thể làm gì nếu mọi người bất đồng về telos hay mục đích của hành động đang bàn tới? Liệu có thể nghĩ telos của tổ chức xã hội, hoặc mục đích của trường đại học chỉ đơn giản là bất cứ điều gì cơ quan thành lập hay ban quản trị trường xác lập?

Aristotle tin người ta có thể suy luận về mục đích của tổ chức xã hội. Bản chất thiết yếu của tổ chức không phải bất biến và tồn tại mãi mãi, nhưng cũng không đơn giản chỉ là vấn đề dư luận. (Nếu mục đích của Trường Harvard chỉ được xác định qua ý chí của nhà sáng lập, thì bây giờ mục đích chính của đại học này vẫn chỉ là đào tạo các mục sư theo chủ nghĩa giáo đoàn

(Congregationalist)).

Thế thì rốt cuộc làm thế nào chúng ta có thể lý luận về mục đích của một tập quán xã hội khi đối mặt với bất đồng? Và khái niệm về tôn vinh và giá trị làm sao xuất hiện? Aristotle đưa ra câu trả lời bền vững nhất cho các câu hỏi trên trong phần ông thảo luận về chính trị.

Mục đích của chính trị là gì?

Các thảo luận về công lý phân phối gần đây của chúng ta quan tâm chủ yếu tới sự phân bổ thu nhập, tài sản và cơ hội. Đối với Aristotles, mục đích của công lý phân phối không phải về tiền bạc mà về chức vụ và danh vọng. Ai được quyền làm người chỉ huy? Chức quyền được phân phối ra sao?

Thoạt nhìn, câu trả lời có vẻ rõ ràng - dĩ nhiên là bình đẳng. Một người, một phiếu bầu. Bất kỳ cách nào khác được coi là phân biệt đối xử. Nhưng Aristotle nhắc chúng ta rằng tất cả các học thuyết về công lý phân phối đều phân biệt đối xử. Câu hỏi là: Những phân biệt đối xử nào được coi là công bằng? Và câu trả lời phụ thuộc vào mục đích của hoạt động đang xét.

Vì vậy, trước khi nói về cách phân phối các quyền chính trị và chức quyền, chúng ta phải tìm hiểu mục đích, hoặc telos của chính trị. Chúng ta phải hỏi, “Tổ chức chính trị có mục đích gì?”

Đây có vẻ là câu hỏi không có câu trả lời. Các cộng đồng chính trị khác nhau quan tâm đến những vấn đề khác nhau. Tranh luận về mục đích của cây sáo hoặc của trường đại học là một việc. Dù có đôi chút bất đồng, mục đích của chúng ít nhiều còn có giới hạn. Mục đích của cây sáo có liên quan tới việc tạo ra âm nhạc, mục đích của trường đại học có liên quan tới giáo dục. Nhưng liệu chúng ta có thể thực sự xác định mục tiêu hoặc mục đích của hoạt động chính trị theo kiểu như vậy không?

Ngày nay chúng ta không coi chính trị là việc phải có một mục tiêu cụ thể nào đó mà mang tính mở cho nhiều kiểu mục tiêu khác nhau mà công dân có thể theo đuổi. Chẳng phải đó là nguyên nhân chúng ta có các cuộc bầu cử sao - để mọi người có thể lựa chọn, ở bất kỳ thời điểm nào, những mục đích và ý định mà họ cùng muốn theo đuổi? Việc gán trước một số mục tiêu hoặc ý định nào cho cộng đồng chính trị dường như tước đi quyền

tự quyết định của công dân. Điều đó cũng có nguy cơ áp đặt các giá trị mà không phải tất cả mọi người cùng chia sẻ. Sự miễn cưỡng của chúng ta khi xác lập telos hay mục tiêu chính trị phản ánh một sự quan ngại về tự do cá nhân. Chúng ta coi chính trị là thủ tục để mọi người tự lựa chọn mục tiêu của riêng mình.

Aristotle không quan niệm như thế. Với ông, mục đích chính trị không phải để thiết lập một khuôn khổ các quyền trung lập với các mục tiêu. Chính trị phải góp phần hình thành nên công dân tử tế và thúc đẩy các đức tính tốt.

Bất kỳ thành bang đúng nghĩa nào, chứ không chỉ hữu danh, đều phải tận hiến cho mục tiêu khích lệ cái thiện. Nếu không, một tổ chức chính trị sẽ chỉ đơn thuần là một liên minh. Nếu không, pháp luật cũng sẽ trở thành một giao kèo... “một kẻ bảo đảm các quyền mâu thuẫn nhau của mọi người”, thay vì lẽ ra phải là một quy tắc sống làm cho các thành viên trong thành bang tử tế và công bằng.

Aristotle chỉ trích cả hai giải pháp chính để phân chia quyền lực chính trị: đầu sỏ chính trị^[40] và dân chủ. Ông

nói, mỗi bên có một luận điểm nhưng chỉ mang tính nửa vời.

Phe đầu sỏ cho rằng họ, những người giàu có, nên lãnh đạo. Phe dân chủ cho rằng xuất thân tự do là tiêu chí duy nhất cho quyền công dân và quyền lực chính trị. Nhưng cả hai nhóm thối phồng luận điểm của mình, bởi vì cả hai hiểu sai mục đích của cộng đồng chính trị.

Phe đầu sỏ sai vì cộng đồng chính trị không chỉ có việc bảo vệ tài sản cá nhân, thúc đẩy kinh tế thịnh vượng. Nếu chính trị chỉ để thực hiện những điều đó thì chủ sở hữu tài sản xứng đáng nhận quyền lực chính trị lớn nhất, về phần mình, phe dân chủ sai bởi vì cộng đồng chính trị không chỉ làm theo đa số. Khi dùng từ *những người dân chủ* Aristotle muốn chỉ những người quyết định theo đa số. Ông bác bỏ quan niệm cho rằng mục đích của chính trị là để thỏa mãn sở thích của đa số.

Cả hai phía đều bỏ qua mục tiêu tối hậu của tổ chức chính trị, mà theo Aristotle đó là trau dồi phẩm hạnh của người dân. Mục tiêu của nhà nước không phải là “tạo ra một đồng minh bảo vệ lẫn nhau... hay để dễ dàng trao đổi hàng hóa và thúc đẩy quan hệ kinh tế”. Đối với Aristotle, chính trị là điều gì đó cao hơn thế. Đó là học

cách sống tốt cuộc đời. Mục đích của chính trị là để người dân phát triển khả năng và giá trị đặc biệt của con người - nhiệt tình vì lợi ích chung, có được những phán xét thực tế, chia sẻ trong sự tự quản, quan tâm đến số phận của toàn bộ cộng đồng.

Aristotle thừa nhận ích lợi của những hình thức tổ chức khác, chẳng hạn như hiệp ước quốc phòng hay thỏa thuận thương mại tự do. Nhưng ông nhấn mạnh các kiểu tổ chức này không thật sự là cộng đồng chính trị. Sao lại không? Vì mục tiêu của chúng bị giới hạn. Các tổ chức như NATO NAFTA^[41] hay WTO chỉ quan tâm các vấn đề an ninh, trao đổi kinh tế, mà không cấu thành nên một cách sống chung nhằm định hình bản chất của những người tham gia, Và người ta cũng có thể nói như thế về một thành phố hoặc một tiểu bang chỉ quan tâm tới khía cạnh an ninh, thương mại, mà hờ hững việc giảng dạy đạo đức và các giá trị cho công dân của mình. Aristotle viết: “Nếu tinh thần giao thiệp giữa họ khi hợp lại với nhau vẫn giữ nguyên như khi tách rời” thì sự kết hợp của họ không thực sự được coi là một thành bang, hoặc một cộng đồng chính trị.

Thành bang không phải kiểu tổ chức theo cách cư trú trên cùng địa điểm, hoặc vì cùng nhau ngăn ngừa bất

công và thúc đẩy trao đổi”. Mặc dù những nhiệm vụ này là điều một thành bang cần thực hiện, nhưng chưa đủ. “Mục tiêu và ý định của thành bang là một cuộc sống tốt đẹp, và các thể chế của đời sống xã hội là phương tiện để đạt được mục tiêu đó”.

Nếu cộng đồng chính trị tồn tại để thúc đẩy lối sống tốt đẹp, sẽ có những tác động gì khi phân phối chức vụ và danh vọng? Chính trị cũng giống như cây sáo: Aristotle đi từ mục đích của điều tốt đến cách phân phối thích hợp. “Những người đóng góp nhiều nhất cho tổ chức theo cách thức này” là những người có đức tính công dân xuất sắc, những người tận tâm vì lợi ích chung nhất. Những người có phẩm chất công dân xuất sắc nhất- chứ không phải người giàu có nhất, hoặc người đẹp trai nhất - mới là người xứng đáng được công nhận về mặt chính trị và có ảnh hưởng lớn.

Vì mục tiêu của chính trị là lối sống tốt đẹp , các chức vụ và danh vọng cao nhất phải được phân cho những người như Pericles^[42] - người có đức hạnh công dân tốt nhất và nhận dạng các lợi ích chung sâu sắc nhất. Những người giàu sở hữu nên được quyền có ý kiến. Quan điểm quyết định theo đa số nên có một ít ảnh hưởng. Nhưng chức vụ có ảnh hưởng lớn nhất nên được

giao cho người có phẩm chất và khả năng nhận định tốt nhất để quyết định liệu có nên tiến hành chiến tranh với Sparta, thời gian và cách thức thực hiện.

Lý do những người như Pericles (và Abraham Lincoln^[43]) nên có chức vụ và danh vọng cao nhất không chỉ đơn giản họ sẽ ban hành những chính sách khôn ngoan, làm lợi cho tất cả mọi người; mà còn vì cộng đồng chính trị tồn tại, ít nhất một phần là để tôn vinh và tưởng thưởng giá trị công dân. Việc công chúng nhìn nhận những người có phẩm chất công dân xuất sắc còn thể hiện vai trò giáo dục của một thành phố tốt. Lại một lần nữa, chúng ta thấy khía cạnh mục đích luận và tôn vinh của công lý đồng hành cùng nhau như thế nào.

Có thể là người tốt nếu không dẫn thân vào chính trị?

Nếu ý kiến của Aristotle coi mục tiêu của chính trị là lối sống tốt đẹp là đúng, thì có thể dễ dàng kết luận những người thể hiện nhiều phẩm chất công dân nhất nên có chức vụ và danh vọng cao nhất. Nhưng ông có đúng khi cho rằng chính trị là vì cuộc sống tốt đẹp? Đây là một

tuyên bố gây tranh cãi. Ngày nay chúng ta thường xem chính trị là điều không muốn nhưng phải chấp nhận chứ không phải đặc điểm thiết yếu của lối sống tốt đẹp. Khi nghĩ về chính trị, chúng ta nghĩ đến thỏa hiệp, trò giả vờ, các nhóm lợi ích, tham nhũng. Ngay cả công dụng lý tưởng của chính trị - một công cụ để thực thi công lý xã hội, hay cách làm cho thế giới tốt đẹp hơn - cũng khiến chính trị bị xem như một phương tiện để đạt mục tiêu, một khuynh hướng trong các khuynh hướng, không phải là một khía cạnh quan trọng vì lợi ích con người.

Tại sao thời đó Aristotle nghĩ rằng tham gia hoạt động chính trị lại là việc cần thiết để sống một cuộc đời tốt đẹp? Tại sao chúng ta không thể sống một cuộc đời hoàn toàn tốt đẹp và có giá trị mà không có chính trị?

Câu trả lời nằm trong bản chất chúng ta. Chỉ khi sống trong thành bang và hoạt động chính trị, chúng ta mới hoàn toàn nhận thức được bản chất con người mình. Aristotle nhìn thấy những con người chúng ta là để “dành cho các tổ chức chính trị, ở một trình độ cao hơn ông và các động vật sống thành bầy khác”. Lý do ông đưa ra là: Tự nhiên không làm ra điều gì vô ích, và con người, không giống như các động vật khác, được trang bị khả năng ngôn ngữ. Các động vật khác có thể tạo ra

âm thanh, và âm thanh có thể chỉ ra niềm vui hay sự đau đớn. Nhưng ngôn ngữ - khả năng chỉ con người mới có - không chỉ để diễn đạt niềm vui và đau đớn. Ngôn ngữ còn có thể diễn tả điều gì công bằng, điều gì bất công và phân biệt đúng sai. Chúng ta không thể âm thầm hiểu được những điều này và sau đó nói ra; ngôn ngữ là môi trường qua đó chúng ta phân biệt và suy nghĩ về mọi thứ.

Aristotle cho rằng chỉ trong tổ chức chính trị, chúng ta mới có thể vận dụng khả năng đặc biệt của mình, và chỉ ở trong một thành bang nào đó, chúng ta mới có thể thảo luận với người khác về công lý, bất công và tính chất của lối sống tốt đẹp. “Vì vậy chúng ta thấy rằng thành bang tồn tại vì bản chất này và điều đó đứng trước các cá nhân”, ông đã viết trong Quyển 1 của bộ *Các hoạt động chính trị* (The Politics).

“Đứng trước” - theo ông có nghĩa là trước trong chức năng hoặc mục đích, không phải theo thứ tự thời gian. Cá nhân, gia đình, gia tộc xuất hiện trước thành bang, nhưng chỉ trong thành bang chúng ta mới có thể nhận rõ bản chất của mình. Chúng ta không thể độc lập khi đang bị cô lập, bởi vì chúng ta không thể phát triển năng lực về ngôn ngữ và suy nghĩ đạo đức.

Những người bị cô lập - không có khả năng chia sẻ vì lợi ích của tổ chức chính trị, hoặc người không cần phải chia sẻ bởi vì đã độc lập - không phải là phần tử của thành bang, và hẳn phải là quái vật hay thần thánh.

Vì vậy, chúng ta chỉ thể hiện đầy đủ bản chất của chính mình khi sử dụng chức năng ngôn ngữ, điều này lại đòi hỏi chúng ta phải thảo luận với người khác về công lý và bất công, đúng và sai, thiện và ác.

Nhưng bạn có thể tự hỏi tại sao chúng ta vận dụng khả năng ngôn ngữ và thảo luận này chỉ trong chính trị. Tại sao chúng ta không làm điều đó trong gia đình, dòng họ, hay hội nhóm? Để trả lời, chúng ta cần phải xem xét lý lẽ về giá trị và lối sống tốt đẹp mà Aristotle trình bày trong tác phẩm *Đạo đức Nicomachean* (Nicomachean Ethics). Mặc dù chủ yếu về triết lý đạo đức, tác phẩm này cho thấy cách thức trau dồi đức tính gắn với việc trở thành công dân.

Cuộc sống có đạo đức nhằm tới hạnh phúc, nhưng hạnh phúc theo Aristotle không giống hạnh phúc theo chủ nghĩa vị lợi - tối đa niềm vui, giảm thiểu nỗi buồn. Người có đạo đức có niềm vui và nỗi buồn trong việc đúng

phải làm. Ví dụ nếu ai đó có thú vui xem đấu chó, thì chúng ta xem đó là thói xấu cần khắc phục, chứ không phải một nguồn hạnh phúc thực sự. Sự xuất sắc về mặt đạo đức không phải tổng hợp niềm vui và nỗi buồn mà đứng ở giữa, vì vậy chúng ta vui thích với điều cao cả và đau buồn trước điều đê hèn. Hạnh phúc không phải là trạng thái của tâm trí, mà là một cách sống, “một hoạt động của tâm hồn phù hợp với đức hạnh”.

Nhưng tại sao cần thiết sống trong thành bang để sống một cuộc đời đức hạnh? Tại sao chúng ta không thể học các nguyên tắc đạo đức đúng đắn ở nhà, hoặc trong một lớp triết học, hoặc bằng cách đọc một cuốn sách về đạo đức, và áp dụng khi cần thiết? Aristotle nói chúng ta không thể trở nên đức hạnh như vậy. “Giá trị đạo đức có vẻ như là kết quả của thói quen”. Đó là điều mà chúng ta học bằng cách thực hành. “Những đức tính chúng ta có được đầu tiên là do thực hành chúng, cũng giống như trong nghệ thuật”.

Học bằng cách thực hành

Về mặt này, trở thành người có đạo đức cũng giống như học thổi sáo. Không ai học được cách chơi một nhạc cụ

bằng cách đọc sách hay nghe giảng. Bạn phải thực hành. Và cũng nên nghe các nhạc sĩ tài năng, xem cách họ chơi. Bạn không thể trở thành một nghệ sĩ violon mà không luyện tập. Và với giá trị đạo đức thì cũng thế: “Chúng ta trở thành người công bằng bằng cách thực hiện hành động công bằng, trở thành người ôn hòa bằng cách thực hiện hành động ôn hòa, trở thành người dũng cảm bằng cách thực hiện hành động dũng cảm”.

Điều này tương tự như các thực hành và kỹ năng khác, chẳng hạn như nấu ăn. Rất nhiều sách dạy nấu ăn được xuất bản, nhưng không ai có thể trở thành đầu bếp xuất sắc chỉ đơn giản bằng cách đọc sách. Bạn phải nấu nướng nhiều.

Tấu hài là một ví dụ khác. Bạn không thể trở thành diễn viên hài bằng cách đọc sách và thu thập chuyện cười. Bạn cũng không thể chỉ cần tìm hiểu các nguyên tắc tấu hài, bạn phải luyện tập - nhịp điệu, cử chỉ, tư thế, điệu bộ và xem Jack Benny, Johnny Carson, Eddie Murphy hay Robin Williams^[44] biểu diễn.

Nếu giá trị đạo đức là điều gì đó chúng ta học thông qua việc thực hành, đầu tiên chúng ta phải bằng cách nào đó

phát triển các thói quen tốt. Đối với Aristotle, đây là mục đích chính của pháp luật - để trau dồi, rèn giũa các thói quen dẫn đến tính cách tốt. “Các nghị sĩ làm công dân trở nên tử tế bằng cách hình thành thói quen cho họ, và đây là mong muốn của tất cả các nhà lập pháp, và những người không làm được điều đó mất đi dấu ấn của mình, và đây chính là điểm khác biệt giữa một hiến pháp tốt và một hiến pháp xấu”. Giáo dục đạo đức ít thiên về việc ban hành các quy tắc mà thiên về việc hình thành thói quen và định hình tính cách. “Nó không tạo ra sự khác biệt nhỏ... dù chúng ta hình thành thói quen kiểu này hay kiểu khác từ khi chúng ta còn rất trẻ, nó tạo ra một sự khác biệt rất lớn, hay đúng hơn tất cả sự khác biệt”.

Sự nhấn mạnh của Aristotle vào thói quen không có nghĩa là ông coi giá trị đạo đức là một hình thức học vẹt. Thói quen là bước giáo dục đạo đức đầu tiên. Nhưng nếu mọi việc suôn sẻ, cuối cùng tạo thành thói quen, và chúng ta sẽ thấy điểm sau đây. Biên tập viên phụ trách mục phép xã giao Judith Martin (biệt danh “Cô Lễ Phép”) một lần than rằng mình mất đi thói quen viết thư cảm ơn. Cô quan sát thấy ngày nay chúng ta nghĩ rằng cảm tưởng đánh bật cách cư xử, chừng nào cảm thấy biết ơn, bạn không cần phải bận tâm với thủ tục viết thư

bày tỏ. “Cô Lễ Phép”, không đồng ý: “Trái lại, tôi nghĩ rằng sẽ an toàn hơn khi hy vọng thực hiện hành vi phù hợp sẽ khuyến khích cảm giác đạo đức, rằng nếu viết đủ các lá thư cảm ơn, bạn thực sự có thể cảm thấy cảm giác biết ơn thoáng qua”. Đó là cách hình thành giá trị đạo đức theo Aristotle. Chìm ngập trong hành vi đạo đức giúp chúng ta có được khuynh hướng hành động có đạo đức.

Người ta thường nghĩ hành động đạo đức nghĩa là hành động theo một giáo huấn hay quy luật. Nhưng Aristotle nghĩ rằng như vậy bỏ qua một tính năng đặc biệt của giá trị đạo đức. Bạn có thể được trang bị các quy tắc đúng mà vẫn không biết áp dụng khi nào và bằng cách nào. Giáo dục đạo đức là học phân biệt các tính chất đặc thù của tình huống để sử dụng quy tắc này chứ không phải quy tắc kia. “Vấn đề liên quan đến cách cư xử và thứ gì tốt đẹp cho chúng ta không có tính cố định, cũng giống như vấn đề sức khỏe... Tác nhân phải tự xem xét trong từng trường hợp cụ thể, việc nào là thích hợp cho tình huống này, cũng tương tự như y học hoặc hàng hải”.

Nói chung điều duy nhất Aristotle nói với chúng ta là giá trị đạo đức gồm một mức trung bình giữa các thái cực. Tuy nhiên, ông sẵn sàng thừa nhận rằng tính tổng quát

này không đưa chúng ta đi rất xa, vì việc nhận thức được mức trung bình trong bất kỳ tình huống nào cũng không phải dễ dàng. Thách thức là để làm điều đúng “với đúng người, đúng phạm vi, đúng thời điểm, động cơ đúng, và đúng cách”.

Điều này có nghĩa là thói quen, cho dù cần thiết, không thể là toàn bộ giá trị đạo đức. Tình huống mới luôn phát sinh, và chúng ta cần phải biết được thói quen nào thích hợp với các tình huống. Giá trị đạo đức vì thế đòi hỏi sự nhận định, một loại kiến thức mà Aristotle gọi là “trí tuệ thực tiễn”. Không giống kiến thức khoa học, vốn quan tâm tới “những thứ có tính phổ quát và cần thiết”, trí tuệ thực tiễn là về cách thức hành động. Nó phải “ghi nhận các đặc thù; vì nó mang tính thực tiễn, mà thực tiễn có liên quan tới các đặc thù”. Aristotle định nghĩa trí tuệ thực tiễn là “khả năng hành động có lý trí quan tâm đến lợi ích loài người”.

Coi trí tuệ thực tiễn là giá trị đạo đức có ẩn ý chính trị. Những người có trí tuệ thực tiễn có thể cân nhắc kỹ điều gì là tốt, không chỉ cho bản thân mà còn cho các công dân khác, và cho loài người nói chung. Cân nhắc không phải là tư duy triết học, bởi vì nó đi kèm cùng những thứ thay đổi và cụ thể. Nó định hướng cho hành

động ở đây và ngay bây giờ. Tuy nhiên, không chỉ là sự tính toán, nó tìm kiếm để xác định lợi ích tốt nhất cho con người mà ta có thể đạt được trong hoàn cảnh đó.

Chính trị và lối sống tốt đẹp

Giờ đây chúng ta có thể thấy rõ hơn tại sao, với Aristotle, chính trị không phải là một thứ như vô vàn những thứ khác, mà là điều thiết yếu cho lối sống tốt đẹp. Trước tiên, pháp luật của thành bang khắc sâu những thói quen tốt, hình thành tính cách tốt, và đặt chúng ta trên con đường hướng tới đạo đức công dân. Thứ hai, cuộc sống của công dân cho phép chúng ta thực hiện khả năng cân nhắc và trí tuệ thực tiễn mà nếu không có thể sẽ chỉ tiềm ẩn. Đây không phải là điều mà chúng ta có thể làm ở nhà. Chúng ta có thể ngồi bên lê và tự hỏi chúng ta sẽ ủng hộ chính sách nào nếu phải quyết định. Nhưng sẽ không giống việc cùng sẽ chia trong hành động quan trọng và cùng chịu trách nhiệm cho số phận của toàn thể cộng đồng. Chúng ta chỉ có thể cân nhắc thấu đáo bằng cách tham gia vào đấu trường, cân nhắc các lựa chọn, tranh luận bảo vệ lý lẽ của mình, cầm quyền và chịu sự quản lý - tóm lại là trở thành công dân. Quan điểm về công dân của Aristotle

chặt chẽ và nghiêm ngặt hơn chúng ta. Đối với ông, chính trị không phải là làm giàu bằng mọi giá, không chỉ tối đa hóa lợi ích hoặc cung cấp các quy tắc công bằng cho việc theo đuổi các lợi ích cá nhân. Thay vào đó, chính trị là biểu hiện bản chất của chúng ta, một cơ hội để bộc lộ khả năng con người, một khía cạnh cơ bản của cuộc sống tốt đẹp.

Aristotle bảo vệ chế độ nô lệ

Không phải tất cả mọi người đều là công dân mà Aristotle tôn vinh. Phụ nữ và nô lệ không đủ điều kiện. Theo Aristotle, bản chất của họ không phù hợp làm người công dân. Giờ đây chúng ta xem sự loại trừ đó là một bất công rõ ràng, Cần nhớ rằng những bất công này còn tồn tại hơn hai ngàn năm sau khi Aristotle viết ra những điều này. Chế độ nô lệ tồn tại ở Hoa Kỳ cho đến tận năm 1865, và nữ giới giành được quyền bầu cử vào năm 1920. Tuy nhiên, sự tồn tại mang tính lịch sử của những bất công này không giải tội cho Aristotle vì đã chấp nhận chúng.

Với chế độ nô lệ, Aristotle không chỉ chấp nhận mà còn đưa ra triết lý biện minh. Thật có ích khi xem xét lập

luận bảo vệ chế độ nô lệ để soi rọi toàn bộ lý thuyết chính trị của ông. Một số coi luận điểm ủng hộ chế độ nô lệ của Aristotle là một khiếm khuyết trong tư duy mục đích luận, những người khác coi đó chỉ là cách áp dụng sai lầm tư duy này, bị những thành kiến trong thời đại bấy giờ che phủ.

Tôi không nghĩ quan điểm bảo vệ chế độ nô lệ của Aristotle thể hiện một sai lầm có thể phủ định toàn bộ thuyết chính trị của ông. Nhưng điều quan trọng là thấy được sức mạnh của luận điểm triệt để này.

Đối với Aristotles, công bằng là vấn đề về sự thích hợp. Phân bổ quyền là tìm telos của tổ chức xã hội, và tìm những người thích hợp với vai trò đó, các vai trò cho phép họ nhận ra bản chất của mình. Cho mọi người phần của mình nghĩa là đưa cho họ vị trí và danh vọng xứng đáng và vai trò xã hội phù hợp với bản chất của họ.

Lý luận chính trị hiện đại khó chấp nhận khái niệm thích hợp. Học thuyết tự do về công lý, từ Kant tới Rawls, lo lắng quan niệm mục đích luận đi ngược với tự do. Với họ, công lý không phải là sự thích hợp mà là sự lựa chọn. Phân bổ quyền không phải là trao quyền cho những người thích hợp với bản chất của chúng; mà là để

cho mọi người tự chọn vai trò của riêng mình.

Từ quan điểm này, khái niệm về telos và sự thích hợp trở nên đáng ngờ, thậm chí có chút nguy hiểm. Ai có thể nói bản chất của tôi phù hợp với những vai trò nào? Nếu không được tự do lựa chọn vai trò xã hội cho chính mình, tôi có thể bị ép buộc vào một vai trò đi ngược lại ý chí của tôi. Vì thế, khái niệm thích hợp có thể dễ dàng trượt vào chế độ nô lệ, nếu những người nắm quyền quyết định rằng một nhóm người nào đó phù hợp với vai trò nô lệ.

Bị thúc đẩy bởi nỗi lo đó, lý thuyết chính trị của chủ nghĩa tự do lập luận rằng vai trò xã hội cần được phân bổ nhờ sự lựa chọn, chứ không phải sự thích hợp. Thay vì đặt mọi người vào những vai trò thích hợp với bản chất của họ, chúng ta nên để mọi người tự lựa chọn vai trò của chính mình. Theo quan điểm này, chế độ nô lệ là sai, bởi vì nó cưỡng ép người nô lệ vào vai trò họ không tự mình chọn. Giải pháp là bác bỏ nguyên tắc telos và thích hợp để áp dụng nguyên tắc lựa chọn và đồng ý.

Nhưng kết luận này quá vội vã. Việc Aristotle bảo vệ chế độ nô lệ không chống lại tư duy mục đích luận. Ngược lại, chính lý thuyết về công lý của Aristotle cung cấp

một nguồn tài nguyên phong phú để phê phán quan điểm của ông về chế độ nô lệ. Thực tế, quan niệm của ông rằng công lý là sự thích hợp nghiêm ngặt hơn về mặt đạo đức, có nhiều tiềm năng phê phán việc phân bổ việc làm hiện nay hơn so với các học thuyết dựa trên sự lựa chọn và đồng ý. Để xem tại sao lại thế, hãy cùng xét lý lẽ của Aristotle.

Theo Aristotle, để chế độ nô lệ công bằng, hai điều kiện sau phải được thỏa mãn: cần thiết và tự nhiên. Aristotle lập luận chế độ nô lệ là cần thiết vì ai đó phải làm việc nhà nếu các công dân muốn bỏ thời gian cùng nhau cân nhắc về lợi ích chung. Thành bang cần lực lượng lao động. Trừ khi chúng ta phát minh ra máy móc có thể thực hiện tất cả các nhiệm vụ vật vãnh này, còn không thì một số người nào đó phải làm những việc thiết yếu cho cuộc sống để những người khác tự do tham gia vào hoạt động chính trị. Vì vậy, Aristotle kết luận chế độ nô lệ là cần thiết. Nhưng cần thiết chưa đủ. Để công bằng, chế độ nô lệ đòi hỏi phải có những người có bản chất phù hợp với vai trò đó.

Vì vậy, Aristotle yêu cầu liệu có “những người mà thân phận nô lệ là tốt hơn và công bằng hơn, nếu chẳng có ai thì chế độ nô lệ là trái ngược với tự nhiên”. Trừ khi có

những người đó, còn không thì nhu cầu về mặt chính trị và kinh tế đối với nô lệ không đủ để biện minh cho chế độ nô lệ.

Aristotle kết luận tồn tại những người như vậy. Một số người được sinh ra để làm nô lệ. Họ khác người thường cũng giống như thân thể khác với linh hồn. Những người như vậy “là nô lệ bẩm sinh, và sẽ tốt hơn cho họ... nếu có được một chủ nhân cai quản”. “Một người có bản chất nô lệ nếu người đó có khả năng trở thành (và đây là lý do tại sao người đó thực sự trở thành) tài sản thuộc sở hữu của người khác, và nếu kẻ đó có điều kiện suy luận để hiểu biết như người khác nhưng không thể làm được”. “Cũng như một số sinh ra đã là người tự do, cũng có những người sinh ra để làm nô lệ, và đối với nhóm người này, thân phận nô lệ là tốt và công bằng với họ”.

Aristotle có vẻ ý thức luận điểm của mình có vấn đề, bởi vì ông nhanh chóng làm rõ: “Nhưng dễ dàng nhận thấy những người có quan điểm trái ngược cũng có thể đúng”. Nhìn vào thực trạng chế độ nô lệ ở thành bang Athens thời đó, Aristotle đã phải thừa nhận rằng các nhà phê bình đã có ý kiến đúng. Nhiều người có thân phận nô lệ chỉ vì nguyên nhân hoàn toàn ngẫu nhiên: trước khi

bị bắt trong chiến tranh, họ là người tự do. Thân phận nô lệ của họ chẳng liên quan gì đến việc họ có thích hợp với vai trò này hay không. Với họ, thân phận nô lệ không phải tự nhiên, mà là sự bất hạnh. Theo tiêu chuẩn riêng của Aristotles, tình cảnh nô lệ của họ là bất công: “Không phải tất cả những người đáng làm nô lệ, hoặc người tự do, là bẩm sinh nô lệ hoặc bẩm sinh tự do”.

Aristotle hỏi: Làm thế nào bạn có thể nói ai thích hợp làm nô lệ? Về nguyên tắc, bạn sẽ phải xem ai - nếu có - vui vẻ khi là nô lệ, và ai giận dữ trong vai trò đó hoặc cố gắng trốn chạy. Sự cần thiết phải cưỡng bức là dấu hiệu rõ ràng chỉ ra người nô lệ đang xét đến không phù hợp với vai trò đó.

Với Aristotle, cưỡng bức là dấu hiệu bất công, không phải vì sự đồng ý hợp thức hóa tất cả các vai trò, mà vì cưỡng bức chứng tỏ sự thích hợp trái tự nhiên. Những người đảm nhận vai trò phù hợp với bản chất bẩm sinh của mình không cần bị ép buộc. Với lý luận chính trị của chủ nghĩa tự do, chế độ nô lệ bất công vì mang tính cưỡng bức. Với thuyết mục đích luận, chế độ nô lệ bất công vì đi ngược với bản chất của chúng ta, cưỡng bức là dấu hiệu chứ không phải là nguồn gốc của bất công. Hoàn toàn có thể giải thích sự bất công của chế độ nô lệ

theo đạo đức telos và sự thích hợp, và Aristotle đã đi được một đoạn đường theo hướng đó (mặc dù chưa đi trọn con đường)

Đạo đức telos và sự thích hợp thực ra đã đặt ra tiêu chuẩn đạo đức cho công lý lao động khắt khe hơn so với nguyên tắc lựa chọn và đồng thuận của chủ nghĩa tự do dân .chủ, Xem xét một công việc nguy hiểm, lặp đi lặp lại như làm việc nhiều giờ trên dây chuyền tại một nhà máy chế biến thịt gà. Hình thức lao động này công bằng hay bất công?

Với chủ nghĩa tự do cá nhân cá nhân, câu trả lời phụ thuộc vào việc liệu công nhân có tự do lựa chọn công việc này để lĩnh lương: nếu có, việc này công bằng. Đối với Rawls, cách sắp xếp thế chỉ công bằng khi trao đổi lao động tự do diễn ra với trạng thái nền tảng công bằng. Với Aristotle, thậm chí sự đồng ý cùng với trạng thái nền tảng công bằng vẫn không đủ, để công bằng, công việc phải phù hợp với bản chất của người lao động thực hiện nó. Một số công việc không vượt qua bài kiểm tra này. Chúng rất nguy hiểm, lặp đi lặp lại, và hoàn toàn không thích hợp cho con người. Khi đó, công lý yêu cầu công việc được sắp xếp lại để phù hợp với bản chất của chúng ta. Nếu không, công việc cũng là không công bằng như

chế độ nô lệ.

Casey Martin đi xe chơi golf

Casey Martin là tay golf chuyên nghiệp nhưng bị hỏng một chân. Do rối loạn tuần hoàn, đi bộ trong sân khiến Martin vô cùng đau đớn, đồng thời có nguy cơ bị xuất huyết và gãy xương. Mặc dù khuyết tật, Martin luôn xuất sắc ở môn thể thao này. Anh đã chơi trong đội vô địch Stanford hội học đại học, sau đó chuyển sang chơi chuyên nghiệp.

Martin yêu cầu PGA^[45] cho phép sử dụng xe điện chạy ở sân golf trong giải thi đấu. PGA từ chối, viện dẫn quy tắc cấm xe ở các giải chuyên nghiệp hàng đầu. Martin đưa vụ này ra tòa. Anh lập luận rằng Đạo luật Người khuyết tật Mỹ (1990) yêu cầu cung cấp tiện nghi hợp lý cho người khuyết tật, miễn là điều này không “cơ bản làm biến đổi bản chất” của những hoạt động đó.

Một số tay golf có tên tuổi làm chứng trong vụ án. Cả Arnold Palmer, Jack Nicklaus và Ken Venturi đều ủng hộ lệnh cấm xe. Họ lập luận rằng sự mệt mỏi là yếu tố quan trọng trong giải đấu golf, và rằng đi xe thay vì đi bộ sẽ

cho Martin một lợi thế không công bằng.

Vụ việc được đưa đến Tòa án Tối cao Hoa Kỳ, và các thẩm phán phải đánh vật với một câu hỏi có vẻ ngớ ngẩn, không đáng và nằm ngoài chuyên môn của họ: “Liệu người đi xe quanh sân golf từ lỗ nay sang lỗ khác có thực sự là tay chơi golf không?”

Tuy nhiên, trên thực tế vụ việc này nêu ra một vấn đề công lý dưới hình thức kiểu Aristotle kinh điển: Để quyết định xem Martin có quyền ngồi xe không, tòa phải xác định bản chất thiết yếu của hoạt động đang bàn tới này. Liệu đi bộ trong sân có vai trò thiết yếu khi chơi golf, hay chỉ đơn thuần có tính chất phụ? Nếu như PGA tuyên bố đi bộ là một khía cạnh quan trọng của môn thể thao này, thì cho phép Martin ngồi xe sẽ “làm thay đổi hoàn toàn bản chất” của cuộc chơi. Để giải quyết câu hỏi về quyền, tòa phải xác định telos - hoặc bản chất tự nhiên - của trò chơi.

Với tỷ lệ 7-2, tòa phán quyết Martin có quyền sử dụng xe. Chánh án John Paul Stevens, khi viết lý lẽ thắng kiện, đã phân tích lịch sử của môn đánh golf và kết luận việc sử dụng xe không phải không phù hợp với đặc tính cơ bản của môn này. “Ngay từ ban đầu, bản chất của trò

này là đánh bóng vào lỗ - sử dụng gậy để đánh một quả bóng nằm trên mặt đất vào một lỗ ở xa với càng ít cú đánh càng tốt”. Với luận điểm đi bộ kiểm nghiệm sức chịu đựng thể lực của người chơi golf, Stevens trích dẫn lời chứng của một giáo sư sinh lý học tính toán rằng chỉ mất khoảng 590 calo khi đi bộ trong sân 18 lỗ, “lượng dinh dưỡng ít hơn một suất ăn Big Mac”. Do chơi golf là “một hoạt động cường độ thấp, sự mệt mỏi từ trò chơi chủ yếu là hiện tượng tâm lý, trong đó căng thẳng và động lực là những thành phần quan trọng”. Tòa tối cao kết luận rằng giúp đỡ Martin khuyết tật bằng cách cho phép anh ngồi xe trong thi đấu không làm thay đổi cơ bản trò chơi hay cho anh một lợi thế không công bằng.

Thẩm phán Antonin Scalia không đồng ý. Trong một phản đối mạnh mẽ, ông bác bỏ quan điểm tòa án có thể xác định bản chất thiết yếu của môn đánh golf. Ý của ông không chỉ đơn giản là các thẩm phán thiếu khả năng hoặc thẩm quyền để quyết định vấn đề này. Ông thách thức tiền đề cơ bản của Aristotle nằm bên dưới ý kiến của tòa - rằng có thể lý luận về telos, hoặc bản chất thiết yếu của một trò chơi. Khi nói điều gì đó “thiết yếu” thường có nghĩa là cần phải đạt được một mục tiêu nhất định. Nhưng vì bản chất căn bản của một trò chơi là mang lại sự thích thú chứ không có mục tiêu nào khác

(đó là điểm phân biệt trò chơi với hoạt động sản xuất), hoàn toàn không thể nói bất kỳ quy tắc tùy ý nào của trò chơi là “thiết yếu”; Scalia viết: vì các quy tắc của môn đánh golf “là tùy ý (cũng như trong tất cả các trò chơi khác)” nên không có căn cứ thẩm định các quy tắc do PGA ban hành. Nếu không thích, những người hâm mộ “có thể rút lại sự ủng hộ”.

Nhưng không ai có thể nói luật này hay luật kia không thỏa đáng với những kỹ năng mà môn golf có ý định kiểm tra.

Lý lẽ của Scalia có vấn đề trên một số phương diện. Đầu tiên, nó xem thường thể thao. Không người hâm mộ thực sự nào nói về thể thao như vậy - bị các quy tắc hoàn toàn tùy tiện chi phối và không có mục tiêu thực sự. Nếu mọi người thực sự tin rằng các quy tắc trong môn thể thao yêu thích của mình được đặt ra một cách tùy ý chứ không phải được thiết kế để khơi gợi và tôn vinh những kỹ năng, tài năng nhất định đáng ngưỡng mộ, thì họ khó còn muốn quan tâm tới kết quả của trò chơi. Thể thao sẽ chỉ còn mang tính biểu diễn, một nguồn vui chơi giải trí chứ không phải là một đối tượng được đánh giá cao.

Thứ hai, hoàn toàn có thể tranh luận về giá trị của các quy tắc khác nhau, và hỏi xem chúng cải thiện hay phá hỏng trò chơi. Những lập luận này diễn ra liên tục - trên đài phát thanh và giữa những người đưa ra luật chơi. Xem xét cuộc tranh luận về luật DH (chỉ định người đánh cho người ném đầu tiên) trong bóng chày. Một số người nói luật này giúp cải thiện trò chơi bằng cách cho phép các người đánh tốt nhất được đập bóng, để người đánh kém phòng thủ. Những người khác nói luật này phá hoại trò chơi bởi quá nhấn mạnh vào việc đánh bóng và loại bỏ các yếu tố chiến thuật phức tạp. Mỗi luận điểm dựa trên một quan niệm khác nhau về mục tiêu của môn bóng chày là gì: Thử nghiệm những kỹ năng nào; ca ngợi, khen thưởng những tài năng và đức tính nào? Cuộc tranh luận về luật DH cuối cùng là cuộc tranh luận: về telos của môn bóng chày - giống như cuộc tranh luận về chính sách chống kỳ thị là cuộc tranh luận về mục đích của trường đại học.

Cuối cùng, Scalia, bằng cách phủ nhận môn golf có telos, đã hoàn toàn bỏ sót khía cạnh tôn vinh của tranh chấp. Sau hết, ẩn sau trường ca kiện tụng đi xe đánh golf kéo dài bốn năm là cái gì? Trên bề mặt, đây là cuộc tranh luận về sự công bằng. PGA và các golf thủ lớn nghĩ rằng cho phép Martin đi xe sẽ cho anh một lợi thế

không công bằng; Martin phản bác do mình là người khuyết tật, xe điện đơn giản chỉ khiến mọi người bình đẳng hơn.

Nếu công bằng là điều duy nhất phải xét, tất nhiên sẽ có một giải pháp đơn giản và rõ ràng: hãy cho phép tất cả người chơi golf sử dụng xe trong giải đấu. Nếu tất cả mọi người đều có thể ngồi xe, phản đối vì lẽ công bằng sẽ biến mất. Nhưng giải pháp này bị giới chơi golf chuyên nghiệp căm ghét, thậm chí bị xem là điều không tưởng còn hơn việc tạo ra một biệt lệ cho Casey Martin.

Tại sao? Bởi vì tranh chấp liên quan đến sự tôn vinh và công nhận hơn là sự công bằng - cụ thể là mong muốn của PGA và những người chơi golf hàng đầu rằng môn thể thao của họ được công nhận và tôn trọng như một sự kiện thể thao.

Hãy để tôi diễn đạt lại khéo léo nhất có thể: Những người đánh golf có phần nhạy cảm về tình trạng trò chơi của mình. Trò chơi này chẳng có chạy nhảy, và quả bóng đứng yên. Không ai nghi ngờ golf là trò chơi đòi hỏi kỹ năng. Nhưng vinh dự và ghi nhận đối với những người chơi golf phụ thuộc vào việc môn thể thao của họ có xem là cuộc đua tranh đòi hỏi cao về thể lực không. Nếu

cuộc đua tranh mà họ rất xuất sắc lại có thể được chơi khi ngồi trên xe, thì sự thừa nhận họ là vận động viên có thể bị nghi ngờ hoặc giảm sút. Điều này có thể giải thích tại sao nhiều người chơi golf chuyên nghiệp kịch liệt phản đối Martin dùng xe.

Tom Kite, một cựu binh 25 năm tham gia các giải đấu của PGA, bây giờ là biên tập cho tờ New York Times nói: Dường như với tôi, những người ủng hộ Casey Martin được quyền sử dụng xe đã phớt lờ sự kiện là chúng ta đang nói đến một môn thể thao cạnh tranh... Chúng ta đang nói về một sự kiện thể thao. Và bất cứ ai không nghĩ golf chuyên nghiệp là một môn thể thao thì thật chẳng hiểu gì cả.

Bất kể ai đúng về bản chất thiết yếu của trò chơi đánh golf, vụ xử đi xe đánh golf của Casey Martin ở Tòa án Liên bang cung cấp một minh họa sống động cho thuyết công lý của Aristotle. Cuộc tranh luận về công lý và quyền thường không thể tránh khỏi cuộc tranh luận về mục đích của các tổ chức xã hội, những điều tốt đẹp mà chúng phân phối, và các giá trị mà chúng tôn vinh và tưởng thưởng. Bất chấp nỗ lực của chúng ta để làm pháp luật trung lập với những vấn đề trên, người ta không thể nói điều gì là công bằng mà không tranh cãi về bản chất

của lối sống tốt đẹp.

9. CHÚNG TA NỢ NGƯỜI KHÁC NHỮNG GÌ - LÒNG TRUNG THÀNH KHÓ XỬ

XIN LỖI THẬT KHÓ. Nhưng công khai xin lỗi thay mặt cho cả quốc gia lại càng khó hơn. Trong vài thập kỷ gần đây, chúng ta thấy rõ lên các lý lẽ thống thiết kêu gọi xin lỗi công khai về các bất công trong quá khứ.

Xin lỗi và bồi thường

Đa phần các lời xin lỗi mang màu sắc chính trị liên quan đến những sai trái phạm phải trong Thế chiến thứ hai. Nước Đức đã trả hàng tỷ đô la bồi thường cho nạn thảm sát người Do Thái, dưới các hình thức thanh toán cho từng người sống sót và trả cho nhà nước Israel. Trong nhiều năm, ở nhiều mức độ khác nhau, các nguyên thủ nước Đức đã xin lỗi, nhận trách nhiệm về quá khứ phát xít. Trong một bài phát biểu trước Quốc hội vào năm 1951, thủ tướng Đức Konrad Adenauer cho rằng “tuyệt

đại đa số người Đức căm ghét tội ác chống lại người Do Thái và không phạm tội”. Nhưng ông thừa nhận “Tội ác không kể xiết thực hiện nhân danh nhân dân Đức, khiến [nước Đức] phải bồi thường cả tinh thần lẫn vật chất”. Năm 2000, tổng thống Đức Johannes Rau xin lỗi vì nạn thảm sát Do Thái khi phát biểu trước Quốc hội Israel, yêu cầu “tha thứ cho những gì người Đức đã làm”.

Nhật Bản miễn cưỡng xin lỗi các tội ác chiến tranh của mình. Trong những năm 1930 và 1940, hàng vạn phụ nữ Triều Tiên và châu Á đã bị buộc vào nhà thổ và làm nô lệ tình dục cho binh lính Nhật. Từ những năm 1990, Nhật Bản phải đối mặt với áp lực quốc tế ngày càng lớn yêu cầu chính thức xin lỗi và bồi thường cho cái gọi là “phụ nữ mua vui”. Trong những năm 1990, một quỹ tư nhân đã thanh toán cho các nạn nhân và một vài nhà lãnh đạo Nhật Bản đã xin lỗi hạn chế. Nhưng tới những năm 2007, Thủ tướng Nhật Bản Shinzo Abe vẫn còn khẳng khái rằng quân đội Nhật Bản không chịu trách nhiệm ép buộc những người phụ nữ phải làm nô lệ tình dục. Quốc hội Hoa Kỳ phản ứng bằng cách thông qua một nghị quyết kêu gọi chính phủ Nhật Bản chính thức thừa nhận và xin lỗi vì hành vi nô dịch các “phụ nữ mua vui” của quân đội Nhật.

Xin lỗi vì sự bất công với người dân bản địa trong quá khứ cũng khoa gọi lên cuộc tranh luận khác. Tại Úc, trong những năm gần đây đã bùng nổ tranh luận về nghĩa vụ của chính phủ với người dân bản xứ. Từ thập niên 1910 đến đầu những năm 1970, trẻ em thổ dân trong các gia đình lai trong hầu hết các trường hợp, mẹ là người thổ dân và cha là người da trắng tạm thời bị tách khỏi người mẹ đẻ của mình và đưa vào sống trong gia đình bố mẹ nuôi da trắng hay các trại định cư. Mục tiêu của chính sách là tìm cách đồng hóa những đứa trẻ đó vào xã hội da trắng và đẩy nhanh tốc độ xóa bỏ nền văn hóa bản xứ. Bộ phim *Rabbit-Proof Fence* (2002) mô tả những vụ bắt cóc được chính quyền ủng hộ, bộ phim kể lại câu chuyện vào năm 1931, ba cô gái trẻ trốn khỏi trại định cư và bắt đầu cuộc hành trình 1.200 dặm quay về tìm mẹ.

Năm 1997, một ủy ban nhân quyền Úc ghi nhận sự tàn bạo đối với “thế hệ thổ dân bị đánh cắp”, và đề nghị hàng năm dành một ngày làm ngày hối lỗi quốc gia. Thủ tướng John Howard khi đó từ chối xin lỗi chính thức. Xin lỗi đã trở thành vấn đề tranh cãi trong nền chính trị Úc. Năm 2008, thủ tướng mới trúng cử Kevin Rudd chính thức xin lỗi thổ dân. Mặc dù không đưa ra mức bồi thường cá nhân, ông hứa hẹn các biện pháp khắc

phục những bất lợi về kinh tế và xã hội mà cộng đồng thổ dân Úc đã phải gánh chịu.

Tại Hoa Kỳ, cuộc tranh luận về việc xin lỗi công khai và bồi thường cũng đã dần nổi lên trong những thập kỷ gần đây. Năm 1988, Tổng thống Ronald Reagan ký thông qua đạo luật xin lỗi chính thức người Mỹ gốc Nhật vì bị giam giữ trong trại giam trên bờ Tây trong Thế chiến thứ hai! Ngoài lời xin lỗi, luật quy định bồi thường 20.000 đô la cho mỗi nạn nhân sống sót, và thành lập các quỹ nhằm khuyến khích tìm hiểu lịch sử văn hóa Mỹ-Nhật. Năm 1993, Quốc hội xin lỗi về một sai trái trong quá khứ xa hơn, cách đó một thế kỷ - vụ lật đổ vương quốc độc lập Hawaii.

Có lẽ vấn đề xin lỗi lớn nhất hãy còn mập mờ ở Hoa Kỳ liên quan đến di sản chế độ nô lệ. Lời hứa trong cuộc nội chiến - mỗi nô lệ giải phóng được nhận “bốn mươi mẫu đất và một con la” - không bao giờ được thực hiện. Trong những năm 1990, phong trào bồi thường cho người da đen lại được chú ý tới. Từ năm 1989, hàng năm, nghị sĩ John Conyers đề nghị Quốc hội thành lập ủy ban nghiên cứu bồi thường cho người Mỹ gốc Phi. Mặc dù giành được sự ủng hộ của nhiều tổ chức người Mỹ gốc Phi và các nhóm hoạt động vì quyền dân sự, ý

tưởng bồi thường vẫn chưa được công luận chú ý. Cuộc thăm dò cho thấy trong khi đa số người gốc Phi ủng hộ bồi thường, chỉ 4% người da trắng đồng ý.

Mặc dù phong trào đòi bồi thường có thể đã chững lại, một làn sóng xin lỗi chính thức lại nổi lên trong những năm gần đây. Năm 2007, Virginia, vốn là tiểu bang đã từng có số lượng nô lệ lớn nhất, là bang đầu tiên xin lỗi vì chế độ nô lệ. Một số tiểu bang khác, như Alabama, Maryland, North Carolina, New Jersey, và Florida đã tiếp bước. Và năm 2008, Hạ viện Mỹ thông qua nghị quyết xin lỗi người Mỹ gốc Phi vì chế độ nô lệ và thời đại phân biệt chủng tộc Jim Crow^[46] kéo dài đến tận giữa thế kỷ hai mươi. Liệu các quốc gia có nên xin lỗi vì các sai trái trong quá khứ không? Để trả lời câu hỏi này, chúng ta cần suy nghĩ vấn đề trách nhiệm tập thể và luận điểm về cộng đồng học búa.

Lý do chính cho lời xin lỗi công khai là tôn vinh ký ức những người đã chịu bất công bởi chính (hoặc nhân danh) cộng đồng chính trị; công nhận những ảnh hưởng bất công dai dẳng mà nạn nhân và con cháu họ phải chịu đựng; và để chuộc lỗi cho những người gây ra hay những người không ngăn chặn bất công.

Như một hành động bày tỏ thiện chí công khai, xin lỗi chính thức có thể giúp chữa lành vết thương quá khứ và tạo cơ sở cho sự hòa giải chính trị và đạo đức. Bồi thường và các hình thức đền bù tài chính khác có thể được biện minh trên cơ sở tương tự, là biểu hiện thật sự của lời xin lỗi và chuộc tội. Chúng cũng có thể giúp đỡ, xoa dịu những tác động của sự bất công với người bị hại hoặc hậu duệ của họ.

Việc những cân nhắc này có đủ mạnh để biện minh cho lời xin lỗi lại còn phụ thuộc vào hoàn cảnh. Trong một số trường hợp, nỗ lực công khai xin lỗi và bồi thường có thể lợi bất cập hại, do thổi bùng lên hận thù cũ, khoét sâu tình trạng thù địch trong quá khứ, hằn sâu cảm giác nạn nhân, hoặc tạo ra sự bất bình. Những người chống đối việc xin lỗi thường có giọng điệu thế. Xem xét mọi khía cạnh, liệu hành động xin lỗi hay bồi thường sẽ chữa lành hay lại phá hoại cộng đồng chính trị là vấn đề phức tạp thuộc về nhận định chính trị. Câu trả lời phụ thuộc vào từng trường hợp.

**Chúng ta có cần chuộc lỗi cho
tội lỗi của tổ tiên không?**

Nhưng tôi muốn tập trung vào một lý lẽ khác của những người chống lại việc xin lỗi về những bất công trong quá khứ - một lý lẽ mang tính nguyên tắc, không phụ thuộc vào tính ngẫu nhiên của tình hình. Đó là lý lẽ thể hệ hiện tại không nên - thực ra không thể - xin lỗi cho những sai trái của tổ tiên. Xin lỗi vì sự bất công nghĩa là nhận mức độ trách nhiệm nào đó. Bạn không thể xin lỗi vì điều mình không làm. Vì vậy, bạn làm thế nào xin lỗi cho một điều xảy ra trước khi bạn sinh ra?

Thủ tướng Úc John Howard dùng nguyên nhân này để bác bỏ việc xin lỗi chính thức thổ dân: “Tôi không tin thể hệ người Úc hiện nay phải chính thức xin lỗi và chịu trách nhiệm về hành động của thể hệ trước”. Lập luận tương tự được đưa ra trong cuộc tranh luận ở Mỹ về bồi thường cho chế độ nô lệ. Henry Hyde, nghị sĩ đảng Cộng hòa, chỉ trích ý tưởng bồi thường trên căn cứ: “Tôi không bao giờ sở hữu một nô lệ, không bao giờ áp bức bất cứ ai. Tôi không biết có nên trả bồi thường hộ một ai đó [đã sở hữu nô lệ] ở các thể hệ trước khi tôi sinh ra”. Walter E. Williams, nhà kinh tế người Mỹ gốc Phi phản đối việc bồi thường, bày tỏ quan điểm tương tự: “Quá tuyệt nếu chính phủ nhận tiền từ truyện cổ tích hay từ ông già Noel. Nhưng chính phủ lấy tiền từ người dân, và không người dân nào còn sống bây giờ phải chịu trách

nhệm về chế độ nô lệ”.

Đánh thuế người dân thời nay để lấy tiền bồi thường cho sai lầm trong quá khứ có vẻ như làm nảy sinh một vấn đề đặc biệt. Nhưng vấn đề tương tự thế cũng phát sinh trong các tranh luận về việc xin lỗi nhưng không đi kèm bồi thường tài chính. Với lời xin lỗi, phải tính đến ý tưởng đằng sau: sự ghi nhận về trách nhiệm. Bất cứ ai cũng có thể phàn nàn về sự bất công. Nhưng chỉ người có liên quan mới có thể nói lời xin lỗi cho sự bất công đó. Phe chỉ trích việc xin lỗi nắm chính xác tinh thần đó. Và họ bác bỏ ý kiến cho rằng thể hệ hiện tại phải chịu trách nhiệm đạo đức về tội lỗi của cha ông mình.

Khi quốc hội tiểu bang New Jersey tranh luận vấn đề xin lỗi trong năm 2008, một vị nghị sĩ đảng Cộng hòa hỏi: “Ai sống ở thời này phạm tội sử dụng nô lệ và vì thế có khả năng xin lỗi vì hành vi phạm tội này?”. Câu trả lời rõ ràng, ông nghĩ, là không có ai cả: “Những cư dân hiện tại của New Jersey, ngay cả những người có tổ tiên là chủ nô, không có tội lỗi hay trách nhiệm tập thể cho những sự kiện bất công mà cá nhân họ không đóng vai trò gì”.

Khi Hạ viện Mỹ chuẩn bị bỏ phiếu cho việc xin lỗi chế

độ nô lệ và phân biệt chủng tộc, một nghị sỹ Cộng hòa đã so sánh việc này với xin lỗi về những hành động do “cụ của cụ của cụ” tôi thực hiện.

Chủ nghĩa cá nhân về đạo đức

Phản đối về nguyên tắc đối với việc chính thức xin lỗi này không dễ dàng phản bác. Lý lẽ dựa trên khái niệm chúng ta chỉ chịu trách nhiệm với những gì chúng ta làm, không phải hành động của người khác, hoặc các sự kiện bên ngoài tầm kiểm soát của chúng ta. Chúng ta không chịu trách nhiệm về tội lỗi của cha mẹ, ông bà hoặc đồng bào của mình.

Nhưng điều này đặt ra vấn đề tiêu cực. Nguyên tắc phản đối việc xin lỗi chính thức có sức nặng bởi vì đặt nền tảng trên một ý tưởng đạo đức mạnh mẽ và hấp dẫn. Chúng ta có thể gọi đó là "chủ nghĩa cá nhân về đạo đức". Học thuyết chủ nghĩa cá nhân về đạo đức không giả định con người ích kỷ. Thật ra đó là luận điểm về tự do nghĩa là gì. Đối với chủ nghĩa này, tự do là chỉ chịu những bổn phận mình tự nguyện nhận; bất cứ điều gì tôi nợ những người khác tôi nợ vì đã tự nguyện chấp nhận - một lựa chọn, một lời hứa, hay một thỏa thuận; có thể là

tường minh hoặc ngấm ản.

Khái niệm cho rằng tôi có trách nhiệm giới hạn trong những điều chính tôi làm là khái niệm của chủ nghĩa tự do cá nhân. Nó giả định chúng ta - tác nhân đạo đức - là cái tôi tự do và độc lập, không bị quan hệ đạo đức có trước ràng buộc, có khả năng tự lựa chọn mục tiêu cho chính mình. Không phải tập quán, truyền thống hoặc tình trạng thừa kế mà chính sự lựa chọn tự do của mỗi cá nhân mới là nguồn gốc các nghĩa vụ đạo đức của chúng ta.

Bạn có thể thấy khái niệm tự do kiểu này chẳng có chỗ cho trách nhiệm tập thể, hoặc nghĩa vụ chịu trách nhiệm về mặt đạo đức cho những bất công mà tổ tiên chúng ta gây ra. Nếu tôi hứa với ông mình sẽ trả nợ thay hay xin lỗi vì tội lỗi của ông, đó là một việc. Tôi làm việc đó theo nghĩa vụ do đồng ý, không phải nghĩa vụ phát sinh từ một đặc tính chung trải qua nhiều thế hệ. Không có lời hứa như vậy, người theo chủ nghĩa cá nhân về đạo đức cảm thấy không có trách nhiệm đạo đức phải đền bù tội lỗi cho tổ tiên. Xét cho cùng, tội lỗi là của tổ tiên, không phải của tôi.

Nếu tư tưởng tự do của chủ nghĩa cá nhân về đạo đức là

đúng, thì những người chống đối việc xin lỗi công khai có lý, chúng ta không phải mang gánh nặng đạo đức cho những sai lầm của tổ tiên mình. Nhưng không chỉ xin lỗi và trách nhiệm tập thể bị đe dọa. Quan điểm về tự do của chủ nghĩa cá nhân hiện diện trong nhiều lý thuyết công lý rất quen thuộc của nền chính trị đương đại. Nếu quan niệm về tự do như thế là thiếu sót - như quan điểm của tôi - thì chúng ta phải suy xét lại một số đặc tính cơ bản của đời sống đại chúng của chúng ta.

Như chúng ta thấy, khái niệm về sự đồng ý và lựa chọn tự do có ảnh hưởng lớn, không chỉ trong chính trị, mà còn trong các học thuyết công lý hiện đại. Chúng ta hãy cùng nhìn lại và xem các quan niệm khác nhau về lựa chọn và đồng ý được truyền vào các giả định ngày nay của chúng ta như thế nào.

Phiên bản ban đầu của cái tôi trong chọn lựa đến từ John Locke. Ông cho rằng chính quyền hợp pháp phải dựa trên sự đồng ý. Tại sao? Bởi vì chúng ta là con người tự do và độc lập, không là thần dân trong một chế độ gia trưởng hay quyền lực thần thánh của nhà vua. Vì chúng ta “có bản chất tự do, bình đẳng và độc lập; không ai có thể cướp đi những tài sản này, và không ai bị bắt làm thuộc hạ dưới quyền lực chính trị của người khác, mà tự

mình không đồng ý”.

Một thế kỷ sau, Immanuel Kant đưa ra phiên bản cái tôi trong chọn lựa mạnh hơn. Chống lại trường phái vị lợi và chủ nghĩa kinh nghiệm, Kant cho rằng chúng ta phải coi chính mình không chỉ là tập hợp các sở thích và mong muốn. Tự do là tự chủ, và tự chủ là chỉ tuân theo những quy tắc do tự bản thân mình đặt ra. Tự chủ kiểu Kant khắt khe hơn sự đồng ý. Khi tuân theo quy tắc đạo đức, tôi không chỉ đơn giản chọn theo mong muốn tùy ý hay lòng trung thành của tôi. Thay vào đó, tôi đặt sang một bên các lợi ích cụ thể và quan hệ đi kèm của mình, và trở thành người tham gia vào lý trí thực tiễn thuần túy.

Vào thế kỷ 20, John Rawls điều chỉnh quan niệm của Kant về cái tôi tự chủ và từ đó dựng lên lý thuyết của ông về công lý. Giống Kant, Rawls quan sát thấy những lựa chọn của chúng ta thường phản ánh tính ngẫu nhiên về mặt đạo đức. Chẳng hạn lựa chọn của người nào đó lao động dưới cảnh bóc lột có thể phản ánh nhu cầu kinh tế bức thiết của họ, không phải lựa chọn tự do theo “bất kỳ ý nghĩa nào. Vì vậy, nếu muốn xã hội được sắp đặt một cách tự nguyện, chúng ta không thể dựa trên sự đồng ý thật, thay vào đó chúng ta nên hỏi mình đồng ý với những nguyên tắc công lý nào khi đặt sang một bên

các lợi ích và lợi thế cụ thể của mình, và lựa chọn đằng sau bức màn vô minh.

Khái niệm của Kant về ý chí tự chủ và khái niệm của Rawls về thỏa thuận mang tính giả thuyết đằng sau bức màn vô minh có điểm chung: cả hai đều xem tác nhân đạo đức độc lập với mục đích và các quan hệ đi kèm. Khi tuân theo quy tắc đạo đức (Kant) hoặc khi lựa chọn nguyên tắc công lý (Rawls), chúng ta không quan tâm đến vai trò và bản sắc của mình - những thứ làm chúng ta trở thành chính con người cụ thể của mình.

Khi suy nghĩ về công lý, nếu chúng ta phải loại bỏ bản sắc riêng của mình, rất khó để lý giải tại sao người Đức bây giờ phải chịu trách nhiệm đặc biệt bù đắp cho nạn nhân thảm sát, hoặc người Mỹ của thế hệ bây giờ có trách nhiệm đặc biệt để khắc phục sự bất công của chế độ nô lệ và phân biệt chủng tộc. Tại sao? Bởi vì một khi đặt bản sắc của tôi là người Đức hay người Mỹ sang một bên và coi mình là cái tôi tự do và độc lập, thì không có cơ sở để nói tôi phải có nghĩa vụ hơn người khác trong việc khắc phục những bất công trong quá khứ.

Xem ai đó là cái tôi tự do và độc lập không chỉ tạo ra sự khác biệt trong vấn đề trách nhiệm tập thể qua các thế

hệ. Nó cũng có một ý nghĩa sâu rộng hơn: Nghĩ về tác nhân đạo đức theo cách này ảnh hưởng đến cách chúng ta suy nghĩ về công lý nói chung. Khái niệm chúng ta là cái tôi độc lập, tự do lựa chọn sẽ ủng hộ ý tưởng: các nguyên tắc công lý xác định quyền của chúng ta không nên dựa trên bất kỳ quan niệm đạo đức hay tôn giáo cụ thể nào, mà nên cố gắng trung lập giữa những quan điểm về lối sống tốt đẹp cạnh tranh nhau.

Chính quyền có nên trung lập về mặt đạo đức?

Ý kiến cho rằng chính quyền nên cố gắng trung lập trong khái niệm lối sống tốt đẹp bắt đầu từ quan niệm cổ xưa của chính trị. Với Aristotle, mục đích của chính trị không chỉ là thúc đẩy trao đổi kinh tế và cung cấp cơ chế phòng thủ chung, hoạt động chính trị phải hướng tới trau dồi đức tính và hình thành công dân tốt. Vì thế tranh luận về công lý không thể tránh khỏi là tranh luận về lối sống tốt đẹp. Aristotle viết, “Trước khi có thể xem xét bản chất của một hiến pháp lý tưởng, đầu tiên chúng ta cần phải xác định bản chất lối sống hấp dẫn nhất. Chừng nào chưa rõ điều này, thì một Hiến pháp lý tưởng

vẫn còn mờ mịt”.

Ở thời đại ngày nay, quan niệm coi mục tiêu của chính trị là trau dồi đức tính nghe thật kỳ lạ, thậm chí bị coi là nguy hiểm. Ai có thể nói đức tính là gì? Và sẽ ra sao nếu mọi người không đồng ý? Nếu luật pháp tìm cách thúc đẩy những lý tưởng nào đó về đạo đức và tôn giáo, phải chăng điều này mở đường cho sự không khoan dung và cưỡng chế? Khi chúng ta nghĩ về các đất nước cố gắng thúc đẩy việc trau dồi đạo đức, thoát đầu chúng ta không nghĩ đến các thành bang Athens, mà nghĩ đến trào lưu tôn giáo cực đoan, ngày xưa và cả hiện tại - ngoại tình bị ném đá đến chết, áo trùm đầu bắt buộc, thiêu sống phù thủy...

Với Kant và Rawls, các học thuyết công lý dựa trên quan niệm về lối sống tốt đẹp nào đó - dù là tôn giáo hay thế tục - là đi ngược lại tự do. Bằng cách áp đặt một số giá trị, các học thuyết này không tôn trọng còn người như những cái tôi tự do và độc lập, có khả năng lựa chọn mục đích và mục tiêu cho riêng mình. Vì thế, cái tôi tự do lựa chọn và nhà nước trung lập song hành cùng nhau: Điều đó đúng bởi vì chúng ta là cái tôi tự do và độc lập, vì thế chúng ta cần một bộ khung cho các quyền đứng trung lập giữa các mục tiêu, không thiên

lệch bất kỳ bên nào trong các tranh cãi về đạo đức và tôn giáo, để cho công dân tự lựa chọn giá trị cho bản thân mình.

Một số người có thể phản đối rằng không có học thuyết về công lý và quyền nào có thể trung lập về mặt đạo đức. Ở mặt nào đó, điều này hiển nhiên đúng. Kant và Rawls không phải người theo thuyết đạo đức tương đối. Bản thân ý tưởng cho rằng con người cần được tự do lựa chọn mục tiêu cho chính mình là một ý tưởng đạo đức mạnh mẽ. Tuy nhiên, nó không nói bạn nên sống như thế nào. Nó chỉ yêu cầu rằng cho dù theo đuổi bất kể mục tiêu nào, bạn phải làm theo cách tôn trọng quyền của người khác theo đuổi mục tiêu của họ. Sự hấp dẫn của khuôn khổ trung lập nằm chính xác trong việc từ chối khẳng định lối sống nào được ưa thích hoặc khái niệm về điều tốt.

Kant và Rawls không phủ nhận việc thúc đẩy một số lý tưởng đạo đức. Tranh cãi của họ là với các lý thuyết công lý đặt nền tảng quyền trên khái niệm điều tốt. Vị lợi là một trong những lý thuyết như thế, coi điều tốt là tối đa hóa niềm vui hoặc phúc lợi, và yêu cầu hệ thống quyền có khả năng đạt được điều này.

Aristotle đưa ra một thuyết rất khác về điều tốt. Không phải là tối đa hóa niềm vui, mà là nhận rõ bản chất của chúng ta và phát triển năng lực riêng biệt của con người chúng ta. Lý luận của Aristotle mang tính mục đích luận vì ông lý luận từ một số quan niệm nhất định về điều tốt của con người.

Đây là kiểu lý luận mà Kant và Rawls phủ nhận. Họ lập luận rằng quyền phải được đặt lên trước điều tốt. Các nguyên tắc xác định nghĩa vụ và quyền của chúng ta không được dựa trên bất kỳ quan niệm cụ thể nào về lối sống tốt đẹp. Kant viết về “sự nhầm lẫn của các triết gia liên quan đến nguyên tắc tối thượng của đạo đức”. Các triết gia cổ đại đã sai lầm “hiến dâng toàn bộ nghiên cứu đạo đức của mình cho khái niệm về điều tốt nhất”, và sau đó cố gắng để thứ này là “nền tảng định rõ các quy tắc đạo đức”. Nhưng theo Kant, điều này thật lạc hậu và mâu thuẫn với tự do. Nếu chúng ta nghĩ mình là thực thể tự chủ, đầu tiên chúng ta phải tuân theo quy tắc đạo đức. Chỉ sau đó, sau khi đã có nguyên tắc xác định nghĩa vụ và quyền của mình, chúng ta mới có thể hỏi về quan niệm điều tốt tương thích với nó.

Rawls đưa ra một quan điểm tương tự đối với nguyên tắc công lý: “Các quyền tự do của những công dân bình

đẳng không an toàn khi được thiết lập trên nguyên tắc mục đích luận”. Thật dễ dàng nhận thấy nếu đặt quyền trên các tính toán của chủ nghĩa vị lợi thì quyền thật dễ bị xâm phạm. Nếu nguyên nhân duy nhất để tôn trọng quyền tự do tôn giáo của tôi là thúc đẩy hạnh phúc tổng thể, điều gì xảy ra nếu một ngày nào đó đa số khinh thường và muốn ban lệnh cấm tôn giáo của tôi?

Nhưng thuyết công lý của chủ nghĩa vị lợi không phải mục tiêu duy nhất của Rawls và Kant. Nếu quyền đứng trước điều tốt, thì cách suy nghĩ của Aristotle về công lý cũng sai lầm. Với Aristotle, nghĩ về công lý là nghĩ về telos, hay bản chất, của những điều tốt đang xét. Để nghĩ về trật tự chính trị công bằng, chúng ta phải lý giải bản chất của lối sống tốt đẹp. Chúng ta không có được bộ khung của một hiến pháp công bằng cho đến khi chúng ta chỉ ra cách sống tốt nhất.

Rawls không đồng ý “Cấu trúc của học thuyết mục đích luận là hoàn toàn sai: từ đầu họ liên kết quyền và điều tốt theo cách sai lầm. Chúng ta không nên cố gắng định hình cuộc sống của mình bằng cách đầu tiên tìm đến những điều tốt đẹp được xác định độc lập”.

Công lý và tự do

Bị đe dọa trong cuộc tranh luận này không chỉ là câu hỏi trừu tượng: chúng ta nên lý giải về công lý bằng cách nào. Cuộc tranh luận về thứ tự giữa quyền với điều tốt thực sự là cuộc tranh luận về ý nghĩa con người tự do. Kant và Rawls bác bỏ thuyết mục đích luận của Aristotle bởi vì nó không để chúng ta tự mình chọn điều mình muốn. Thật dễ thấy vì sao lý thuyết của Aristotle làm phát sinh lo lắng này. Ông cho rằng công lý là vấn đề phù hợp giữa người và mục tiêu, hay điều tốt phù hợp với bản chất của họ. Nhưng xu hướng chúng ta nhìn công lý là vấn đề lựa chọn, chứ không phải sự thích hợp.

Lý lẽ của Rawls cho việc ưu tiên quyền so với điều tốt phản ánh niềm tin rằng “người đạo đức là người chỉ bị chi phối bởi những mục tiêu chính người đó chọn”. Là tác nhân đạo đức, chúng ta được xác định không phải bởi các mục tiêu của mình mà bởi năng lực lựa chọn của chúng ta. “Không phải mục tiêu của chúng ta làm bộc lộ bản chất của chúng ta” mà là khuôn khổ các quyền chúng ta sẽ chọn nếu chúng ta có thể thoát khỏi các mục đích của mình. “Vì cái tôi đứng trước mục tiêu -

được cái tôi xác nhận; ngay cả một mục tiêu trội nhất cũng phải được lựa chọn trong rất nhiều khả năng... Do đó chúng ta nên đảo ngược mối quan hệ giữa quyền và điều tốt được học thuyết mục đích luận đề xuất và xem quyền đứng trước”

Khái niệm cho rằng công lý phải trung lập giữa các quan niệm về lối sống tốt phản ánh quan niệm về con người - cái tôi tự do lựa chọn, không ràng buộc bởi các mối quan hệ đạo đức có trước. Những ý tưởng này cùng nhau là đặc điểm của tư tưởng chính trị tự do hiện đại. Thuật ngữ “tự do” tôi dùng không có nghĩa đối nghịch với “bảo thủ” - như ý nghĩa những thuật ngữ này sử dụng trong cuộc tranh luận chính trị Mỹ. Thực tế, một đặc điểm riêng biệt của các cuộc tranh luận chính trị ở Mỹ là lý tưởng nhà nước trung lập và cái tôi tự do lựa chọn có thể được tìm thấy trên toàn bộ nền chính trị. Nhiều cuộc tranh luận về vai trò của chính quyền và thị trường là tranh luận về cách tốt nhất cho phép cá nhân theo đuổi mục tiêu của riêng mình.

Những người theo chủ nghĩa tự do cá nhân quân bình (Egalitarian liberals) ủng hộ tự do công dân và các quyền kinh tế, xã hội thiết yếu - quyền được chăm sóc y tế, giáo dục, việc làm, thu nhập... Họ lập luận rằng để cá

nhân có thể theo đuổi mục tiêu của mình, chính quyền cần đảm bảo các điều kiện vật chất để sự lựa chọn thật sự tự do. Kể từ thời điểm Chính sách kinh tế mới^[47], những người ủng hộ hệ thống phúc lợi xã hội không còn lập luận nhân danh tình đoàn kết xã hội và nghĩa vụ chung mà thường nhân danh các quyền cá nhân và tự do lựa chọn. Khi đưa ra chương trình an sinh xã hội năm 1935, Tổng thống Franklin D. Roosevelt không giới thiệu chương trình thể hiện bốn phận chung của công dân với nhau. Thay vào đó, ông thiết kế giống như một chương trình bảo hiểm tư nhân, các quỹ lương đóng góp vào chứ không dùng tiền thu từ thuế. Và vào năm 1944, khi đưa ra hệ thống phúc lợi xã hội, ông gọi đó là “dự luật quyền kinh tế”. Thay vì sử dụng lý lẽ đoàn kết cộng đồng, Roosevelt cho rằng quyền này cần thiết để “thực sự có tự do cá nhân”, và rằng “người túng thiếu không có tự do”.

Về phần mình, những người theo chủ nghĩa tự do cá nhân (thường trong chính trị hiện đại gọi là phe bảo thủ - ít nhất trên các vấn đề kinh tế) cũng cho rằng nhà nước trung lập là tôn trọng lựa chọn cá nhân. (Triết gia chủ nghĩa tự do cá nhân Robert Nozick viết: “Chính phủ phải tuyệt đối trung lập giữa các công dân”). Nhưng họ bất đồng với chủ nghĩa tự do cá nhân quân bình về các

chính sách mà lý tưởng này đòi hỏi. Cũng như lý lẽ chỉ trích của phe thị trường tự do đối với nhà nước phúc lợi, chủ nghĩa tự do cá nhân bảo vệ thị trường tự do và cho rằng người dân có quyền giữ lại tiền mình kiếm được. Barry Goldwater (người theo chủ nghĩa tự do cá nhân trường phái bảo thủ và là ứng cử viên tổng thống của đảng Cộng hòa năm 1964) hỏi: “Làm sao một người có thể thật sự tự do nếu thành quả lao động của anh ta không thuộc quyền định đoạt của anh ta, mà lại bị xem như một phần của tài sản xã hội?”. Với chủ nghĩa tự do cá nhân, nhà nước trung lập yêu cầu tự do dân sự và một chế độ quyền sở hữu cá nhân nghiêm ngặt. Họ lập luận hệ thống phúc lợi xã hội không cho phép cá nhân lựa chọn mục tiêu riêng của mình, mà cưỡng ép một số người vì lợi ích của người khác.

Dù theo chủ nghĩa quân bình hay chủ nghĩa tự do cá nhân, những lý thuyết công lý kêu gọi tính trung lập có sức lôi cuốn mạnh mẽ. Chúng đem lại hy vọng rằng chính trị và pháp luật có thể tránh khỏi bị vướng vào các tranh cãi về đạo đức và tôn giáo xuất hiện trong các xã hội đa nguyên. Và chúng thể hiện một quan niệm mạnh mẽ về con người tự do - trong đó chúng ta là người duy nhất tạo ra các nghĩa vụ đạo đức mà mình có bổn phận tuân theo. Mặc dù có vẻ hấp dẫn, tuy nhiên, quan điểm

tự do kiểu này còn thiếu sót. Đồng cảnh ngộ là khát vọng tìm nguyên tắc công lý trung lập giữa những quan niệm khác nhau về lối sống tốt đẹp.

Ít nhất đây là kết luận tôi rút ra. Có vật lộn với những lý lẽ triết học tôi vừa đặt ra ở trên, và quan sát cách thức những lý lẽ này xuất hiện trong đời sống đại chúng, tôi không nghĩ tự do lựa chọn - thậm chí tự do lựa chọn trong điều kiện công bằng - lại là cơ sở đầy đủ cho một xã hội công bằng. Hơn nữa, với tôi những cố gắng tìm ra nguyên tắc công lý trung lập dường như sai lầm. Không phải luôn có thể xác định quyền và nghĩa vụ mà không đặt ra các câu hỏi đạo đức lớn, và thậm chí ngay cả khi có thể thì điều đó cũng có thể là không được mong muốn. Bây giờ tôi sẽ thử giải thích tại sao.

Luận điểm cộng đồng

Nhược điểm trong khái niệm tự do của chủ nghĩa tự do dân chủ đi kèm với sự hấp dẫn của nó. Nếu chúng ta hiểu mình là cái tôi độc lập và tự do, không bị ràng buộc bởi quan hệ đạo đức mình không chọn, chúng ta sẽ không thể cảm thấy ý nghĩa của hàng loạt các nghĩa vụ đạo đức và chính trị mà chúng ta thường công nhận,

thậm chí tôn vinh. Trong đó có nghĩa vụ đoàn kết và trung thành, kỷ ước lịch sử và đức tin tôn giáo - những luận điểm đạo đức phát sinh từ các cộng đồng và truyền thống định hình nên bản sắc chúng ta. Trừ phi chúng ta cho mình là cái tôi bị ràng buộc, chấp nhận những luận điểm đạo đức mình không mong muốn, còn không thì rất khó thấy những lĩnh vực trải nghiệm đạo đức và chính trị này là có ý nghĩa.

Trong những năm 1980, một thập niên sau khi cuốn sách Lý thuyết công lý của Rawls đem lại cho chủ nghĩa tự do dân chủ Mỹ một cơ sở triết học đầy đủ nhất, nhiều người chỉ trích (gồm cả tôi) thách thức lý tưởng tự do lựa chọn, cái tôi không bị ràng buộc theo đúng lý luận tôi đã trình bày. Chúng bác bỏ luận điểm đặt quyền cao hơn điều tốt, và cho rằng chúng ta không thể lý giải về công lý bằng cách bỏ đi mục tiêu và các quan hệ gắn bó của chúng ta. Người ta gọi đó là lý lẽ chỉ trích chủ nghĩa tự do dân chủ hiện đại theo kiểu “cộng đồng”.

Hầu hết những người chỉ trích khó chịu với tên gọi này, vì nghe như thể đưa ra quan điểm tương đối rằng công lý đơn giản chỉ là điều mà một cộng đồng cụ thể định ra. Nhưng quan ngại này làm nảy sinh một điểm quan trọng:

Những ràng buộc do cộng đồng tạo ra có thể mang tính áp bức. Tự do của chủ nghĩa tự do dân chủ được xây dựng như liều thuốc giải độc cho những lý thuyết chính trị coi con người có định mệnh cố định - phụ thuộc vào giai cấp hay tầng lớp, vị trí hay thứ hạng, tập quán, truyền thống, hay tình trạng thừa kế. Vì vậy, làm sao có thể xác nhận sức nặng về đạo đức của cộng đồng trong khi vẫn tôn trọng tự do của con người? Nếu quan niệm về con người theo chủ nghĩa tự nguyện quá sơ sài, nếu tất cả các nghĩa vụ của chúng ta không phải là sản phẩm tự nguyện, thì làm sao chúng ta có thể thấy mình có được chỗ đứng trong cộng đồng trong khi vẫn tự do?

Người kể chuyện

Alasdair MacIntyre đưa ra một câu trả lời xuất sắc cho câu hỏi này. Trong cuốn sách *Phía sau phẩm hạnh* (After Virtue, 1981), ông lý giải cách chúng ta, với tư cách là những tác nhân đạo đức, hướng tới mục đích và mục tiêu của mình. Thay thế cho quan niệm con người tự nguyện, MacIntyre đề xuất quan niệm con người kể chuyện. Con người là sinh vật kể chuyện. Chúng ta sống cuộc đời của mình bằng cách đi tìm một chuyện kể. “Tôi chỉ có thể trả lời câu hỏi ‘Tôi phải làm gì?’ nếu

trước đó tôi trả lời được câu hỏi ‘Câu chuyện nào tôi thấy mình trong đó?’”

MacIntyre quan sát thấy tất cả những câu chuyện đời đều có chút nét mục đích luận. Điều này không có nghĩa là chúng có mục đích hoặc mục tiêu cố định do quyền năng bên ngoài đặt ra. Thuyết mục đích luận và tính bất định cùng tồn tại. “Cũng giống như các nhân vật trong câu chuyện hư cấu, chúng ta không biết điều gì sẽ xảy ra kế tiếp, tuy nhiên cuộc sống của chúng ta có một hình thái nhất định vốn sẽ tự hướng tới tương lai”.

Sống một cuộc đời là tìm kiếm một chuyện kể với khao khát hòa hợp hoặc gắn kết. Khi đứng trước ngã ba đường, tôi cố gắng tìm ra con đường có ý nghĩa nhất đối với toàn bộ cuộc đời tôi và những thứ tôi quan tâm. Cân nhắc đạo đức là diễn giải câu chuyện cuộc đời tôi hơn là thể hiện ý chí của tôi. Nó liên quan đến sự lựa chọn, nhưng lựa chọn bắt nguồn từ sự diễn giải, không phải là hành động tối thượng của ý chí. Tại bất cứ thời điểm nào, người khác có thể sáng hơn tôi về con đường nào trong số các con đường trước mặt phù hợp nhất với quãng đời tôi hiện nay; khi suy nghĩ kỹ, tôi có thể nói bạn bè hiểu tôi còn rõ hơn tôi hiểu chính mình. Câu chuyện của tác nhân đạo đức có ưu điểm là cho phép

khả năng này xảy ra.

Nó cũng cho thấy cân nhắc đạo đức gồm việc phản ánh từ bên trong và bên ngoài những câu chuyện cuộc sống lớn hơn bao trùm cả cuộc đời tôi. Như MacIntyre viết, “Tôi không bao giờ có thể tìm kiếm điều tốt hoặc trau dồi đức tính với tư cách cá nhân”. Tôi chỉ có thể làm cho câu chuyện đời tôi có nghĩa bằng cách chấp nhận những câu chuyện mà tôi thấy mình trong đó. Đối với MacIntyre (cũng như Aristotle), khía cạnh chuyên kê, hoặc mục đích luận của phán xét đạo đức bị ràng buộc với quan hệ thành viên và quan hệ phụ thuộc.

Tất cả chúng ta tiếp cận hoàn cảnh với tư cách người mang một đặc tính xã hội cụ thể. Tôi là con của ai đó, là anh họ hay chú của ai đó; là dân thành phố này hay thành phố khác, là thành viên của nhóm nghề này hay nhóm nghề khác; thuộc về gia tộc này, bộ tộc kia, quốc gia nọ. Do đó những gì tốt cho tôi hẳn sẽ tốt cho người có cùng đặc tính. Như vậy, tôi thừa hưởng từ quá khứ của gia đình, thành phố, dân tộc, đất nước mình đủ loại nợ, di sản, kỳ vọng và nghĩa vụ hợp pháp. Chúng cấu thành cuộc sống và xuất phát điểm đạo đức của chính tôi. Chúng góp phần tạo ra một đặc thù đạo đức cho cuộc sống của tôi.

MacIntyre sẵn sàng thừa nhận rằng lý lẽ chuyện kể đi ngược với chủ nghĩa cá nhân hiện đại. “Từ quan điểm của chủ nghĩa cá nhân, tôi là cái tôi lựa chọn trở thành”. Theo quan điểm của chủ nghĩa cá nhân, phán xét đạo đức yêu cầu tôi đặt sang một bên hay loại bỏ bản sắc và những ràng buộc: “Tôi không phải chịu trách nhiệm về những gì đất nước tôi đang hoặc đã làm trừ khi tôi ngầm hay công khai chọn đảm nhận trách nhiệm đó. Chủ nghĩa cá nhân đó được thể hiện bởi những người Mỹ hiện đại nào phủ nhận mọi trách nhiệm đối với ảnh hưởng của chế độ nô lệ lên người Mỹ da đen bằng cách nói: “Tôi không bao giờ sở hữu nô lệ”. (Cần nhớ MacIntyre viết những dòng này gần hai thập kỷ trước khi nghị sĩ Henry Hyde tuyên bố đúng như thế khi phản đối việc bồi thường).

MacIntyre đưa thêm ví dụ khác “các thanh niên Đức tin rằng mình sinh sau năm 1945 nên những gì phát xít Đức làm với người Do Thái chẳng liên quan gì đến quan hệ của mình với người Do Thái đương đại”. MacIntyre thấy lập trường này nông cạn về mặt đạo đức. Nó giả định một cách sai lầm rằng “có thể tách rời cái tôi khỏi vai trò và trạng thái xã hội và lịch sử”.

Sự tương phản với quan điểm cái tôi kể chuyện thật rõ ràng. Câu chuyện đời tôi luôn gắn với câu chuyện của cộng đồng đã cho tôi bản sắc. Tôi sinh ra với một quá khứ; và cố gắng tách mình ra khỏi quá khứ đó theo kiểu cá nhân chủ nghĩa chỉ làm biến dạng các quan hệ hiện tại của tôi.

Quan niệm con người kể chuyện của MacIntyre tương phản rõ ràng với quan niệm con người tự nguyện - cái tôi tự do lựa chọn, không ràng buộc. Chúng ta chọn cái nào giữa hai quan niệm này? Chúng ta có thể tự hỏi mình: quan niệm nào nắm bắt được tốt hơn trải nghiệm suy ngẫm đạo đức, nhưng đó lại là một câu hỏi khó về mặt lý thuyết. Một cách khác để đánh giá hai quan điểm này là xem quan điểm nào cung cấp lý lẽ về trách nhiệm đạo đức và chính trị thuyết phục hơn. Phải chăng chúng ta bị ràng buộc bởi một số quan hệ đạo đức mà chúng ta không lựa chọn hay có nguồn gốc từ một khế ước xã hội?

**Nghĩa vụ vượt ra khỏi sự chấp
thuận**

Câu trả lời của Rawls là không. Theo khái niệm tự do, bốn phân chỉ có thể phát sinh theo hai cách - là bốn phân tự nhiên khi chúng ta là con người và nghĩa vụ tự nguyện khi chúng ta đồng ý. Bốn phân tự nhiên có tính phổ quát. Tất cả con người chúng ta đều có. Chúng bao gồm trách nhiệm đối xử với con người với lòng tôn trọng, hành động công bằng, tránh sự tàn bạo. Vì chúng phát sinh từ ý chí tự chủ (Kant) hoặc từ một khế ước xã hội giả thuyết (Rawls), chúng không đòi hỏi hành động đồng ý. Không ai có thể nói tôi có nghĩa vụ không giết bạn chỉ nếu tôi đã hứa với bạn không làm vậy.

Không giống bốn phân tự nhiên, nghĩa vụ tự nguyện có tính cụ thể, không có tính phổ quát, và phát sinh từ sự đồng ý. Nếu tôi đồng ý sơn căn nhà của anh (chẳng hạn để nhận lương hoặc để trả ơn), tôi có nghĩa vụ phải làm việc đó. Nhưng tôi không có nghĩa vụ sơn căn nhà của tất cả mọi người. Theo quan niệm chủ nghĩa tự do, chúng ta phải tôn trọng phẩm giá của tất cả mọi người, nhưng không chỉ thế, chúng ta chỉ mắc nợ những gì chúng ta đồng ý ghi nợ. Công lý chủ nghĩa tự do dân chủ đòi hỏi chúng ta tôn trọng quyền con người (theo quy định của một khuôn khổ trung lập), chứ không yêu cầu chúng ta làm điều tốt vì họ. Chúng ta quan tâm đến lợi ích của người khác vì chúng ta đồng ý làm việc đó.

Ý nghĩa nổi bật của điểm này là “nói một cách nghiêm khắc, công dân không có bất kỳ bốn phạm chính trị nào”. Người tranh cử các chức vụ tự nguyện nhận một nghĩa vụ chính trị (phụng sự đất nước nếu trúng cử), nhưng các công dân bình thường thì không. Như Rawls viết, “chưa rõ đâu là hành động ràng buộc tiên quyết hoặc ai đã thực hiện nó”. Vì thế nếu lý giải về nghĩa vụ của chủ nghĩa tự do dân chủ là đúng thì công dân bình thường không có nghĩa vụ đặc biệt với đồng bào của mình, ngoài bốn phạm tự nhiên phổ quát, không hành động bất công.

Từ góc độ khái niệm con người kể chuyện, lý giải về nghĩa vụ của chủ nghĩa tự do dân chủ quá nông. Nó thất bại trong việc lý giải trách nhiệm đặc biệt chúng ta có với đồng bào của mình. Hơn thế, nó không giải thích được lòng trung thành và trách nhiệm. Trên thực tế những giá trị đạo đức này không thể tách rời sự nhận biết bản thân mình như một con người cụ thể - là thành viên của gia đình hay quốc gia hoặc dân tộc này; là người mang lịch sử nọ; là công dân của nước cộng hòa kia. Trong lý lẽ kể chuyện, những bản sắc này không có tính ngẫu nhiên mà chúng ta nên đặt sang một bên khi cân nhắc về đạo đức và công lý, chúng là một phần

trong chúng ta, và vì thế rõ ràng mang trách nhiệm đạo đức của chúng ta.

Vì vậy, để xác định khái niệm con người tự nguyện hay con người kể chuyện thì hãy hỏi xem liệu có tồn tại một loại nghĩa vụ thứ ba, gọi là nghĩa vụ liên đới (obligation of solidarity), hoặc nghĩa vụ thành viên - không thể giải thích theo ngôn ngữ hợp đồng. Không giống bốn phận tự nhiên, nghĩa vụ liên đới cụ thể, không mang tính phổ quát; chúng bao gồm các trách nhiệm đạo đức mà chúng ta nợ, không phải với loài người có lý trí nói chung, mà với những người cùng chia sẻ một lịch sử nhất định với mình. Nhưng khác nghĩa vụ tự nguyện, chúng không phụ thuộc vào hành động đồng ý. Thay vào đó, sức nặng đạo đức của chúng bắt nguồn từ khía cạnh suy nghĩ về đạo đức mang tính hoàn cảnh, từ sự nhìn nhận rằng câu chuyện cuộc đời tôi liên quan đến những câu chuyện của người khác.

Ba loại trách nhiệm đạo đức:

1. Bốn phận tự nhiên: phổ quát, không cần sự đồng ý
2. Nghĩa vụ tự nguyện: cụ thể, yêu cầu sự đồng ý

3. Nghĩa vụ liên đới: cụ thể, không cần sự đồng ý

Liên đới và trực thuộc

Dưới đây là vài ví dụ khả dĩ về nghĩa vụ liên đới hay nghĩa vụ thành viên. Hãy xem bạn có nghĩ chúng có sức nặng đạo đức, và nếu có thì liệu sức mạnh đạo đức của chúng có thể được biểu diễn dưới dạng hợp đồng hay không.

Nghĩa vụ gia đình

Ví dụ căn bản nhất là nghĩa vụ đặc biệt giữa các thành viên trong gia đình với nhau. Giả sử có hai đứa trẻ chìm dưới nước, và bạn có thời gian để cứu duy nhất một đứa. Một bé là con bạn, và bé kia không phải. Cứu con đẻ của mình có sai không? Hay nên tung một đồng xu để quyết định? Hầu hết mọi người sẽ nói chẳng có gì sai khi cứu con của bạn, và sẽ thấy kỳ lạ với ý nghĩ tung đồng xu mới là công bằng. Ấn sau phản ứng này là suy nghĩ bố mẹ phải có trách nhiệm đặc biệt vì lợi ích của con. Một số người cho rằng trách nhiệm này phát sinh từ sự đồng ý, bằng cách chọn có con, cha mẹ tự

nguyện đồng ý chăm sóc chúng bằng mọi quan tâm đặc biệt.

Để loại bỏ vấn đề đồng ý, xét trách nhiệm con cái với cha mẹ. Giả dụ trong hai bà lão cần chăm sóc, một người là mẹ bạn. Hầu hết mọi người sẽ đồng ý là thật đáng ngưỡng mộ nếu tôi có thể chăm sóc cả hai, nhưng tôi có trách nhiệm đặc biệt chăm sóc mẹ mình. Trong trường hợp này, khó dùng sự đồng ý để giải thích lý do. Tôi không chọn mẹ, tôi thậm chí còn không chọn để có cha mẹ.

Có thể lập luận rằng trách nhiệm đạo đức chăm sóc mẹ xuất phát từ thực tế là bà chăm sóc tôi khi còn bé. Bởi vì bà nuôi nấng và chăm sóc tôi, tôi có bon phận đền ơn. Bằng cách chấp nhận bà chăm sóc, tôi ngầm đồng ý đáp trả khi bà cần. Một số người có thể coi sự đồng ý và tính toán lợi ích đền đáp quá lạnh lẽo khi lý luận về bổn phận gia đình. Nhưng giả sử bạn chấp nhận điều đó. Bạn sẽ nói gì nếu một người nào đó bị bố mẹ bỏ rơi hay không quan tâm chăm sóc? Bạn có nói chất lượng nuôi dạy con cái quyết định mức độ trách nhiệm nâng đỡ bậc sinh thành trong thời điểm họ cần? Chừng nào con cái có nghĩa vụ giúp đỡ cha mẹ, kể cả cha mẹ tôi, luận điểm đạo đức này có thể vượt qua nguyên tắc có đi có lại và

đồng ý của chủ nghĩa tự do cá nhân.

Quân kháng chiến Pháp

Chuyển từ nghĩa vụ gia đình sang nghĩa vụ cộng đồng. Trong Thế chiến thứ hai, quân kháng chiến Pháp lái máy bay ném bom nhiều khu vực nước Pháp bị phát xít Đức xâm chiếm. Mặc dù nhằm vào nhà máy và các mục tiêu quân sự khác, họ không thể tránh gây thương vong cho dân thường. Ngày nọ, một viên phi công nhận lệnh ném bom và thấy mục tiêu lần này là ngôi làng của mình (câu chuyện có thể được hư cấu, nhưng nó đặt ra một câu hỏi đạo đức thú vị). Anh xin được miễn thực hiện phi vụ. Anh đồng ý ném bom ngôi làng là cần thiết vì mục tiêu giải phóng nước Pháp, cũng giống như các phi vụ anh thực hiện ngày hôm qua, và anh biết rằng nếu mình không làm thì người khác sẽ làm thay. Nhưng anh xin rút lui vì không thể là người ném bom và có thể giết chết một số người cùng làng. Ngay cả với một sự nghiệp chính nghĩa, thực hiện phi vụ ném bom với anh là đặc biệt sai trái.

Bạn nghĩ gì về thái độ của viên phi công? Bạn ngưỡng mộ hay coi đó là một dạng yếu đuối? Hãy đặt sang một

bên vấn đề liệu bao nhiêu thường dân thương vong đủ để biện minh cho sự nghiệp giải phóng nước Pháp. Viên phi công không nghi ngờ sự cần thiết của sứ mệnh hoặc số lượng người chết. Điểm mấu chốt là anh không thể là người lấy đi những mạng sống cụ thể đó. Liệu sự miễn cưỡng của viên phi công chỉ là sự câu nệ hay nó phản ánh một cái gì đó quan trọng về mặt đạo đức? Nếu chúng ta ngưỡng mộ viên phi công, hẳn vì chúng ta thấy trong lập trường của anh sự công nhận bản sắc đầy ràng buộc của mình như một thành viên của ngôi làng, và chúng ta ngưỡng mộ tính cách thể hiện qua sự miễn cưỡng của anh.

Cứu người Do Thái Ethiopia

Trong những năm 1980, nạn đói ở Ethiopia đã khiến 400.000 chạy sang sang nước láng giềng Sudan, vật vờ trong các trại tị nạn. Năm 1984, chính phủ Israel lên tiến hành cuộc không vận mang tên Chiến dịch Moses để giải cứu người Falasha (người Do Thái Ethiopia) và đưa họ tới Israel.

7.000 người được cứu trước khi kế hoạch này bị dừng lại do chính quyền các nước Ả Rập gây áp lực buộc

chính phủ Sudan không hợp tác với Israel trong cuộc di tản. Shimon Peres, thủ tướng Israel lúc đó, nói: “Chúng ta không thể thanh toán cho đến khi tất cả anh chị em chúng ta ở Ethiopia trở về nhà an toàn”. Năm 1991, khi cuộc nội chiến và nạn đói đe dọa những người Do Thái Ethiopia còn lại, Israel lại tiến hành một cuộc không vận còn lớn hơn, đưa 14.000 người đến Israel. Liệu Israel đã làm điều đúng khi giải cứu người Do Thái Ethiopia? Thật khó phủ nhận cuộc không vận là hành động anh hùng. Người Falasha đang ở trong tình cảnh tuyệt vọng, và họ muốn đến Israel. Và Israel - nhà nước Do Thái được thành lập trong bối cảnh thăm sát người Do Thái, được hình thành để tạo ra một quê hương cho người Do Thái.

Nhưng giả sử ai đó đặt ra vấn đề sau: hàng trăm ngàn người tị nạn Ethiopia chịu nạn đói. Nếu vì nguồn tài nguyên giới hạn chỉ có thể cứu một nhóm người nhỏ, tại sao Israel không tiến hành rút thăm để xác định sẽ cứu nhóm bảy ngàn người Ethiopia nào? Tại sao không coi việc chỉ cứu người Ethiopia Do Thái chứ không phải người Ethiopia nói chung, là một hành động phân biệt đối xử bất công?

Nếu bạn chấp nhận nghĩa vụ liên đới và thành viên, câu trả lời thật rõ ràng: Israel có trách nhiệm đặc biệt cứu

người Do Thái Ethiopia và trách nhiệm này cao hơn nghĩa vụ giúp người tị nạn nói chung. Tất cả các quốc gia có nghĩa vụ tôn trọng nhân quyền, đòi hỏi cung cấp sự trợ giúp theo khả năng của mình tới con người ở bất cứ nơi nào đang bị đói khát, ngược đãi hoặc xua đuổi khỏi quê hương. Đây là nghĩa vụ phổ quát có thể được biện minh trên cơ sở lý thuyết Kant, là nghĩa vụ với đồng loại mà con người chúng ta ai cũng có (loại 1). Câu hỏi chúng ta đặt ra là liệu quốc gia có trách nhiệm lớn hơn, đặc biệt hơn trong việc quan tâm tới người dân của mình. Bằng cách coi người Do Thái Ethiopia là “anh chị em của chúng ta”, thủ tướng Israel sử dụng một phép ẩn dụ quen thuộc về tình cảm liên đới. Trừ khi bạn chấp nhận một khái niệm như thế, nếu không bạn sẽ mắc kẹt khi giải thích tại sao Israel không tiến hành không vận bằng cách bóc thăm. Bạn cũng sẽ khó bảo vệ được lòng yêu nước.

Yêu nước là đức hạnh?

Yêu nước là tình cảm đạo đức gây nhiều tranh cãi. Một số người cho rằng hiển nhiên yêu nước là một đức tính trong khi nhiều người coi đó là ngọn nguồn của sự tàn thù không suy nghĩ, chủ nghĩa bá quyền, và chiến tranh.

Câu hỏi của chúng ta cụ thể hơn: Liệu nghĩa vụ giữa các công dân với nhau có cao hơn nghĩa vụ họ phải có với những người khác trên thế giới không? Và nếu có, những nghĩa vụ này có thể được giải thích chỉ trên cơ sở của sự đồng ý không?

Jean-Jacques Rousseau, người bảo vệ lòng yêu nước hăng hái, lập luận rằng sự gắn bó và bản sắc cộng đồng là bổ sung thiết yếu cho lòng nhân đạo nói chung. “Có vẻ như tình yêu với con người suy giảm và yếu dần khi trải rộng ra toàn thế giới, và chúng ta không xúc động trước thiên tai ở Tartar hay Nhật Bản như khi một dân tộc châu Âu bị nạn. Quan tâm và thương xót bằng cách nào đó phải được hạn chế và kiềm chế để chúng còn công hiệu”, ông cho rằng lòng yêu nước là một nguyên tắc hạn chế, làm tăng cường cảm giác đồng bào. “Thật tốt khi mọi người tập trung lại để tạo ra lực lượng mới thông qua thói quen chăm sóc và đoàn kết, thông qua ích lợi chung”. Nhưng nếu những đồng bào bị ràng buộc bởi quan hệ của lòng trung thành và sự tương đồng, phải chăng điều này có nghĩa họ nợ nhau nhiều hơn so với người bên ngoài.

Chúng ta có muốn mọi người có đạo đức? Hãy bắt đầu làm cho họ yêu nước. Nhưng làm thế nào họ có thể yêu

nếu họ coi đất nước giống hệt như người nước ngoài, chỉ cho họ những gì đất nước không thể từ chối bất cứ ai?

Nhiều quốc gia chăm sóc người dân của mình nhiều hơn người nước ngoài. Ví dụ công dân Mỹ được hưởng nhiều hình thức trợ giúp - giáo dục công, trợ cấp thất nghiệp, đào tạo nghề, an sinh xã hội, y tế, phúc lợi, phiếu thực phẩm... - còn người nước ngoài thì không. Trên thực tế, những người phản đối chính sách nhập cư rộng rãi lo lắng những người mới đến sẽ tận dụng các chương trình xã hội được tài trợ bằng tiền đóng thuế của người dân Mỹ. Nhưng điều này đặt ra câu hỏi tại sao người đóng thuế Mỹ chịu trách nhiệm với đồng bào khó khăn của mình nhiều hơn những người sống ở nước khác.

Một số người không thích tất cả các hình thức hỗ trợ, và muốn thu nhỏ hệ thống phúc lợi xã hội. Những người khác tin nước Mỹ nên hào phóng hơn trong viện trợ để giúp đỡ người dân các nước đang phát triển. Nhưng hầu như tất cả mọi người đều công nhận sự khác biệt giữa phúc lợi và viện trợ nước ngoài. Và đa phần đồng ý là chúng ta có trách nhiệm đặc biệt trong việc đáp ứng nhu cầu của người dân còn khó khăn trong nước trước khi mở rộng cho mọi người trên thế giới. Sự phân biệt này có chấp nhận được về mặt đạo đức không, hay đó

chỉ là sự thiên vị, một định kiến? Biên giới quốc gia thực sự quan trọng về mặt đạo đức như thế nào? Chỉ xét nhu cầu cần thiết, cả tỷ người trên thế giới kiếm chưa được một đô la mỗi ngày - còn tồi tệ hơn người nghèo ở Mỹ.

Laredo (tiểu bang Texas, Mỹ) và Juarez (Mexico) là hai thị trấn bị con sông Rio Grande ngăn cách. Một đứa trẻ sinh ra ở Laredo đủ điều kiện hưởng tất cả các lợi ích xã hội và kinh tế từ hệ thống phúc lợi Mỹ và có quyền tìm công việc bất cứ nơi nào trên đất nước Hoa Kỳ khi đến tuổi lao động. Một đứa trẻ sinh ra ở bên kia sông lại không có bất kỳ quyền nào như thế. Cô cũng không có quyền vượt sông. Mặc dù không tự làm điều gì, hai đứa trẻ sẽ có triển vọng cuộc sống rất khác nhau, chỉ đơn giản vì nơi sinh của mình.

Bất bình đẳng giữa các quốc gia phức tạp hóa lý lẽ cộng đồng. Nếu các quốc gia giàu có ngang nhau, và mỗi người là công dân của quốc gia này hay quốc gia kia, nghĩa vụ quan tâm đặc biệt tới công dân một quốc gia cụ thể không đặt ra nhiều vấn đề - ít nhất từ khía cạnh công lý. Nhưng trong một thế giới có khác biệt rất lớn giữa nước giàu và nước nghèo, luận điểm cộng đồng có thể va vấp với luận điểm bình đẳng, Vấn đề nhập cư phản ánh rõ ràng căng thẳng này.

Tuần tra biên giới

Cải cách nhập cư là bài mìn trong chính trị. Một lĩnh vực trong chính sách nhập cư cần sự ủng hộ chính trị to lớn là quyết tâm siết chặt an ninh biên giới giữa Mỹ với Mexico nhằm hạn chế dòng người nhập cư bất hợp pháp. Cảnh sát trưởng Texas gần đây đã đưa ra một cách sử dụng Internet tuyệt vời giúp họ giám sát biên giới. Họ đặt máy quay video ở những nơi dễ vượt biên, và truyền trực tiếp hình ảnh lên một trang Web. Công dân muốn giám sát biên giới có thể lên mạng và trở thành “cảnh sát Texas”. Nếu họ nhìn thấy bất cứ ai cố gắng vượt biên, họ gửi báo cáo lên Văn phòng cảnh sát trưởng. Văn phòng này sẽ giải quyết vụ việc, đôi khi với sự giúp đỡ của Tuần cảnh biên giới.

Khi nghe nói về trang web này trên Đài tiếng nói Quốc gia, tôi tự hỏi điều gì thúc đẩy người dân ngồi giám sát trước máy tính. Đó hẳn phải là công việc tẻ nhạt, bất động hàng giờ và không có thù lao. Các phóng viên phỏng vấn một tài xế xe tải miền Nam Texas - một trong hàng chục ngàn người đã tham gia. Sau một ngày dài làm việc, ông tài xế “về đến nhà, an vị thân hình cao

1,9m, nặng 100kg trước màn hình máy tính, khai một lon Red Bull... và bắt đầu bảo vệ đất nước”. Tại sao ông làm điều đó, các phóng viên hỏi? Ông tài xế trả lời: “Điều này mang lại cho tôi một cảm giác nho nhỏ, giống như tôi đang thực thi pháp luật hay như làm điều gì đó cho tổ quốc”.

Có lẽ đây là một biểu hiện kỳ lạ về lòng yêu nước, thế nhưng lại đặt ra một câu hỏi trọng tâm trong cuộc tranh luận nhập cư: Trên cơ sở nào các quốc gia biện minh cho việc ngăn chặn người bên ngoài đến với họ?

Lý lẽ tốt nhất cho việc hạn chế nhập cư là lý lẽ cộng đồng. Như Michael Walzer đã viết, khả năng điều chỉnh điều kiện cho tư cách thành viên, đặt ra các điều khoản gia nhập và loại trừ, là “cốt lõi của độc lập cộng đồng”. Ngược lại, “không thể có các cộng đồng có cá tính, các liên kết hiện hữu, ổn định về mặt lịch sử của đàn ông và đàn bà với những cam kết đặc biệt với nhau và ý thức đặc biệt về cuộc sống chung”.

Tuy nhiên với các quốc gia giàu có, chính sách hạn chế nhập cư còn nhằm bảo vệ đặc quyền. Nhiều người Mỹ lo sợ rằng việc cho phép số lượng lớn người Mexico nhập cư vào Hoa Kỳ sẽ đem lại gánh nặng cho các dịch vụ xã

hội và làm giảm phúc lợi kinh tế của các công dân hiện hữu. Không rõ sự sợ hãi này có hợp lý không. Nhưng giả sử rằng, chỉ để lập luận thôi, nhập cư làm giảm mức sống của người Mỹ. Liệu đó có đủ là căn cứ để hạn chế nhập cư? Chỉ khi bạn cho rằng những người sinh ra ở bờ giàu có của con sông Rio Grande xứng đáng với may mắn đó. Vì sự ngẫu nhiên của nơi sinh không thể là cơ sở cho điều này, tuy nhiên thật khó biện minh cho việc hạn chế nhập cư nhân danh bảo đảm sự giàu có.

Một lý lẽ mạnh để hạn chế nhập cư là bảo vệ việc làm và mức lương thấp của người lao động Mỹ không có kỹ năng, những người dễ bị tổn thương nhất trước dòng người nhập cư sẵn sàng làm việc với mức lương thấp hơn. Nhưng lập luận này đưa chúng ta trở lại câu hỏi chúng ta đang cố gắng giải quyết: Tại sao chúng ta nên bảo vệ những người lao động dễ bị tổn thương nhất của chúng ta nếu điều này đồng nghĩa với việc phủ nhận cơ hội việc làm cho những người đến từ Mexico nghèo khó hơn?

Từ góc độ giúp đỡ những người bất lợi nhất thì nên cho phép nhập cư. Ấy vậy mà, ngay cả những người có cảm tình với chủ nghĩa quân bình cũng do dự khi ủng hộ. Sự miễn cưỡng này có cơ sở đạo đức nào? Có, nhưng chỉ

khi bạn chấp nhận chúng ta có nghĩa vụ đặc biệt với phúc lợi của đồng bào mình nhân danh cuộc sống chung và lịch sử chung. Và điều này phụ thuộc vào việc chấp nhận khái niệm con người kể chuyện, theo đó bản sắc của chúng ta như những tác nhân đạo đức ràng buộc với cộng đồng chúng ta sống. Như Walzer viết, “Chỉ nếu tình cảm yêu nước có cơ sở đạo đức, chỉ nếu cố kết xã hội tạo thành nghĩa vụ và ý nghĩa được sẻ chia, chỉ nếu có thành viên cũng như người ngoài, thì viên chức nhà nước mới có lý do để lo lắng thật sự về phúc lợi người dân, sự thành công của nền văn hóa và chính trị của họ”.

“Người Mỹ mua hàng Mỹ” có công bằng không?

Tình trạng nhập cư không phải là nguyên nhân duy nhất làm người Mỹ mất việc làm. Ngày nay, vốn và hàng hóa di chuyển xuyên quốc gia dễ dàng hơn chính bản thân con người. Điều này cũng đặt ra câu hỏi về tình trạng đạo đức của lòng yêu nước. Hãy xem xét những khẩu hiệu quen thuộc “Người Mỹ dùng hàng Mỹ”. Có phải yêu nước là mua xe Ford chứ không mua Toyota? Khi

xe ô tô và các hàng hóa khác ngày càng được sản xuất qua chuỗi cung ứng toàn cầu, ngày càng khó biết chính xác xe Mỹ là thế nào. Nhưng giả sử chúng ta có thể xác định hàng hóa nào tạo ra việc làm cho người Mỹ. Đó có phải là lý do tốt để mua không? Tại sao chúng ta muốn tạo ra nhiều việc làm cho người lao động Mỹ hơn so với người lao động Nhật Bản, Ấn Độ hay Trung Quốc?

Đầu năm 2009, Quốc hội Mỹ thông qua và Tổng thống Obama ký ban hành gói kích thích kinh tế trị giá 787 tỷ đô la. Luật yêu cầu các công trình công được tài trợ bởi đạo luật này - đường sá, cầu cống, trường học và các công thự phải sử dụng sắt thép của Mỹ. “Sẽ hợp lý nếu mỗi khi có thể, chúng ta cố gắng kích thích nền kinh tế của mình, chứ không phải nền kinh tế của các nước khác” - đó là giải thích của Thượng nghị sĩ B.yron Dorgan, người bảo vệ chiến dịch “Người Mỹ dùng hàng Mỹ”. Người phản đối chiến dịch này sợ nó sẽ thúc đẩy các quốc gia khác trả đũa đối với hàng hóa Mỹ, làm trầm trọng thêm tình trạng suy thoái kinh tế và kết cục là làm mất việc làm ở Mỹ. Nhưng không ai nghi ngờ giả định là mục đích của các gói kích cầu là tạo ra nhiều việc làm ở trong nước chứ không phải nước ngoài.

Giả định này thật sinh động với thuật ngữ mà các nhà

kinh tế bắt đầu sử dụng để mô tả rủi ro khi khoản chi từ liên bang tạo ra việc làm ở nước ngoài: Rò rỉ. Một câu chuyện đăng trong Business Week tập trung vào vấn đề rò rỉ: “Bao nhiêu trong gói kích thích tài chính khổng lồ của Obama sẽ rò rỉ ra nước ngoài, tạo công ăn việc làm ở Trung Quốc, Đức, hoặc Mexico chứ không phải ở Hoa Kỳ?”

Tại thời điểm khi người lao động khắp nơi đối mặt với thất nghiệp, thật dễ hiểu tại sao các nhà hoạch định chính sách Mỹ đặt ưu tiên bảo vệ việc làm cho người Mỹ. Nhưng từ “rò rỉ” mang chúng ta quay trở lại tình trạng đạo đức của chủ nghĩa yêu nước. Chỉ trên quan điểm về sự cần thiết, rất khó tranh luận cho việc giúp đỡ người lao động Mỹ thất nghiệp chứ không phải lao động người Trung Quốc thất nghiệp. Và rất ít người phản bác lại ý niệm người Mỹ có nghĩa vụ đặc biệt giúp đỡ đồng bào của mình trong thời kỳ khó khăn.

Thật khó lý giải nghĩa vụ này trên nền tảng thỏa thuận. Tôi chưa bao giờ đồng ý giúp công nhân ngành thép ở Indiana hay nông dân ở California. Một số cho rằng rằng tôi đã ngầm đồng ý. Vì được hưởng lợi từ một hệ thống phức tạp phụ thuộc lẫn nhau (là nền kinh tế quốc gia), nên tôi có nghĩa vụ có đi có lại với những người khác

tham gia vào nền kinh tế này, mặc dù tôi không bao giờ gặp họ, và thậm chí tôi không trao đổi hàng hoá, dịch vụ nào với họ. Nhưng đây chỉ là suy diễn. Nếu cố gắng theo dõi các cuộc trao đổi kinh tế trong thế giới hiện đại, chúng ta có lẽ sẽ thấy mình phụ thuộc vào những người sống ở nửa bên kia thế giới chẳng kém gì những người ở tiểu bang Indiana.

Vì vậy, nếu bạn tin rằng lòng yêu nước có cơ sở đạo đức, nếu bạn cho rằng chúng ta có trách nhiệm đặc biệt đối với lợi ích của đồng bào mình, thì bạn phải chấp nhận loại nghĩa vụ thứ ba, nghĩa vụ liên đới hay nghĩa vụ thành viên - thứ không phải là kết quả của hành động đồng ý.

Liên đới là thành kiến cho nhóm người chúng ta?

Tất nhiên, không phải tất cả mọi người đồng ý chúng ta có nghĩa vụ đặc biệt với gia đình, đồng chí, hay đồng bào của mình. Một số người cho rằng cái gọi là nghĩa vụ liên đới thực sự là điển hình của tính ích kỷ tập thể, một thành kiến cho kiểu nhóm của chúng ta. Những người

chỉ trích thừa nhận rằng nói chung chúng ta quan tâm đến gia đình bạn bè và đồng chí của mình nhiều hơn những người khác. Tuy nhiên; họ hỏi: phải chăng mỗi quan tâm lớn hơn với một nhóm người cụ thể nào đó thuộc về xu hướng cục bộ mà chúng ta nên vượt qua chứ không nên nâng niu nhân danh chủ nghĩa yêu nước hoặc tình anh em?

Không, không nhất thiết. Nghĩa vụ liên đới và nghĩa vụ thành viên hướng cả ra ngoài lẫn vào trong. Một số trách nhiệm đặc biệt đến từ chính cộng đồng cụ thể tôi thuộc về, tôi có thể thiếu nợ các thành viên khác. Nhưng một số trách nhiệm khác tôi có thể thiếu nợ với những người mà trong quá khứ cộng đồng của tôi mang nợ về mặt đạo đức, như trong mối quan hệ của người Đức với người Do Thái của người da trắng Mỹ với người Mỹ gốc Phi. Lời xin lỗi công khai và bù đắp cho bất công trong lịch sử là những ví dụ tốt về sự liên đới có thể tạo ra trách nhiệm đạo đức cho cộng đồng chứ không phải của riêng tôi. Sửa đổi sai lầm trước đây của đất nước tôi là một trong những cách khẳng định lòng trung thành của tôi với đất nước. Đôi khi tình đoàn kết có thể cho chúng ta lý do đặc biệt để chỉ trích người dân của mình hoặc lên án hành động của chính quyền. Lòng yêu nước có thể dẫn đến bất đồng chính kiến.

Xét hai cơ sở khác nhau dẫn đến việc mọi người phản đối và biểu tình chống chiến tranh Việt Nam. Lý do thứ nhất là niềm tin coi cuộc chiến là bất công, còn lý do kia là niềm tin coi cuộc chiến không xứng đáng và mâu thuẫn với dân tộc Hoa Kỳ. Lý do đầu tiên có thể được bất kỳ người phản chiến nào đưa ra - bất kể họ là ai hay họ ở đâu. Nhưng lý do thứ hai chỉ có thể được cảm nhận và lên tiếng bởi công dân các nước tham gia cuộc chiến. Một người Thụy Điển có thể phản đối chiến tranh Việt Nam và coi đó là bất công, nhưng chỉ có người Mỹ có thể cảm thấy xấu hổ về điều đó. Tự hào và xấu hổ là tình cảm đạo đức bao hàm một bản sắc chung. Người Mỹ đi du lịch nước ngoài có thể thấy xấu hổ khi chứng kiến hành vi thô lỗ của khách du lịch Mỹ, mặc dù họ không biết nhau. Công dân nước khác có thể khó chịu nhưng không xấu hổ với hành vi tương tự.

Sự tự hào và xấu hổ trước những hành động của thành viên gia đình và đồng bào liên quan đến trách nhiệm tập thể. Cả hai trường hợp đòi hỏi phải nhìn bản thân mình là cái tôi có hoàn cảnh - chịu chi phối bởi các quan hệ đạo đức mình không lựa chọn mà liên quan đến những câu chuyện định hình bản sắc của mình như những tác nhân đạo đức.

Xét đến kết nối chặt chẽ giữa đạo lý tự hào và nỗi xấu hổ với đạo lý trách nhiệm tập thể, thật khó xử khi thấy người bảo thủ chính trị từ chối xin lỗi tập thể dựa trên lý lẽ chủ nghĩa cá nhân (như Henry Hyde, John Howard, và những người được đề cập ở trên). Nhấn mạnh rằng chúng ta, những cá nhân, chỉ chịu trách nhiệm với lựa chọn của chính mình và những hành động chúng ta thực hiện thì sẽ rất khó để có niềm tự hào vào lịch sử và truyền thống của đất nước. Bất cứ ai, ô bất cứ đâu có thể ngưỡng mộ Tuyên ngôn Độc lập, Hiến pháp, Bài diễn văn Gettysburg của Lincoln, các tư sĩ được vinh danh tại Nghĩa trang Quốc gia Arlington Nhưng niềm tự hào yêu nước đòi hỏi phải có ý thức thuộc về cộng đồng kéo dài theo thời gian.

Ý thức thuộc về đi kèm với trách nhiệm. Bạn thực sự không thể tự hào về đất nước và quá khứ nếu không thừa nhận trách nhiệm mang câu chuyện quá khứ vào hiện tại, và có thể mang theo cả gánh nặng đạo đức đi kèm.

Lòng trung thành có thể vượt qua nghĩa vụ đạo đức chung

chung?

Trong hầu hết các trường hợp, chúng ta xem sự liên đới dường như bổ sung chứ không phải đối nghịch với bốn phận tự nhiên hay nhân quyền. Vì vậy, có thể lập luận rằng những trường hợp này nhấn mạnh một luận điểm mà các triết gia trường phái tự do dân chủ vui sướng thừa nhận: Chẳng nào không vi phạm quyền của bất cứ ai, chúng ta có thể thực hiện bốn phận giúp đỡ người khác nói chung bằng cách giúp những người gần gũi - chẳng hạn như thành viên gia đình hay đồng bào mình. Không có gì sai khi người cha cứu con của mình chứ không phải con người khác, miễn là họ không đạp lên những đứa trẻ kia trên đường đi giải cứu. Tương tự vậy, không có gì sai khi một quốc gia giàu có thiết lập một hệ thống phúc lợi rộng rãi cho người dân của mình, miễn là tôn trọng nhân quyền người dân các nước khác. Nghĩa vụ liên đới bị phản đối chỉ khi chúng khiến chúng ta vi phạm bốn phận tự nhiên.

Tuy nhiên, nếu quan niệm con người kể chuyện là đúng, nghĩa vụ liên đới có thể khắt khe hơn lý giải mà chủ nghĩa tự do dân chủ đưa ra - thậm chí đến mức đối nghịch của bốn phận tự nhiên.

Robert E. Lee

Xét trường hợp Robert E. Lee, tổng tư lệnh quân đội miền Nam. Trước Nội chiến, Lee là sĩ quan quân đội miền Bắc. Ông phản đối ly khai^[48], thực tế ông coi đó là tội phản quốc. Khi chiến tranh manh nha, Tổng thống Lincoln yêu cầu Lee lãnh đạo quân đội miền Bắc. Lee từ chối, ông kết luận với mình, nghĩa vụ với tiểu bang Virginia cao hơn nghĩa vụ với Liên minh miền Bắc, và ông cũng là người phản đối chế độ nô lệ. Ông giải thích quyết định của mình trong một bức thư gửi cho con trai:

Với sự cống hiến của cha với Liên bang miền Bắc, cha không thể quyết định xuống tay chống lại họ hàng, gia đình, quê hương... Nếu Liên bang bị giải thể, và Chính phủ giải nhiệm, cha sẽ trở về tiểu bang quê hương và chia sẻ những khổ đau với người dân của mình. Nằm trong sự bảo vệ của tiểu bang, cha sẽ không còn phải rút kiếm của mình ra nữa.

Cũng giống như các phi công kháng chiến Pháp, Lee không thể ưng thuận một vai trò đòi hỏi ông gây tổn hại cho họ hàng, con cái và quê hương mình. Nhưng lòng

trung thành của ông còn đi xa hơn, thậm chí đến mức lãnh đạo nhân dân mình trong một sự nghiệp ông phản đối.

Vì sự nghiệp của Liên bang miền Nam bao gồm cả ly khai lẫn chế độ nô lệ, thật khó để bào chữa cho lựa chọn của Lee. Tuy nhiên, cũng thật khó không ngưỡng mộ lòng trung thành - điều đã dẫn đến tình trạng khó xử của ông. Nhưng tại sao chúng ta ngưỡng mộ lòng trung thành với sự nghiệp bất công? Bạn cũng có thể băn khoăn lòng trung thành trong trường hợp này có mang bất cứ trọng lượng đạo đức nào không. Bạn có thể hỏi tại sao lòng trung thành là một đức tính chứ không đơn thuần chỉ là một tình cảm hay cảm giác che mờ các nhận định đạo đức và cản trở chúng ta làm việc đúng?

Đây là lý do: Trừ khi chúng ta xem xét nghiêm túc lòng trung thành như một luận điểm có nội dung đạo đức nếu không chúng ta không thể coi tình thế tiến thoái lưỡng nan của Lee là tình trạng khó xử về mặt đạo đức. Nếu trung thành là một tình cảm không có sức nặng đạo đức thật sự, thì tình huống khó xử của Lee chỉ là xung đột giữa một bên là đạo đức còn bên kia là tình cảm đơn thuần hay thành kiến. Nhưng bằng cách cảm nhận theo cách đó, chúng ta hiểu lầm đạo đức.

Cách giải thích tình trạng khó xử của Lee theo khía cạnh tâm lý bỏ qua thực tế là chúng ta không chỉ thông cảm mà còn khâm phục những người như ông, không phải vì lựa chọn của ông, mà về phẩm chất đạo đức ông thể hiện. Điều chúng ta khâm phục là khuynh hướng hiểu và chịu đựng hoàn cảnh cuộc đời của một người - một con người có tình cảnh, biết suy nghĩ - bị lịch sử ràng buộc, kéo vào một cuộc đời cụ thể, nhưng tự nhận thức được tính đặc thù, vì thế hiểu rõ các luận điểm đối nghịch nhau và những chân trời rộng lớn hơn. Có tính cách có nghĩa là sống với sự thừa nhận tình cảnh khó xử (đôi khi mâu thuẫn).

Tình nghĩa anh em I: Anh em nhà Bulger

Một kiểm nghiệm gần đây hơn về sức nặng đạo đức của lòng trung thành bao gồm hai câu chuyện na ná nhau: câu chuyện đầu tiên của William (Bill) và James (“Whitey”) Bulger. Bill và Whitey cùng lớn lên trong một gia đình có chín người con ở Nam Boston. Bill là sinh viên chăm chỉ học ngành văn học Hy-La và có một bằng

luật của Đại học Boston. Người anh trai Whitey lại bỏ học từ thời trung học, sống bụi đời, ăn cắp và phạm nhiều tội ác khác.

Cả hai người đều nổi bật ở thế giới của mình. William Bulger bước vào chính trường, trở thành chủ tịch Thượng viện tiểu bang Massachusetts (1978-1996), sau đó làm hiệu trưởng Đại học Massachusetts trong bảy năm. Whitey phải ngồi tù liên bang vì cướp ngân hàng, sau đó trở thành đầu lĩnh của băng Hill Winter dã man, một nhóm tội phạm có tổ chức kiểm soát việc tổng tiền, buôn bán ma túy, và các hoạt động bất hợp pháp ở Boston. Whitey bỏ trốn để tránh bị bắt vào năm 1995, Gã vẫn chưa bị bắt, và nằm trong danh sách “10 kẻ bị truy nã gắt gao nhất” của FBI.

Mặc dù có nói chuyện với người anh trai đang chạy trốn của mình qua điện thoại, William Bulger tuyên bố không biết nơi anh trai trốn, và từ chối hỗ trợ chính quyền trong việc tìm kiếm. Khi William điều trần trước bồi thẩm đoàn vào năm 2001, một công tố viên liên bang ép ông (nhưng không thành công) để biết thông tin về người anh trai: “Vậy thành thật mà nói, ông cảm thấy mình trung thành với anh trai hơn hay với nhân dân tiểu bang Massachusetts hơn?”. “Tôi không bao giờ nghĩ

theo cách đó” Bulger trả lời, “Nhưng tôi trung thành thực sự với anh tôi, và tôi quan tâm đến anh ấy... Tôi hy vọng mình không bao giờ giúp ích cho bất cứ ai chống lại anh ấy. Tôi không có nghĩa vụ giúp bất cứ ai bắt anh ấy”.

Trong các quán rượu ở Boston, khách hàng bày tỏ sự ngưỡng mộ với lòng trung thành của Bulger. “Tôi không trách ông ấy đã không tiết lộ về người anh trai”, một cư dân nói với tờ The Boston Globe. “Anh em là anh em. Bạn có chỉ điểm gia đình mình không?”. Ban biên tập và phóng viên tờ báo thì chỉ trích hơn. Một người phụ trách chuyên mục viết: “Thay vì đi theo con đường chân chính, ông ta đã chọn luật giang hồ”. Dưới áp lực công chúng do từ chối hỗ trợ tìm kiếm anh trai, Bulger từ chức hiệu trưởng Đại học Massachusetts vào năm 2003, mặc dù ông không bị buộc tội cản trở việc điều tra.

Trong hầu hết các trường hợp, điều đúng phải làm là giúp đưa can phạm giết người ra trước công lý. Liệu lòng trung thành với gia đình có thể ưu tiên hơn nghĩa vụ này? William Bulger dường như nghĩ vậy. Nhưng vài năm trước, một con người khác cũng có một người anh trong ngành đã hành động hoàn toàn khác.

Tình nghĩa anh em II: Sát thủ bom thư

Trong hơn mười bảy năm, nhà chức trách đã cố gắng truy tìm kẻ khủng bố trong nước chịu trách nhiệm về hàng loạt các vụ gửi bom thư làm chết ba người và bị thương 23 người khác. Bởi vì mục tiêu của gã là các nhà khoa học và các học giả, kẻ đánh bom khó tóm này được gọi là “Sát thủ bom thư”. Giải thích nguyên nhân đằng sau những hành động của mình, Sát thủ bom thư đăng một bản tuyên ngôn chống công nghệ 35.000 từ trên Internet, và hứa sẽ ngừng đánh bom nếu hai tờ báo New York Times và Washington Post in bản tuyên ngôn này, và hai tờ báo đã thực hiện.

Khi David Kaczynski, một nhân viên xã hội 46 tuổi ở Schenectady, New York, đọc bản tuyên ngôn, ông thấy nó cực kỳ quen thuộc. Cụm từ và ý tưởng rất giống ý tưởng của anh trai Ted 54 tuổi, một nhà toán học tốt nghiệp Harvard đang sống ẩn dật. Ted khinh miệt xã hội công nghiệp hiện đại và sống trong một túp lều gỗ trên núi ở Montana. David đã không gặp anh trai trong hơn một thập kỷ.

Sau nhiều giằng xé, năm 1996, David thông báo với FBI nghi ngờ của ông rằng Sát thủ bom thư là anh trai mình. Đặc vụ liên bang tìm ra và bắt giữ Ted Kaczynski. Mặc dù David đã được cho biết trước là công tố viên sẽ không đưa ra hình phạt tử hình, nhưng họ đã làm thế. Viễn cảnh đẩy anh trai mình vào chỗ chết là một suy nghĩ đau đớn. Cuối cùng, công tố viên thỏa thuận Ted Kaczynski nhận tội để đổi án chung thân không có quyền kháng án.

Ted Kaczynski từ chối nhận em trai trước tòa và trong bản thảo cuốn sách viết trong tù, ông ta gọi người em là “một Judas Iscariot^[49] khác”. David Kaczynski đã cố gắng xây dựng lại cuộc sống của mình, một cuộc sống đã bị ảnh hưởng nặng nề bởi vụ việc này. Sau khi cố gắng vận động chống án tử hình cho người anh trai, ông trở thành chủ tịch của một nhóm chống án tử hình. “Anh em có nhiệm vụ bảo vệ lẫn nhau”, ông nói với một khán giả, mô tả tình trạng khó xử của mình, “và có lẽ, tôi đã đẩy anh trai mình đến chỗ chết”.

Ông nhận khoản tiền thưởng một triệu đô la từ Bộ Tư pháp do đã giúp đỡ tóm gọn Sát thủ bom thư, nhưng đã đưa phần lớn số tiền này cho gia đình những người chết và bị thương do anh trai mình gây ra. Và ông thay mặt

gia đình xin tha thứ cho các tội ác của người anh trai.

Bạn nghĩ gì về cách William Bulger và David Kaczynski giải quyết với người anh của mình? Đối với Bulger, lòng trung thành với gia đình nặng hơn nghĩa vụ mang kẻ tội phạm ra trước công lý; còn Kaczynski là điều ngược lại.

Có thể có sự khác biệt đạo đức là liệu người anh đang bị truy tìm có tiếp tục tạo ra mối đe dọa không. Điều này dường như rất có sức nặng với David Kaczynski. “Công bằng mà nói, tôi cảm thấy đó là việc phải làm. Tôi không thể sống với ý nghĩ thêm một người nữa sẽ chết trong khi tôi có thể ngăn chặn được”.

Cho dù bạn có phán xét lựa chọn của họ, thật khó để đọc câu chuyện của họ mà không đi đến kết luận sau: những tình huống khó xử họ phải đối mặt chỉ có ý nghĩa là tình huống khó xử về mặt đạo đức nếu bạn thừa nhận rằng luận điểm lòng trung thành và tình liên đới phải được đặt lên bàn cân với các luận điểm đạo đức khác, bao gồm nghĩa vụ đưa tội phạm ra trước công lý. Nếu tất cả các nghĩa vụ của chúng ta chỉ được xác lập trên cơ sở ưng thuận, hoặc bốn phần chung chung mà con người ai cũng có thì thật khó lý giải phạm trù anh em này.

Công lý và lối sống tốt đẹp

Giờ đây chúng ta đã xem xét một loạt ví dụ thách thức ý tưởng của chủ nghĩa hợp đồng, vốn coi chúng ta là tác giả của những nghĩa vụ đạo đức duy nhất ràng buộc chúng ta: lời xin lỗi công khai và bồi thường; trách nhiệm tập thể về bất công trong quá khứ; nghĩa vụ đặc biệt với thành viên trong gia đình, với đồng bào, với những người khác; đoàn kết với đồng chí; trung thành với làng xóm, cộng đồng, hay quốc gia của mình; lòng yêu nước; niềm tự hào và sự xấu hổ với đất nước hay dân tộc của một người; lòng trung thành giữa anh em và với bố mẹ. Luận điểm liên đới trong các ví dụ trên là các đặc điểm đạo đức và chính trị quen thuộc trong cuộc sống của chúng ta. Sẽ thật khó sống, hoặc lý giải cuộc sống của mình mà không có chúng. Nhưng cũng khó khăn như thế nếu lý giải chúng bằng ngôn ngữ của chủ nghĩa cá nhân về đạo đức. Chúng không được thiết lập trên nguyên tắc ưng thuận - nguyên tắc đem đến sức mạnh đạo đức cho các luận điểm đó. Chúng tạo nên những ràng buộc cho chúng ta. Chúng phản ánh bản chất chúng ta là con người kể chuyện, là cái tôi có hoàn cảnh.

Bạn có thể tự hỏi, liệu tất cả điều này có quan hệ gì với công lý? Để trả lời câu hỏi này, hãy nhớ lại những câu hỏi đã dẫn chúng ta xuôi theo dòng suy nghĩ này. Chúng ta đã cố gắng tìm hiểu xem liệu có phải tất cả các bốn phạm và nghĩa vụ của chúng ta bắt nguồn từ một hành động của ý chí hoặc lựa chọn. Tôi lập luận rằng không phải thế, nghĩa vụ liên đới hay nghĩa vụ thành viên có thể ràng buộc chúng ta vì những lý do không liên quan đến sự lựa chọn - lý do gắn với những câu chuyện mà qua đó chúng ta diễn giải cuộc sống của mình và cộng đồng chúng ta sống trong đó.

Vậy chính xác cái gì bị đe dọa trong cuộc tranh luận giữa lý lẽ kể chuyện của tác nhân đạo đức và lý lẽ nhấn mạnh ý chí và sự ưng thuận? Một vấn đề nan giải là cách bạn nhận thức tự do của con người. Khi cân nhắc về các ví dụ có ngụ ý minh họa cho nghĩa vụ liên đới hoặc nghĩa vụ thành viên, bạn có thể thấy mình chống lại chúng. Nếu bạn giống như nhiều sinh viên của tôi, bạn có thể không thích hay không tin tưởng vào ý kiến chúng ta bị ràng buộc với các mối quan hệ đạo đức chúng ta không tự mình chọn.

Điều không thích này có thể dẫn bạn đến việc bác bỏ luận điểm lòng yêu nước, sự liên đới, trách nhiệm tập

thể...; hoặc viết lại những luận điểm này dưới dạng xuất phát từ một hình thức ưng thuận nào đó. Thật hấp dẫn khi bác bỏ hoặc viết lại những luận điểm này bởi vì làm như vậy phù hợp với ý tưởng tự do quen thuộc. Đây là ý tưởng nói rằng chúng ta không bị ràng buộc bởi bất kỳ mối quan hệ đạo đức nào chính mình không lựa chọn, tự do có nghĩa là tác giả của tất cả các nghĩa vụ ràng buộc mình.

Tôi đang cố gắng chứng minh, thông qua các ví dụ chúng ta xem xét trong cuốn sách, rằng quan niệm về tự do như thế là thiếu sót. Nhưng tự do không phải thứ duy nhất cần xét ở đây. Điều cần xét nữa là nên nghĩ về công lý như thế nào.

Nhớ lại hai cách nghĩ về công lý chúng ta đã bàn tới. Đối với Kant và Rawls, quyền đứng trước điều tốt. Các nguyên tắc công lý xác định nghĩa vụ và quyền của chúng ta phải trung lập giữa những quan niệm về lối sống tốt đẹp cạnh tranh nhau. Để đi đến quy tắc đạo đức, Kant cho rằng chúng ta phải loại bỏ những sở thích và mục tiêu nhất thời của mình. Rawls lại cho rằng để cân nhắc về công lý, chúng ta nên đặt sang một bên mục đích, quan hệ cụ thể, và quan niệm điều gì là tốt. Đó là quan điểm tư duy về công lý phía sau bức màn vô

minh.

Cách suy nghĩ về công lý này xung đột với Aristotle. Ông không tin các nguyên tắc công lý có thể hoặc nên trung lập với lối sống tốt đẹp. Trái lại, ông cho rằng một trong những mục đích của hiến pháp công bằng là hình thành công dân tốt và thúc đẩy việc trau dồi nhân cách, ông không cho rằng có thể suy nghĩ về công lý mà không suy nghĩ về ý nghĩa của sứ mệnh, chức vụ, tôn vinh, quyền, và cơ hội - những thứ mà xã hội phân bổ.

Một trong những nguyên nhân Rawls và Kant bác bỏ cách tư duy về công lý của Aristotle là hai ông không nghĩ cách tư duy này có chỗ cho tự do. Một hiến pháp cố gắng trau dồi nhân cách hay khẳng định một quan niệm sống tốt cụ thể chịu rủi ro khi áp đặt một số giá trị nào đó. Nó không tôn trọng con người là cái tôi tự do và độc lập con người có khả năng lựa chọn mục tiêu cho chính mình.

Nếu Kant và Rawls đúng khi cảm nhận tự do theo cách này, thì cách họ nghĩ về công lý cũng đúng. Nếu chúng ta là cái tôi tự do lựa chọn, độc lập, không ràng buộc bởi quan hệ đạo đức trong quá khứ, thì chúng ta cần một khuôn khổ quyền trung lập giữa các mục tiêu. Nếu cái

tôi đứng trước các mục tiêu, thì quyền phải đứng trước cái tốt.

Tuy nhiên, nêu khái niệm kể chuyện của tác nhân đạo đức thuyết phục hơn, thì thật đáng xét lại cách tư duy công lý của Aristotle. Nếu cân nhắc về điều tốt của tôi liên quan đến việc phản ánh điều tốt của những cộng đồng mà bản sắc của tôi phụ thuộc vào, thì khát vọng về tính trung lập là lầm lẫn. Không thể, thậm chí không nên cân nhắc về công lý mà không cân nhắc đến lối sống tốt đẹp.

Triển vọng đưa những quan niệm về lối sống tốt đẹp vào các cuộc thảo luận công khai về công lý và quyền có thể gây khiếp sợ chứ không phải cuốn hút. Sau tất cả, người dân trong xã hội đa nguyên như Mỹ không đồng ý về lối sống nào tốt nhất. Lý thuyết chính trị của chủ nghĩa tự do dân chủ được sinh ra trong nỗ lực tách chính trị và pháp luật khỏi bị lôi kéo vào các tranh cãi đạo đức và tôn giáo. Các triết lý của Kant và Rawls thể hiện sự diễn đạt đầy đủ và rõ ràng nhất tham vọng này.

Nhưng tham vọng này không thể thành công. Hiện nay không thể thảo luận những vấn đề gây tranh cãi nhất về công lý và quyền mà không làm dấy lên các tranh cãi về

mặt đạo đức và tôn giáo. Khi quyết định làm thế nào để xác định quyền và nghĩa vụ của người dân, không phải lúc nào cũng có thể đặt sang một bên các quan niệm về lối sống tốt đẹp cạnh tranh nhau. Và ngay cả khi có thể, chắc gì người ta đã mong muốn làm vậy.

Yêu cầu các công dân trong xã hội dân chủ bỏ lại niềm tin đạo đức và tôn giáo của mình phía sau khi bước vào thế giới công có vẻ là cách bảo đảm sự khoan dung và sự tôn trọng lẫn nhau. Tuy nhiên trong thực tế điều ngược lại có thể đúng. Quyết định vấn đề công quan trọng trong khi giả vờ trung lập - điều không thể đạt được - là nguyên nhân của phản ứng dữ dội và sự oán giận. Chính trị trống vang cam kết đạo đức cụ thể làm nghèo đời sống dân sự. Nó cũng tạo điều kiện cho chủ nghĩa tín điều hẹp hòi, cố chấp. Trào lưu tôn giáo cực đoan bùng nổ ở những nơi mà chủ nghĩa tự do dân chủ sợ đặt chân đến.

Nếu các cuộc tranh luận về công lý không khỏi lôi chúng ta vào các vấn đề đạo đức cụ thể thì phải hỏi xem làm sao những cuộc tranh luận này có thể tiến triển. Có thể nào lý giải công khai về những điều tốt mà không sa vào những cuộc chiến tranh tôn giáo? Một cuộc thảo luận công khai có cam kết lớn hơn về mặt đạo đức sẽ

trông ra sao, và nó khác gì với loại tranh luận chính trị mà chúng ta đã quen thuộc? Đây không phải chỉ là vấn đề triết học. Nó nằm ở trung tâm của những nỗ lực tiếp sinh khí cho các thảo luận chính trị và đổi mới đời sống dân sự của chúng ta.

10. CÔNG LÝ VÀ LỢI ÍCH CHUNG

NGÀY 12-09-1960 TẠI HOUSTON, Texas, ứng cử viên tổng thống đảng Dân chủ John F. Kennedy phát biểu về vai trò tôn giáo trong chính trị. “Vấn đề tôn giáo” đã đeo đẳng chiến dịch của ông. Kennedy theo Công giáo, và chưa người Công giáo nào từng được bầu làm tổng thống. Một số cử tri mang thành kiến nhưng không nói ra, những người khác bày tỏ quan ngại Kennedy sẽ chịu ảnh hưởng của Vatican khi tại nhiệm hoặc áp đặt giáo lý Công giáo trong chính sách công. Với hy vọng xóa bỏ nỗi lo ngại này, Kennedy đồng ý nói chuyện trước các mục sư Tin lành về vai trò của Công giáo trong nhiệm kỳ tổng thống nếu ông trúng cử. Câu trả lời của ông rất đơn giản: Không. Đức tin tôn giáo là vấn đề riêng tư của ông và sẽ không xen vào trách nhiệm công.

Kennedy nói: “Tôi tin vào việc một tổng thống coi quan điểm tôn giáo là việc hoàn toàn riêng tư. Bất kỳ vấn đề nào được đặt ra cho tôi với vai trò tổng thống - kiểm soát sinh lý dị, kiểm duyệt, cờ bạc hoặc bất kỳ vấn đề

nào khác - tôi sẽ đưa ra quyết định của mình... theo những gì lương tâm tôi bảo rằng là lợi ích quốc gia, và không chịu áp lực tôn giáo hoặc mệnh lệnh từ bên ngoài”.

Kennedy không nói lương tâm của ông có được định hình bởi niềm tin tôn giáo không và bằng cách nào. Nhưng dường như ông cho rằng niềm tin của ông về lợi ích quốc gia hầu như chẳng liên quan gì tới tôn giáo, thứ mà ông gắn với “áp lực bên ngoài” và “mệnh lệnh”, ông muốn trấn an các mục sư Tin lành và công chúng Mỹ rằng mình sẽ không áp đặt niềm tin tôn giáo của bản thân - bất kể là niềm tin gì - lên họ.

Bài phát biểu được đại chúng coi là thành công về mặt chính trị, và Kennedy đã tiến đến chức tổng thống. Theodore H. White, người chép biên niên sử cho các chiến dịch tranh cử tổng thống, tán dương bài phát biểu này vì đã định ra “Học thuyết cá nhân của một người Công giáo hiện đại trong một xã hội dân chủ”.

Bốn mươi sáu năm sau, ngày 28-06-2006, Barack Obama chẳng bao lâu sẽ trở thành ứng cử viên tổng thống của đảng Dân chủ, có một bài diễn văn rất khác về vai trò của tôn giáo trong chính trị. Ông bắt đầu bằng

cách nhắc lại cách mình xử lý vấn đề tôn giáo trong chiến dịch tranh cử vào Thượng viện Hoa Kỳ hai năm trước đó. Đối thủ của Obama lúc đó, một người bảo thủ tôn giáo to mồm, đã tấn công việc Obama ủng hộ quyền của người đồng tính và quyền nạo thai bằng cách tuyên bố Obama không phải là một tín đồ Cơ đốc, và rằng Chúa Giêsu sẽ không bầu cho ông.

Khi nhìn lại, Obama nói: “Tôi đã trả lời bằng cách phản ứng tiêu biểu của phe tự do dân chủ trong các cuộc tranh luận kiểu vậy. Tôi nói rằng chúng ta đang sống trong một xã hội đa nguyên, nơi tôi không thể áp đặt quan điểm tôn giáo của mình lên những người khác, và tôi đang tranh cử vị trí thượng nghị sĩ Hoa Kỳ đại diện tiểu bang Illinois chứ không phải mục sư tiểu bang Illinois”. Mặc dù dễ dàng giành chiến thắng trong cuộc đua vào Thượng viện, giờ đây Obama nghĩ phản ứng của mình không phù hợp, và “không diễn đạt đầy đủ vai trò của đức tin trong việc định hướng các giá trị và niềm tin của bản thân tôi”, ông tiếp tục mô tả đức tin Cơ đốc của mình và tranh luận về sự liên quan của tôn giáo với chính trị. Ông nghĩ những người cấp tiến thật sai lầm khi muốn “từ bỏ việc bàn luận tôn giáo” trong chính trị. “Sự khó chịu của những người cấp tiến trước bất kỳ dấu vết tôn giáo nào đã ngăn cản không cho chúng ta giải đáp

hiệu quả những vấn đề bằng ngôn ngữ đạo đức”. Nếu những người Dân chủ đưa ra một luận đề chính trị không có nội dung tôn giáo, họ “sẽ bỏ mất các hình ảnh và thuật ngữ thông qua đó hàng triệu người Mỹ hiểu được đạo đức cá nhân của họ và công bằng xã hội”.

Tôn giáo không chỉ là ngọn nguồn của thuật hùng biện chính trị. Các giải pháp cho các vấn đề xã hội nhất định đòi hỏi sự chuyển đổi về mặt đạo đức. “Nỗi sợ hãi về ‘sự thuyết giáo’ có thể... dẫn chúng ta đến việc hạ thấp vai trò của giá trị và văn hóa trong một số vấn đề xã hội cấp thiết nhất của mình”, Obama nói. Giải quyết vấn đề như “đói nghèo và phân biệt chủng tộc, không có bảo hiểm và thất nghiệp” đòi hỏi “thay đổi trong trái tim và khối óc”. Vậy thật sai lầm khi khẳng định niềm tin đạo đức và niềm tin tôn giáo không đóng vai trò gì trong chính trị và pháp luật.

Những người theo chủ nghĩa thế tục sai lầm khi yêu cầu tín đồ tôn giáo để lại tôn giáo của mình trước khi bước vào nơi công cộng. Frederick Douglass^[50], Abraham Lincoln, William Jennings Bryan^[51], Dorothy Day^[52], Martin Luther King - thực tế phần lớn các nhà cải cách vĩ đại trong lịch sử Mỹ - không chỉ được thúc đẩy bởi

đức tin, mà còn nhiều lần sử dụng ngôn từ tôn giáo để luận giải cho sự nghiệp của mình. Vì vậy, nói con người không nên đưa “đạo đức cá nhân” của mình vào các cuộc tranh luận chính sách công là vô lý về mặt thực tiễn. Pháp luật của chúng ta theo định nghĩa là pháp điển hóa các giá trị đạo đức, nhiều trong số đó có truyền thống Do Thái - Cơ đốc giáo.

Nhiều người ghi nhận những điểm tương đồng giữa John F. Kennedy và Barack Obama. Cả hai đều trẻ, hùng biện, là chính khách biết gây cảm hứng và việc thắng cử của họ đánh dấu một thế hệ lãnh đạo mới. Và cả hai đều tìm cách tập hợp người Mỹ vào một kỷ nguyên công dân dân thân mới. Nhưng quan điểm của họ về vai trò tôn giáo trong chính trị hầu như rất khác biệt.

Khát vọng có được tính trung lập

Việc Kennedy xem tôn giáo là vấn đề riêng, chứ không phải vấn đề chung, thể hiện nhu cầu xóa bỏ thành kiến chống Công giáo. Nó phản ánh một triết lý chung sẽ có ảnh hưởng mạnh mẽ trong những năm 1960 và 1970 -

triết lý cho rằng chính quyền nên trung lập trong vấn đề đạo đức và tôn giáo, để cá nhân tự do lựa chọn quan niệm riêng về lối sống tốt đẹp.

Cả hai đảng chính trị lớn đều bị ý tưởng trung lập này thu hút, nhưng theo những cách khác nhau. Tổng quan mà nói, đảng Cộng hòa áp dụng ý tưởng này trong chính sách kinh tế, đảng Dân chủ áp dụng trong các vấn đề xã hội. Đảng Cộng hòa chống lại việc chính quyền can thiệp vào thị trường tự do với lý lẽ cá nhân cần được tự do đưa ra các lựa chọn kinh tế và tiêu tiền theo ý thích, việc chính quyền tiêu tiền của người nộp thuế hoặc điều chỉnh các hoạt động kinh tế vì mục đích chung bị coi là áp đặt quan điểm của nhà nước về lợi ích chung mà không phải ai cũng chia sẻ. Họ ủng hộ cắt giảm thuế hơn là cho phép chính quyền chi tiêu, bởi vì điều này để cá nhân tự quyết định những mục tiêu theo đuổi và cách tiêu tiền của riêng mình.

Đảng Dân chủ bác bỏ quan điểm cho rằng thị trường tự do đứng trung lập giữa các mục tiêu và bảo vệ việc chính quyền can thiệp vào nền kinh tế. Nhưng sang vấn đề xã hội và văn hóa, họ lại sử dụng ngôn ngữ mang tính trung lập. Họ cho rằng chính quyền không nên “quy định về đạo đức” trong các lĩnh vực xử sự tình dục,

quyết định sinh sản vì làm như thế là áp đặt niềm tin đạo đức và tôn giáo lên người khác. Thay vì hạn chế phá thai hoặc quan hệ đồng tính, chính quyền nên đứng trung lập trong các vấn đề liên quan đến đạo đức và cho phép cá nhân quyền tự lựa chọn.

Năm 1971, khi tác phẩm *Một học thuyết về công lý* của John Rawls đưa ra triết lý bảo vệ khái niệm trung lập của phe tự do dân chủ mà bài diễn văn của Kennedy đã gọi lên. Trong những năm 1980, những người chỉ trích kiểu cộng đồng tính trung lập của phe tự do dân chủ đã nghi ngờ quan điểm cái tôi tự do lựa chọn, không bị ràng buộc vốn có về đã làm suy yếu học thuyết của Rawls. Họ tranh luận không chỉ vì những khái niệm mạnh hơn về cộng đồng và tình liên đới mà còn vì sự dấn thân về mặt đạo đức và tôn giáo.

Năm 1993, Rawls xuất bản *Chính trị chủ nghĩa tự do dân chủ cá nhân* (Political Liberalism), chỉnh sửa lại học thuyết của mình ở một vài khía cạnh, ông thừa nhận trong cuộc sống cá nhân, người ta thường có “tình cảm, sự tôn sùng và lòng trung thành mà họ tin rằng sẽ không, thực ra là không thể và không nên, tránh xa chúng... Đơn giản họ không thể hình dung ra được mình sẽ như thế nào nếu bị tách khỏi các quan niệm nhất định

về tôn giáo, triết học và đạo đức, hay các quan hệ gắn bó lâu dài và lòng trung thành nào đó”. Đến mức này, Rawls chấp nhận khả năng cái tôi ràng buộc về mặt đạo đức. Tuy nhiên, ông nhấn mạnh lòng trung thành và quan hệ gắn bó đó không được xen vào bản sắc công dân của chúng ta. Khi tranh luận về công lý và quyền, chúng ta nên đặt sang một bên niềm tin cá nhân về đạo đức và tôn giáo và tranh luận từ quan điểm “khái niệm chính trị về con người”, độc lập với bất kỳ lòng trung thành, quan hệ gắn bó, hoặc quan niệm về lối sống tốt đẹp nào.

Tại sao chúng ta không đưa niềm tin về đạo đức và tôn giáo của mình vào các cuộc tranh luận công khai về công lý và quyền? Tại sao chúng ta nên tách bạch bản sắc công dân của mình với bản sắc con người đạo đức - vốn phổ biến hơn? Rawls cho rằng chúng ta phải làm vậy để tôn trọng “thực tế đa nguyên hợp lý” về lối sống tốt đẹp thịnh hành trong thế giới hiện đại. Người dân trong các xã hội dân chủ hiện đại bất đồng về các vấn đề đạo đức và tôn giáo; hơn thế nữa, những bất đồng này là hợp lý. “Không trông mong gì những con người có lương tâm, với đầy đủ khả năng lý giải, ngay cả sau khi thảo luận tự do, lại đều đi đến cùng một kết luận”.

Theo lý lẽ này, lý lẽ tính trung lập của phe tự do dân chủ phát sinh từ nhu cầu khoan dung khi gặp bất đồng về đạo đức và tôn giáo. Rawls viết: “Sau khi xem xét mọi khía cạnh, phán xét đạo đức nào là đúng không quan trọng đối với chủ nghĩa tự do dân chủ về chính trị”. Để duy trì tính không thiên vị đối với các học thuyết đạo đức và tôn giáo đối lập nhau, chủ nghĩa tự do dân chủ về chính trị không “đề cập đến các chủ đề đạo đức làm chia rẽ các học thuyết đó”.

Đòi hỏi chúng ta tách bạch bản sắc công dân với niềm tin về đạo đức và tôn giáo của mình có nghĩa là: khi tham gia vào các diễn đàn công khai thảo luận về công lý và quyền, chúng ta phải tuân theo các giới hạn suy lý chung của phe tự do dân chủ. Không chỉ chính quyền không được xác nhận một quan niệm cụ thể về điều tốt, công dân cũng không thể trình bày niềm tin về đạo đức và tôn giáo của mình trong các cuộc tranh luận công khai về công lý và quyền. Vì nếu họ làm thế, và nếu lý lẽ của họ thắng, họ sẽ áp đặt một cách hiệu quả lên các công dân khác một luật dựa trên nền tảng một học thuyết đạo đức hay tôn giáo cụ thể?

Làm thế nào chúng ta biết liệu lý lẽ chính trị của mình có thỏa mãn yêu cầu suy lý chung, không bị bất kỳ quy

tắc đạo đức hay tôn giáo nào ảnh hưởng? Rawls đề xuất một thử nghiệm mới: “Để kiểm tra xem chúng ta có tuân theo lý trí chung không, chúng ta có thể đặt câu hỏi: nếu trình bày dưới hình thức ý kiến của Tòa án Tối cao^[53] thì lý luận của chúng ta sẽ được tiếp nhận như thế nào?”. Theo Rawls giải thích, đây là cách chắc chắn để lập luận của chúng ta có vị thế trung lập theo lý trí chung của phe tự do dân chủ: “Các thẩm phán, tất nhiên, không thể viện dẫn giá trị đạo đức cá nhân của mình, cũng không phải những lý tưởng và giá trị đạo đức nói chung. Đó là những điều họ xem là không thích hợp. Tương tự, họ không thể viện dẫn quan điểm tôn giáo hay triết lý của họ hay của người khác”. Khi tham gia với tư cách công dân trong cuộc tranh luận công khai, chúng ta nên tuân theo hạn chế tương tự; Giống như thẩm phán Tòa án tối cao, chúng ta phải đặt sang một bên niềm tin về đạo đức và tôn giáo của mình, và hạn chế bản thân để trình bày các lý lẽ mà tất cả người dân có thể chấp nhận.

Đây là lý tưởng tính trung lập của phe tự do dân chủ mà John Kennedy viện dẫn và Barack Obama bác bỏ. Từ thập niên 1960 đến 1980, đảng Dân chủ ngả dần về phía lý tưởng trung lập, và loại bỏ các lý lẽ đạo đức và tôn giáo trong các cuộc thảo luận chính trị của mình. Có

một số ngoại lệ đặc biệt. Martin Luther King, Jr, viện dẫn lý lẽ đạo đức và tôn giáo trong việc thúc đẩy sự nghiệp quyền dân sự; phong trào chống chiến tranh Việt Nam được tiếp sinh lực nhờ các tranh cãi đạo đức và tôn giáo; và Robert F. Kennedy^[54], trong nỗ lực trở thành ứng viên tổng thống của Đảng Dân chủ vào năm 1968, đã cố gắng kêu gọi quốc dân hướng tới những lý tưởng đạo đức và công dân khắt khe hơn. Nhưng vào những năm 1970, những người tự do dân chủ nắm lấy cách diễn đạt tính trung lập và sự lựa chọn; nhượng lại việc thảo luận đạo đức cho cánh hữu Cơ đốc giáo đang nổi lên.

Với việc Ronald Reagan trúng cử tổng thống vào năm 1980, những người bảo thủ Cơ đốc giáo đã trở thành tiếng nói nổi bật trong nền chính trị Cộng hòa. Phong trào Đạo đức đa số (Moral Majority) của Jerry Falwell và Liên minh Cơ đốc giáo (Christian Coalition) của Pat Robertson tìm cách mặc quần áo cho “công luận trần trụi” và chống lại điều họ quan niệm là lối sống dễ dãi về mặt đạo đức của người Mỹ. Họ ủng hộ cầu nguyện trong trường học, phô trương tôn giáo nơi công cộng, và pháp luật hạn chế nội dung khiêu dâm, phá thai và đồng tính luyến ái. Về phần mình, chủ nghĩa tự do dân chủ phản đối những chính kiến như thế, không phải vì phản

đổi quan niệm đạo đức trong từng trường hợp, mà vì họ cho rằng phán xét đạo đức và tôn giáo không nên có chỗ trong chính trị.

Kiểu lập luận đó làm lợi cho những người bảo thủ Cơ đốc giáo và mang lại tiếng xấu cho chủ nghĩa tự do dân chủ. Trong thập niên 1990 và đầu những năm 2000, chủ nghĩa tự do dân chủ lập luận, một cách hơi thanh minh, rằng họ cũng ủng hộ “các giá trị”, điển hình là các giá trị của lòng khoan dung, sự công bằng và tự do lựa chọn. (Trong một nỗ lực vụng về nhằm gây tiếng vang, ứng cử viên tổng thống đảng Dân chủ năm 2004 John Kerry sử dụng từ “giá trị” hoặc “các giá trị” 32 lần trong bài phát biểu chấp nhận sự giới thiệu của đảng). Nhưng đây là những giá trị liên quan tới tính trung lập và những ràng buộc về lý trí chung của chủ nghĩa tự do dân chủ. Chúng không gắn kết với sự khao khát về mặt đạo đức và tinh thần ở khắp nơi trên đất nước này, hoặc đáp ứng những khát vọng về một cuộc sống công có ý nghĩa lớn hơn.

Không giống các đảng viên Dân chủ khác, Barack Obama hiểu rõ và đưa khao khát này vào chính trị. Điều này làm cho quan điểm chính trị của ông nổi bật trong chủ nghĩa tự do dân chủ trong thời kỳ đó. Điểm mấu

chốt trong tài hùng biện của ông không chỉ đơn giản là ông chọn từ ngữ rất chuẩn. Ngôn ngữ chính trị của ông còn có một chiều sâu đạo đức và tinh thần vượt ra ngoài tính trung lập của phe tự do dân chủ.

Mỗi ngày, có vẻ như hàng ngàn người Mỹ đang lặp lại vòng quay cuộc sống thường nhật của mình: đưa con tới trường, lái xe đến cơ quan, bay đến một cuộc họp, mua sắm ở siêu thị, cố gắng thực hiện chế độ ăn kiêng - và họ đang dần nhận ra mình đánh mất một điều gì đó. Họ quyết định rằng công việc, của cải, giải trí, của mình thôi chưa đủ! Họ muốn một ý nghĩa về mục đích, một quãng đời đáng để kể lại cho cuộc sống của mình... Nếu chúng ta thật sự hy vọng nói chuyện với người dân về nơi họ đang ở - để truyền hy vọng và giá trị của chúng ta sao cho phù hợp với hy vọng và giá trị của chính họ - thì với tư cách là những người cấp tiến, chúng ta không thể từ bỏ trao đổi trong lĩnh vực tôn giáo.

Luận điểm của Obama, rằng những người cấp tiến phải đi theo một hình thức lý trí chung rộng lớn, thân thiện với đức tin, phản ánh một bản năng chính trị nhạy bén của Obama. Đó cũng là triết lý chính trị tốt. Cố gắng tách lập luận về công lý và quyền ra khỏi lập luận về lối sống tốt đẹp là nhầm lẫn vì hai lý do: Thứ nhất, không

phải luôn luôn có thể quyết định vấn đề công lý và quyền mà không giải quyết vấn đề đạo đức tồn tại độc lập; và thứ hai, ngay cả khi có thể, chưa chắc điều này đã được mong muốn.

Tranh luận việc nạo phá thai và tế bào gốc

Hãy xem xét hai vấn đề chính trị quen thuộc không thể giải quyết được nếu không dựa vào một tranh cãi về đạo đức và tôn giáo: phá thai và nghiên cứu tế bào phôi gốc. Một số người tin rằng cần phải cấm phá thai vì việc này lấy đi mạng sống người vô tội. Những người khác không đồng ý, họ lập luận rằng luật pháp không nên đứng về bên nào trong cuộc tranh cãi đạo đức và thần học về vấn đề cuộc sống con người bắt đầu khi nào; bởi vì trạng thái đạo đức của bào thai đang phát triển là một vấn đề mang tính đạo đức và tôn giáo gây tranh cãi kịch liệt, và họ cho rằng, chính quyền nên trung lập trên vấn đề này, và cho phép phụ nữ quyền tự quyết định có phá thai không.

Lập trường thứ hai phản ánh lập luận quen thuộc của

chủ nghĩa tự do dân chủ với quyền phá thai. Nó tuyên bố giải quyết vấn đề phá thai trên cơ sở trung lập và tự do lựa chọn, không được bước vào tranh cãi về đạo đức và tôn giáo. Nhưng lập luận này không thành công. Bởi vì nếu về mặt đạo đức, bào thai đang phát triển tương đương với một đứa trẻ là đúng, thì về mặt đạo đức phá thai tương đương với việc giết trẻ sơ sinh. Và ít người nghĩ chính quyền nên cho phép các bậc cha mẹ tự quyết định có giết con mình hay không. Vì vậy, lập trường “ủng hộ lựa chọn” trong cuộc tranh luận về phá thai không thực sự trung lập trên vấn đề đạo đức và thần học bên dưới, nó ngầm dựa trên giả định rằng giáo huấn của Cơ đốc giáo về tình trạng tinh thần của bào thai (là con người từ thời điểm thụ thai) là sai.

Xác nhận giả định này không phải là đề biện luận cho việc cấm phá thai. Nó chỉ đơn giản để xác nhận rằng tính trung lập, quyền tự do lựa chọn không đủ cơ sở để khẳng định quyền được phá thai. Những người bảo vệ quyền quyết định chấm dứt mang thai của người phụ nữ cần chống lại lập luận bào thai đang phát triển tương đương với một con người, và cố gắng chứng minh tại sao điều này hoàn toàn sai. Không đủ để nói rằng luật pháp cần trung lập trên các vấn đề đạo đức và tôn giáo. Trường hợp cho phép nạo phá thai cũng chẳng trung lập

hơn so với trường hợp cấm. Cả hai lập trường đều có câu trả lời trước cho những tranh cãi về đạo đức và tôn giáo bên dưới.

Điều này cũng đúng trong cuộc tranh luận về nghiên cứu tế bào gốc. Những người chủ trương cấm nghiên cứu tế bào phôi gốc cho rằng dù nó mang lại những triển vọng về mặt y khoa lớn đến thế nào đi nữa thì nghiên cứu liên quan đến việc phá hủy phôi của con người là không thể chấp nhận được về mặt đạo đức. Những người tin vào quan điểm xem con người hình thành từ lúc thụ thai này cho rằng về mặt đạo đức, tiêu diệt một phôi thai ngang với làm chết một đứa trẻ.

Những người ủng hộ nghiên cứu tế bào gốc phản bác bằng cách chỉ ra các lợi ích y khoa mà nghiên cứu này mang lại, bao gồm cả phương pháp trị liệu và phương thuốc chữa trị bệnh tiểu đường, bệnh Parkinson, và tổn thương cột sống. Và họ tranh luận rằng khoa học không nên bị tôn giáo hay ý thức hệ can thiệp và cản trở; những người phản đối trên cơ sở tôn giáo không được phép áp đặt quan điểm của họ thông qua các luật cấm các nghiên cứu khoa học đầy hứa hẹn.

Tuy nhiên cũng như cuộc tranh luận về quyền phá thai,

lý lẽ bênh vực nghiên cứu tế bào phôi gốc không thể không đứng về một phía trong tranh cãi về đạo đức và tôn giáo quanh việc con người bắt đầu hình thành khi nào. Nếu về mặt đạo đức, phôi ban đầu tương đương với một con người, thì những người chống đối nghiên cứu tế bào phôi gốc thắng; ngay cả những nghiên cứu y khoa đầy hứa hẹn cũng không biện minh được cho việc chặt chân tay của con người. Rất ít người nói rằng việc lấy cơ quan nội tạng từ một đứa trẻ năm tuổi để thúc đẩy nghiên cứu cách cứu mạng con người là hợp pháp. Vì thế lý lẽ ủng hộ nghiên cứu tế bào gốc không trung lập trên tranh cãi đạo đức và tôn giáo về thời điểm con người hình thành. Nó giả định trước câu trả lời trong tranh cãi này - các phôi trước khi cấy bị phá hủy trong quá trình nghiên cứu tế bào gốc chưa phải là con người.

Với việc phá thai và nghiên cứu tế bào gốc, không thể giải quyết vấn đề pháp lý mà không giải quyết vấn đề đạo đức và tôn giáo đằng sau. Trong cả hai trường hợp, không thể trung lập vì vấn đề đang xét có liên quan đến việc có lấy đi mạng sống của con người không. Tất nhiên, phần lớn tranh cãi về đạo đức và chính trị không liên quan đến vấn đề sinh tử. Vì vậy, những người ủng hộ tính trung lập của chủ nghĩa tự do dân chủ có thể trả lời rằng cuộc tranh luận về phá thai và nghiên cứu tế bào

gốc là trường hợp đặc biệt, ngoại trừ định nghĩa về con người còn gây tranh cãi, chúng ta có thể giải quyết những tranh luận về công lý và quyền mà không đứng về phía nào trong tranh cãi về đạo đức và tôn giáo.

Hôn nhân đồng tính

Nhưng điều này cũng không đúng. Hãy xét cuộc tranh luận về hôn nhân đồng tính. Bạn có thể xác định liệu nhà nước có nên công nhận hôn nhân đồng tính mà không cần tham gia vào các tranh cãi về đạo đức và tôn giáo liên quan tới mục đích của hôn nhân và tình trạng đạo đức của đồng tính luyến ái không? Một số cho rằng có, và lập luận ủng hộ hôn nhân đồng tính trên cơ sở tự do, không phán xét: cho dù ai đó chấp nhận hay phản đối quan hệ đồng tính, cá nhân cần được tự do lựa chọn đối tác hôn nhân của mình. Cho phép tình dục khác giới nhưng không cho phép kết hôn đồng tính là phân biệt đối xử một cách sai trái với người đồng tính, và phủ nhận họ bình đẳng trước pháp luật.

Nếu lập luận này đủ cơ sở để theo đó nhà nước công nhận hôn nhân đồng tính, thì vấn đề có thể được giải quyết trong phạm vi lý trí chung của chủ nghĩa tự do

dân chủ, mà chẳng cần trông cậy tới quan niệm gây tranh cãi về mục đích của hôn nhân và những điều tốt nó tôn vinh. Nhưng không thể lý giải về hôn nhân đồng tính trên cơ sở không phán xét. Nó phụ thuộc vào một quan niệm nhất định về telos (mục đích) của hôn nhân. Và, như Aristotle nhắc nhở chúng ta, tranh luận về mục đích của thể chế xã hội là tranh luận về các giá trị nó tôn vinh và tưởng thưởng. Cuộc tranh luận về hôn nhân đồng tính cơ bản là cuộc tranh luận về việc liệu các cặp đôi đồng tính nam và đồng tính nữ có đáng được tôn vinh và công nhận theo cách hôn nhân nhà nước công nhận được hưởng. Vì thế không tránh được vấn đề đạo đức bên dưới.

Để xem tại sao điều này không thể tránh khỏi, điều quan trọng cần nhớ là một nhà nước có thể có ba (không phải chỉ hai) chính sách khả dĩ với hôn nhân. Nhà nước có thể theo chính sách truyền thống, chỉ công nhận cuộc hôn nhân giữa một người nam và một người nữ, hoặc nhà nước có thể làm điều mà một vài quốc gia đã làm, công nhận hôn nhân đồng tính cũng giống như công nhận hôn nhân giữa nam và nữ, hoặc nhà nước có thể từ chối công nhận bất kỳ kiểu kết hôn nào, và chuyển vai trò này cho tư nhân.

Ba chính sách có thể được tóm lược như sau:

1. Chỉ công nhận hôn nhân giữa nam và nữ.
2. Công nhận cả hôn nhân đồng tính và khác giới.
3. Không công nhận bất kỳ kiểu hôn nhân nào, để vai trò này cho tư nhân.

Ngoài luật hôn nhân, nhiều tiểu bang có thể thông qua luật gắn kết dân sự, luật quan hệ đối tác gia đình nhằm đưa ra cơ chế pháp lý bảo vệ, quyền thừa kế, quyền thăm viếng ở bệnh viện, và thỏa thuận quyền nuôi con để các cặp đôi sống chung và bước vào một thỏa thuận hợp pháp. Nhiều tiểu bang có thỏa thuận như thế với các cặp đồng tính nam và đồng tính nữ. Năm 2003, với một phán quyết của Tòa án Tối cao tiểu bang, Massachusetts trở thành tiểu bang đầu tiên công nhận về mặt pháp lý hôn nhân đồng tính (chính sách 2). Trong năm 2008, Tòa án Tối cao California đã ra phán quyết ủng hộ quyền hôn nhân đồng tính, nhưng một vài tháng sau khi đưa ra phán quyết, đại đa số cử tri bác bỏ quyết định này trong một cuộc bỏ phiếu trưng cầu trên toàn bang. Trong năm 2009, Vermont trở thành tiểu bang đầu tiên hợp pháp hóa hôn nhân đồng tính dưới dạng pháp luật chứ không phải

phán quyết của tòa án.

Chính sách 3 thuần túy mang tính giả thuyết, ít nhất là tại Hoa Kỳ; chẳng tiểu bang nào đi xa đến mức từ bỏ chức năng công nhận hôn nhân của chính quyền. Nhưng chính sách này dù sao cũng đáng xem xét, vì làm sáng tỏ các lý lẽ ủng hộ và chống đối hôn nhân đồng tính.

Chính sách 3 là giải pháp lý tưởng của chủ nghĩa tự do cá nhân trong cuộc tranh luận về kết hôn. Nó không hủy bỏ hôn nhân, nhưng hủy bỏ hôn nhân như một hình thái tổ chức do nhà nước công nhận. Tốt nhất có thể mô tả chính sách này là tách hôn nhân ra khỏi nhà nước. Cũng như tách tôn giáo ra khỏi nhà nước có nghĩa là hủy bỏ việc coi một tôn giáo là quốc giáo (trong khi cho phép tôn giáo đó tồn tại độc lập với nhà nước), tách hôn nhân khỏi nhà nước không thừa nhận nhà nước có trách nhiệm chính thức trong việc công nhận hôn nhân.

Nhà bình luận Michael Kinsley bảo vệ chính sách này vì đây là cách thoát khỏi những tranh cãi về hôn nhân mà theo ông không thể giải quyết được. Những người ủng hộ hôn nhân đồng tính than phiền việc chỉ chấp nhận hôn nhân khác giới là một loại phân biệt đối xử. Những

người phản đối cho rằng nếu chấp nhận hôn nhân đồng tính, nhà nước đi từ việc dung thứ đến tán thành đồng tính luyến ái và đóng “dấu chuẩn thuận của chính quyền”.

Kinsley viết: Giải pháp này là “để kết thúc chế độ hôn nhân do chính quyền công nhận” nhằm “tư nhân hóa hôn nhân”. Hãy để mọi người kết hôn theo cách mà họ thích, nhà nước không nên công nhận hoặc can thiệp vào.

Hãy để nhà thờ và các tổ chức tôn giáo khác tiếp tục thực hiện nghi lễ hôn nhân. Hãy để cửa hàng bách hóa và các sòng bạc tham gia, nếu muốn... Hãy để những cặp vợ chồng đánh dấu sự kết hợp của mình theo bất kỳ cách nào họ chọn và tự coi mình đã kết hôn bất cứ khi nào họ muốn. Và, nếu có ba người muốn kết hôn với nhau, hoặc một người muốn kết hôn với chính mình, và một ai đó nữa muốn tiến hành nghi lễ kết hôn và tuyên bố họ thành vợ thành chồng thì hãy kệ họ.

“Nếu hôn nhân là chuyện hoàn toàn riêng tư”, Kinsley suy lý, “thì tất cả các tranh chấp về hôn nhân đồng tính sẽ trở nên không thích hợp. Hôn nhân đồng tính sẽ không được nhà nước công nhận chính thức, nhưng hôn

nhân bình thường cũng có được nhà nước công nhận đâu”. Kinsley cho rằng luật quan hệ đối tác trong gia đình có thể xử lý các vấn đề tài chính, bảo hiểm, nuôi dưỡng trẻ em và thừa kế phát sinh khi mọi người sống chung và cùng nuôi dạy con cái. Ông đề xuất, thay thế tất cả các dạng hôn nhân nhà nước công nhận, đồng tính và bình thường với hôn nhân dân sự.

Từ quan điểm tính trung lập của chủ nghĩa tự do dân chủ, đề xuất của Kinsley có lợi thế rõ ràng so với hai lựa chọn kia (chính sách 1 và 2): Nó không yêu cầu thẩm phán và công dân phải tham gia vào các tranh cãi về mặt đạo đức và tôn giáo liên quan đến mục đích của hôn nhân và đạo đức của đồng tính luyến ái. Vì nhà nước không còn ban phát kỳ danh xưng hôn nhân cao quý nào cho gia đình, công dân sẽ tránh tham gia vào cuộc tranh luận về telos của hôn nhân, và liệu người đồng tính có thể thực hiện telos đó được không.

Khá ít người ở hai phía của cuộc tranh luận về hôn nhân đồng tính chấp nhận đề xuất tách hôn nhân khỏi nhà nước. Nhưng nó làm sáng tỏ điều gì đang bị đe dọa trong cuộc tranh luận hiện tại, và giúp chúng ta nhìn thấy tại sao cả hai phía ủng hộ và phản đối hôn nhân đồng tính lại tranh cãi về nội dung đạo đức và tôn giáo

liên quan đến mục đích của hôn nhân và những điều tốt xác định mục tiêu đó. Cả hai lập trường đều không đứng vững trong phạm vi lý trí chung của chủ nghĩa tự do dân chủ.

Tất nhiên, những ai phản đối hôn nhân đồng tính với lý do điều này là tội lỗi và làm ô danh ý nghĩa chân chính của hôn nhân không ngại thực tế là họ đang đưa ra một luận điểm đạo đức hay tôn giáo. Những người ủng hộ quyền hôn nhân đồng tính thường cố gắng đặt luận điểm của mình trên cơ sở trung lập, và tránh đưa ra phán xét về ý nghĩa đạo đức của hôn nhân. Nỗ lực để tìm một lý giải không phán xét cho hôn nhân đồng tính dựa rất nhiều vào ý tưởng phân biệt đối xử và tự do lựa chọn. Nhưng những ý tưởng này không thể tự biện minh cho quyền hôn nhân đồng tính. Để xem tại sao lại vậy, hãy cân nhắc ý kiến sâu sắc và tinh tế của Margaret Marshall, Chánh án Tòa án Tối cao tiểu bang Massachusetts, trong phán quyết của tòa án ở vụ án *Goodridge kiện Bộ Y tế cộng đồng* (2003) về hôn nhân đồng giới.

Marshall bắt đầu bằng việc công nhận bất đồng sâu sắc về mặt đạo đức và tôn giáo do chủ đề này gây ra, và ám chỉ tòa án sẽ không đứng về bên nào trong tranh chấp

này:

Nhiều người mang niềm tin tôn giáo, luân lý và đạo đức rằng hôn nhân chỉ dành cho sự kết hợp giữa một người nam và một người nữ, và rằng hành vi đồng tính là vô luân. Nhiều người có niềm tin tôn giáo, đạo đức và luân lý không kém phần mạnh mẽ rằng các cặp đồng tính xứng đáng được quyền kết hôn, và rằng người đồng tính phải được đối xử không khác gì người hàng xóm bình thường. Không quan điểm nào trả lời được câu hỏi đặt ra cho chúng ta. “Nghĩa vụ của chúng ta là xác định quyền tự do cho tất cả, chứ không phải áp đặt quy tắc đạo đức của mình”.

Như thể để tránh đi vào tranh cãi về mặt đạo đức và tôn giáo liên quan đến đồng tính luyến ái, Marshall mô tả vấn đề đạo đức trước tòa theo thuật ngữ của chủ nghĩa tự do dân chủ - vấn đề tự chủ và tự do lựa chọn. Việc không công nhận hôn nhân của các cặp đồng tính không phù hợp với “sự tôn trọng quyền tự chủ của cá nhân và sự bình đẳng trước pháp luật”, bà viết. Sự tự do “lựa chọn liệu có cưới không và cưới ai sẽ là rỗng tuếch” nếu nhà nước có thể “ngăn cản cá nhân tự do lựa chọn người mà cá nhân đó muốn gắn bó”. Marshall cho rằng vấn đề này không phải là giá trị đạo đức của sự lựa chọn mà là

quyền lựa chọn của cá nhân, đó là quyền của người “kết hôn với người bạn đời mình chọn”.

Nhưng tự chủ và tự do lựa chọn không đủ để biện minh cho quyền hôn nhân đồng tính. Nếu chính quyền thực sự trung lập trên vấn đề giá trị đạo đức của tất cả các mối quan hệ riêng tư tự nguyện, thì nhà nước sẽ không có cơ sở để hạn chế hôn nhân của hai người; và quan hệ đa thê đồng thuận cũng đủ điều kiện để được chấp nhận. Trên thực tế, nếu thật sự muốn trung lập, và tôn trọng bất cứ lựa chọn nào cá nhân mong muốn thực hiện, nhà nước phải chấp nhận đề xuất của Michael Kinsley và không đảm trách vai trò công nhận các cuộc hôn nhân.

Vấn đề thực sự trong cuộc tranh luận kết hôn đồng tính không phải là quyền tự do lựa chọn, mà là liệu cặp đôi đồng tính có đáng được cộng đồng tôn vinh và công nhận - liệu chúng có đáp ứng được mục đích của thể chế xã hội của hôn nhân không. Theo Aristotles, đây là vấn đề phân phối công bằng chức trách và sự tôn vinh. Đó là vấn đề sự công nhận của xã hội.

Mặc dù nhấn mạnh tự do lựa chọn, Tòa án Massachusetts nói rõ họ không có ý định mở đường cho hôn nhân đa thê. Tòa không nghi ngờ ý niệm rằng chính

quyền có thể công nhận một số kiểu gắn kết mang tính riêng tư này chứ không phải những kiểu gắn kết khác. Và tòa án cũng không kêu gọi việc bãi bỏ hoặc chia tách hôn nhân.

Ngược lại, ý kiến của Chánh án Marshall cất lên khúc tán ca coi hôn nhân là “một trong những thể chế thiết thực và đáng tôn vinh nhất trong cộng đồng”. Bà lập luận việc loại bỏ hôn nhân được chính quyền công nhận “sẽ phá hủy một nguyên tắc tổ chức có tầm quan trọng sống còn của xã hội chúng ta”.

Thay vì loại bỏ hôn nhân do nhà nước công nhận, Marshall lập luận ủng hộ việc mở rộng định nghĩa truyền thống để bổ sung thêm các đối tác đồng tính. Khi làm thế, bà bước ra ngoài phạm vi tính trung lập của chủ nghĩa tự do dân chủ để khẳng định giá trị đạo đức của sự kết hợp đồng giới, và đưa ra quan điểm về mục đích của hôn nhân, được nhìn nhận một cách đúng đắn. Không chỉ là một thỏa thuận riêng tư giữa hai người trưởng thành, bà nhận xét kết hôn là hình thái được đại chúng công nhận và phê chuẩn. “Thực sự, có ba đối tác trong hôn nhân dân sự: hôn phu, hôn thê và một chính quyền phê chuẩn”. Đặc tính hôn nhân này sẽ mang đến khía cạnh được tôn vinh: “Hôn nhân dân sự là một cam

kết cá nhân sâu sắc với một người khác và được công luận đánh giá cao vì lý tưởng tương hỗ, đồng hành, thân ái, chung thủy, và gia đình”.

Nếu hôn nhân là một thể chế đáng tôn trọng, cần tôn vinh những giá trị nào của hôn nhân? Đặt câu hỏi đó là hỏi về mục đích, hay telos, của hôn nhân - một thể chế xã hội. Nhiều người phản đối hôn nhân đồng tính cho rằng mục đích chính của hôn nhân là sinh sản. Theo lý lẽ này, vì không thể tự sinh sản, nên cặp đồng tính không có quyền kết hôn. Có thể nói họ thiếu đức tính thích hợp.

Dòng suy lý mang tính mục đích luận này là trọng tâm của lý lẽ chống hôn nhân đồng tính, và Marshall sử dụng trực tiếp. Bà không giả vờ trung lập đối với mục đích hôn nhân, mà diễn giải theo cách đối nghịch. Bà cho rằng bản chất của hôn nhân không phải để sinh sản mà là một cam kết độc nhất, yêu thương giữa hai người bạn đời - cho dù họ khác giới hay đồng giới.

Giờ đây, bạn có thể hỏi, làm cách nào để có thể phán xử giữa các lý lẽ đối nghịch về mục đích, về bản chất của việc kết hôn? Có thể lập luận một cách có lý trí về ý nghĩa và mục đích của các thể chế xã hội có tranh cãi

về mặt đạo đức như hôn nhân không? Hay đó chỉ đơn giản là sự va chạm giữa những lời khẳng định không có chứng cứ (một số người nói đó là vấn đề sinh sản, những người khác coi đó là sự cam kết yêu thương) và không có cách nào chứng minh bên nào thuyết phục hơn?

Ý kiến của Marshall đưa ra minh chứng xuất sắc về cách phát triển những lập luận như vậy. Trước tiên, bà thách thức luận điểm coi sinh sản là mục đích chính của hôn nhân. Bà làm vậy bằng cách chỉ ra hôn nhân, như trong thực tế và theo quy định của chính quyền tiểu bang, không đòi hỏi khả năng sinh sản. Cặp vợ chồng khác giới xin cấp giấy chứng hôn không được hỏi về “khả năng hay ý định có thai bằng cách giao hợp. Khả năng sinh sản không phải là điều kiện cần của hôn nhân, cũng chẳng là căn cứ để ly hôn. Những người chưa bao giờ có quan hệ tình dục, và không bao giờ dự định làm điều đó vẫn có thể kết hôn và duy trì hôn nhân. Những người ở bên miệng lỗ cũng có thể kết hôn”. Trong khi đó “nhiều cặp vợ chồng, có lẽ là đa số, có con với nhau (nhờ biện pháp trợ giúp hay không cần trợ giúp)”, Marshall kết luận, “chính sự gắn bó độc nhất và vĩnh viễn giữa các đối tác trong hôn nhân, chứ không phải việc sinh con, là điều kiện tiên quyết của hôn nhân dân

sự”.

Vì vậy, một phần lập luận của Marshall diễn giải về mục đích hay bản chất của hôn nhân như nó đang hiện hữu. Đối mặt với những diễn giải đối nghịch nhau về một tập quán xã hội: hôn nhân để sinh sản hay hôn nhân là sự gắn bó vĩnh viễn - làm thế nào chúng ta có thể xác định diễn giải nào hợp lý hơn? Một cách là kiểm tra xem lý giải nào đem lại ý nghĩa tốt hơn cho các luật hôn nhân hiện có, xét một cách tổng thể. Một cách khác là hỏi diễn giải về hôn nhân nào tán dương đức tính đáng tôn vinh. Những gì quan trọng với tư cách mục đích của hôn nhân một phần phụ thuộc vào những giá trị chúng ta nghĩ hôn nhân phải tán dương và khẳng định. Điều này làm cho chúng ta không thể tránh khỏi tranh cãi về mặt đạo đức và tôn giáo nằm đằng sau: Trạng thái đạo đức của quan hệ đồng tính là gì?

Marshall không trung lập trên vấn đề này. Bà cho rằng mỗi quan hệ đồng tính xứng đáng được tôn trọng như mỗi quan hệ khác giới. Chỉ giới hạn trong hôn nhân khác giới sẽ “đóng một con dấu chấp thuận chính thức lên một định kiến tai hại rằng mỗi quan hệ đồng tính có bản chất bấp bênh và thấp kém so với mỗi quan hệ khác giới và không xứng đáng được tôn trọng”. Vì thế khi chúng

ta nhìn kỹ vào lý lẽ hôn nhân đồng tính, chúng ta thấy rằng nó không thể dựa trên ý tưởng phân biệt đối xử và tự do lựa chọn. Để quyết định ai có đủ điều kiện để kết hôn, chúng ta phải suy nghĩ về mục đích của hôn nhân và các giá trị nó tôn vinh. Và điều này đưa chúng ta đến vùng đất đạo đức nhiều tranh cãi, nơi chúng ta không thể đứng trung lập giữa nhiều quan niệm cạnh tranh nhau về cuộc sống tốt đẹp.

Công lý và lối sống tốt đẹp

Trong suốt hành trình này, chúng ta đã khám phá ba cách tiếp cận công lý. Cách thứ nhất nói công lý nghĩa là tăng tối đa tiện ích hay phúc lợi - hạnh phúc lớn nhất cho nhiều người nhất. Cách thứ hai cho rằng công lý là tôn trọng quyền tự do lựa chọn, cho dù lựa chọn thực sự đưa ra trong một thị trường tự do cá nhân (quan điểm của chủ nghĩa tự do cá nhân) hoặc lựa chọn giả thuyết mọi người đưa ra trong tình trạng bình đẳng ban đầu (quan điểm chủ nghĩa tự do dân chủ quân bình). Cách thứ ba nói công lý liên quan đến việc trau dồi đức tính và lý luận về lợi ích chung. Như các bạn bây giờ có thể đoán, tôi ủng hộ một biến thể của cách tiếp cận thứ ba. Để tôi cố gắng giải thích tại sao.

Cách tiếp cận của chủ nghĩa vị lợi có hai khiếm khuyết: Đầu tiên, nó coi công lý và quyền là vấn đề tính toán hơn thiệt, không phải nguyên tắc. Thứ hai, bằng cách cố gắng quy đổi tất cả giá trị vào một thang đo giá trị chung, nó “là phẳng” mọi giá trị bất chấp chúng có phẩm chất khác biệt.

Các lý thuyết dựa trên sự tự do giải quyết được vấn đề đầu tiên nhưng không giải quyết được vấn đề thứ hai. Chúng thực sự xem trọng quyền và nhấn mạnh công lý không chỉ là tính toán lợi ích đơn thuần. Mặc dù bất đồng với nhau về những quyền nào có giá trị hơn tính toán của chủ nghĩa vị lợi, chúng đồng ý rằng có một số quyền cơ bản và phải được tôn trọng. Tuy nhiên, ngoài việc lựa chọn tôn trọng các quyền nhất định, chúng chấp nhận sở thích hiện hữu của con người. Các lý thuyết này không đòi hỏi chúng ta phải hoài nghi và thử thách các sở thích và mong muốn chúng ta mang vào đời sống chung. Theo đó, giá trị đạo đức của các mục tiêu chúng ta theo đuổi, ý nghĩa và tầm quan trọng của cuộc sống chúng ta hướng tới, chất lượng và tính chất của cuộc sống chung mà chúng ta cùng chia sẻ đều nằm ngoài địa hạt công lý.

Đối với tôi điều này có vẻ nhằm lẫn. Không thể có một xã hội công bằng đơn giản chỉ bằng cách tối đa lợi ích hay bảo đảm quyền tự do lựa chọn. Để có được một xã hội công bằng, chúng ta còn phải cùng nhau lý giải về ý nghĩa của lối sống tốt đẹp, và tạo ra một nền văn hóa chung khoan dung với những bất đồng tất yếu sẽ phát sinh.

Chúng ta bị hấp dẫn bởi việc tìm kiếm một nguyên tắc hay một quy trình có thể lý giải hợp lý trọn vẹn bất cứ sự phân phối thu nhập, quyền lực hay cơ hội nào xuất phát từ nguyên tắc hay quy trình đó. Một nguyên tắc như thế, nếu có thể tìm thấy, sẽ cho phép chúng ta tránh sự hỗn loạn và tranh cãi về lối sống tốt đẹp.

Nhưng những tranh cãi này là không thể tránh khỏi. Công lý không thể không phán xét. Cho dù chúng ta tranh cãi về gói cứu trợ tài chính hoặc huân chương Tử tâm, việc mang thai hộ hay hôn nhân đồng tính, chính sách chống kỳ thị hay việc phục vụ quân đội, lương giám đốc điều hành hay quyền sử dụng xe điện khi chơi golf, các vấn đề công lý bị ràng buộc với những ý niệm cạnh tranh nhau về tôn vinh và giá trị, niềm tự hào và sự công nhận. Công lý không chỉ là cách phân phối đúng. Công lý cũng về cách xác định giá trị đúng đắn.

Chính kiến về lợi ích chung

Nếu một xã hội công bằng đòi hỏi cùng nhau suy lý về lối sống tốt đẹp, vẫn còn đó câu hỏi: loại thảo luận chính trị nào sẽ dẫn chúng ta theo hướng này. Tôi không có một câu trả lời đầy đủ cho câu hỏi trên, nhưng tôi có thể đưa ra một vài gợi ý minh họa. Đầu tiên là một quan sát: Ngày nay, phần lớn các tranh luận chính trị của chúng ta xoay quanh phúc lợi và quyền tự do - phát triển kinh tế và tôn trọng quyền con người. Đối với nhiều người, nói chuyện về giá trị trong chính trị gợi lên trong tâm trí cách những người bảo thủ tôn giáo khuyên mọi người sống như thế nào.

Nhưng đây không phải là cách duy nhất để truyền tải những quan niệm về đạo đức và lợi ích chung vào trong chính trị. Thách thức ở đây là phải hình dung ra một nền chính trị coi những vấn đề đạo đức và tinh thần là nghiêm túc, nhưng lồng ghép chúng vào các mối quan tâm về kinh tế và dân sự rộng lớn hơn, chứ không chỉ là giới tính và nạo phá thai.

Trong đời tôi, tiếng nói đồng đạc nhất theo chiều hướng

này là của Robert F. Kennedy, khi ông vận động cho vị trí ứng cử viên tổng thống của đảng Dân chủ vào năm 1968. Với ông, công lý không chỉ là kích thước và cách phân phối sản phẩm quốc gia. Công lý có mục đích đạo đức cao hơn.

Khi phát biểu tại Đại học Kansas ngày 18-3-1968, Kennedy nói về cuộc chiến tranh Việt Nam, cuộc bạo loạn ở các thành phố Mỹ, sự bất bình đẳng chủng tộc và cảnh đói nghèo ông chứng kiến ở Mississippi và Appalachia. Sau đó ông chuyển từ các vấn đề công lý cụ thể này sang tranh luận rằng người Mỹ đã đi đến chỗ đánh giá cao những điều sai. Kennedy nói:

Ngay cả nếu chúng ta hành động để xóa nghèo về mặt vật chất, vẫn có một nhiệm vụ lớn hơn. Đó là đương đầu với cái nghèo về sự thỏa mãn... vốn là tất cả chúng ta phiền muộn. Người Mỹ đã trao mình cho “sự tích tụ đơn thuần vật chất”.

Tổng sản phẩm quốc gia^[55] của chúng ta bây giờ là hơn 800 tỷ đô la một năm. Nhưng GNP tính cả ô nhiễm không khí và quảng cáo thuốc lá; xe cứu thương để cấp cứu tai nạn trên đường cao tốc. GNP tính cả các loại

khóa đặc biệt cho cửa ra vào nhà chúng ta và nhà tù cho những kẻ bẻ khóa. GNP tính cả những khu rừng bị phá hủy và những kỳ quan thiên nhiên rơi vào cảnh hỗn loạn. GNP tính cả bom napalm và số lượng đầu đạn hạt nhân và xe thiết giáp mà cảnh sát dùng để chống bạo loạn trong các thành phố của chúng ta. GNP tính đến... các chương trình truyền hình tôn vinh bạo lực để bán đồ chơi cho con trẻ. Tuy nhiên GNP không tính đến sức khỏe của con em chúng ta, chất lượng giáo dục hay niềm vui của chúng. GNP không bao gồm vẻ đẹp của thơ ca hoặc sự vững bền của hôn nhân, trí tuệ trong các cuộc tranh cãi trước công luận hoặc tính liêm chính của các viên chức nhà nước. GNP cũng chẳng đo sự hài hước hay lòng nhiệt tình hay sự can đảm của chúng ta. Cũng không phải sự khôn ngoan, khả năng học tập, lòng nhân ái và sự cống hiến cho tổ quốc của chúng ta. Tóm lại GNP bao gồm tất cả mọi thứ, ngoại trừ những thứ làm cho cuộc sống chúng ta đáng giá. Và GNP có thể cho chúng ta biết mọi thứ về nước Mỹ, ngoại trừ lý do tại sao chúng ta tự hào là người Mỹ.

Nghe Kennedy nói, hay đọc đoạn văn trên, bạn có thể nói rằng sự chỉ trích về đạo đức ông nhắm vào sự tự thỏa mãn và ham mê vật chất của thời đại đó độc lập với quan điểm của ông về những bất công liên quan đến

nghèo đói, Chiến tranh Việt Nam và kỳ thị chủng tộc. Nhưng ông nhìn thấy chúng có kết nối. Để đảo ngược những bất công này, Kennedy nghĩ cần thách thức lối sống tự mãn ông nhìn thấy xung quanh, ông đã không ngần ngại đưa ra phán xét. Chưa hết, bằng cách khơi gợi niềm tự hào quốc gia của người Mỹ, ông cũng đồng thời kêu gọi ý thức cộng đồng. Kennedy bị ám sát chưa đầy ba tháng sau đó. Chúng ta chỉ có thể phỏng đoán liệu nếu còn sống thì nền chính trị cộng hưởng đạo đức ông khởi xướng có phát triển không.

Bốn thập kỷ sau, trong chiến dịch tranh cử tổng thống năm 2008, Barack Obama cũng đề cập tới sự khao khát của người Mỹ về một lối sống chung có mục đích lớn hơn và hùng biện về một nền chính trị có khát vọng về đạo đức và tinh thần. Chúng ta vẫn còn phải chờ xem liệu nhu cầu đối mặt với cuộc khủng hoảng tài chính và suy thoái sâu sắc có ngăn cản ông biến sức ép đạo đức và dân sự trong chiến dịch của mình thành một nền chính trị mới vì lợi ích chung không. Một nền chính trị mới vì lợi ích chung sẽ như thế nào? Dưới đây là một số chủ đề khả dĩ:

1. Công dân, hy sinh, và dịch vụ

công

Để đòi hỏi một ý thức cộng đồng mạnh mẽ, xã hội công bằng phải tìm cách khuyến khích, cổ vũ người dân quan tâm đến toàn thể, một sự cống hiến vì lợi ích chung. Nó không thể trung lập giữa các thái độ, khuynh hướng, hay “thói quen của con tim” mà công dân mang đến cuộc sống chung. Nó phải tìm cách chống lại các khái niệm thuần túy cá nhân về lối sống tốt, và thúc đẩy giá trị công dân.

Theo truyền thống, các trường công lập là địa điểm để giáo dục công dân. Đối với một số thế hệ, quân đội là một địa điểm khác. Tôi không đề cập đến việc giảng dạy chi tiết đạo đức công dân, mà là giáo dục công dân trong thực tiễn - khía cạnh thường ít được chú ý. Điều này diễn ra khi những người trẻ từ các tầng lớp kinh tế, nền tảng tôn giáo và cộng đồng dân tộc khác nhau cùng nhau tham gia vào một tổ chức chung.

Vào thời điểm nhiều trường công lập ở trong tình trạng bấp bênh và chỉ một phần rất nhỏ xã hội Mỹ tòng quân, một câu hỏi nghiêm túc là làm cách nào một xã hội dân chủ rộng lớn và đa tạp như xã hội của chúng ta có thể

hy vọng cổ vũ tinh thần liên đới và tinh thần trách nhiệm hỗ trợ như một xã hội công bằng đòi hỏi. Câu hỏi này mới đây đã tái xuất hiện trong thảo luận chính trị của chúng ta - ít nhất ở một mức độ nào đó.

Trong chiến dịch tranh cử năm 2008, Barack Obama nhận thấy sự kiện 11-9-2001 khuấy lên tinh thần yêu nước, niềm tự hào dân tộc và sự sẵn sàng phụng sự đất nước. Và ông chỉ trích Tổng thống George W. Bush đã không hô hào nhân dân Mỹ có một số hình thức hy sinh chung. Obama nói: “Thay vì kêu gọi phụng sự, chúng ta được yêu cầu đi mua sắm. Thay vì kêu gọi cùng hy sinh, chúng ta cắt giảm thuế cho người giàu trong thời gian chiến tranh - lần đầu tiên như thế trong lịch sử của mình”.

Obama đề xuất động viên việc phụng sự quốc gia bằng cách tặng học phí cho sinh viên để đổi lấy một trăm giờ lao động công ích. “Các bạn đầu tư vào nước Mỹ, và nước Mỹ đầu tư vào bạn”, ông nói với những người trẻ tuổi khi vận động tranh cử trên toàn quốc. Đề nghị này được chứng minh là một trong những điểm khiến ông được ưa thích, và vào tháng 4-2009, ông đã ký luật mở rộng AmeriCorps sang chương trình dịch vụ công và cung cấp tiền cho sinh viên đại học hoạt động tình

nguyện trong cộng đồng. Mặc dù lời kêu gọi phụng sự quốc gia của Obama đã có tiếng vang, nhưng những đề xuất tham vọng hơn về nghĩa vụ bắt buộc phụng sự quốc gia chưa bao giờ được đưa vào chương trình nghị sự.

2. Giới hạn đạo đức của thị trường

Một trong những xu hướng nổi bật trong thời đại chúng ta là mở rộng thị trường và sự suy lý định hướng thị trường trong các lĩnh vực đời sống mà theo truyền thống bị các chuẩn mực phi thị trường chi phối. Trong những chương trước, chúng ta đã xét những vấn đề đạo đức nảy sinh, chẳng hạn khi các quốc gia thuê công ty cung cấp dịch vụ quân sự và thẩm vấn tù nhân đến việc lính đánh thuê hay nhà thầu quân sự tư nhân; hoặc khi các bậc cha mẹ thuê người ở các nước đang phát triển mang thai và đẻ thuê; hoặc khi người ta mua và bán thận trên thị trường tự do. Có nhiều tình huống khác: có nên thưởng tiền mặt cho sinh viên trong các trường học chất lượng thấp nhưng đạt điểm cao trong bài thi chuẩn? Liệu có nên thưởng cho giáo viên cải thiện kết quả thi của

học sinh? Các tiểu bang có nên thuê công ty tư nhân trông coi nhà tù? Hoa Kỳ có nên đơn giản hóa chính sách nhập cư bằng cách chấp nhận đề nghị của một nhà kinh tế của Đại học Chicago cho phép bán tư cách công dân Hoa Kỳ với giá 100.000 đô la?

Những câu hỏi này không chỉ về lợi ích và sự ung thuận. Chúng cũng là cách đúng đắn xác định giá trị các tập quán xã hội quan trọng: nhập ngũ, sinh đẻ, dạy và học, trừng trị tội phạm, chấp nhận công dân mới... Ví thị trường hóa các tập quán xã hội sẽ làm băng hoại hoặc làm hạ thấp các chuẩn mực xác định chúng, chúng ta cần phải đặt câu hỏi những chuẩn mực phi thị trường nào chúng ta muốn bảo vệ không cho thị trường can thiệp. Đây là một vấn đề đòi hỏi phải tranh luận công khai về những quan niệm đối nghịch liên quan đến cách đúng đắn để coi trọng những điều tốt. Thị trường là công cụ hữu ích cho việc tổ chức các hoạt động sản xuất. Nhưng trừ khi chúng ta muốn thị trường viết lại các chuẩn mực chi phối các thể chế xã hội, chúng ta cần một cuộc tranh luận công khai về giới hạn đạo đức của thị trường.

3. Bất bình đẳng, liên đới và đức

tính công dân

Khoảng cách giàu nghèo của nước Mỹ đạt mức kỷ lục trong những thập kỷ gần đây. Ấy vậy mà sự bất bình đẳng lại không là một vấn đề chính trị lớn. Ngay cả đề nghị khiêm tốn của Barack Obama đối với việc quay trở lại mức thuế thu nhập của những năm 1990 đã khiến các đối thủ Cộng hòa trong chiến dịch năm 2008 gọi ông là người theo chủ nghĩa xã hội, kẻ muốn chia của cải.

Việc nền chính trị đương đại thiếu quan tâm đến bất bình đẳng không có nghĩa là các nhà triết học chính trị thiếu quan tâm đến chủ đề này. Phân phối công bằng thu nhập và của cải là tâm điểm của cuộc tranh luận trong triết học chính trị từ những năm 1970 đến nay. Nhưng xu hướng các triết gia đóng khung vấn đề này trong ngôn ngữ ích lợi và sự ung thuận khiến họ bỏ qua những luận cứ chống lại sự bất bình đẳng - vốn rất có khả năng nhận được một phiên điều trần và nằm ở trung tâm của dự án đổi mới về đạo đức và dân sự.

Một số triết gia muốn đánh thuế người giàu giúp người nghèo tranh luận nhân danh lợi ích; họ cho rằng lấy một trăm đô la từ một người giàu và đưa cho một người

nghèo sẽ làm người giàu bớt hạnh phúc một chút thôi, nhưng làm người nghèo hạnh phúc hơn rất nhiều. John Rawls cũng bảo vệ việc phân phối lại, nhưng trên cơ sở sự ưng thuận mang tính giả thuyết, ông lập luận nếu chúng ta tưởng tượng ra một khế ước xã hội giả thuyết với vị trí bình đẳng ban đầu, mọi người sẽ đồng ý nguyên tắc ủng hộ một hình thức phân phối lại.

Nhưng có một lý do quan trọng thứ ba để quan ngại về sự bất bình đẳng đang gia tăng trong đời sống Mỹ: khoảng cách giàu - nghèo quá lớn phá hoại tình đoàn kết mà tư cách công dân trong xã hội dân chủ đòi hỏi. Đây là nguyên nhân: Khi sự bất bình đẳng lớn, người giàu và người nghèo ngày càng sống những cuộc sống riêng biệt. Người giàu cho con mình đến trường tư (hoặc các trường công lập ở vùng ngoại ô giàu có), để trường công lập trong khu đô thị cho trẻ em của các gia đình không có lựa chọn nào khác. Một xu thế tương tự cũng dẫn đến sự rời bỏ các tổ chức và phương tiện công cộng khác của người có đặc quyền. Các câu lạc bộ sức khỏe tư nhân thay thế các trung tâm vui chơi giải trí và bể bơi. Cộng đồng dân cư cao cấp thuê nhân viên an ninh tư nhân và ít phụ thuộc vào cảnh sát bảo vệ. Một chiếc xe thứ hai hoặc thứ ba loại bỏ nhu cầu sử dụng giao thông công cộng. Và nhiều ví dụ như vậy. Nhóm người giàu

không sử dụng những khu vực và dịch vụ công cộng, nhường lại cho những người không còn lựa chọn nào khác.

Điều này có hai tác động xấu, một về tài chính, một về thái độ công dân. Trước tiên, dịch vụ công cộng bị xuống cấp vì những người không còn sử dụng chúng ít sẵn sàng duy tu bằng tiền thuế của mình. Thứ hai, các tổ chức công như trường học, công viên, sân chơi và trung tâm cộng đồng là những nơi công dân từ nhiều tầng lớp xã hội gặp nhau. Những tổ chức xưa là nơi người dân tụ tập với nhau và có chức năng như trường học không chính thức giáo dục đạo đức công dân ngày nay không còn nữa. Sự suy tàn của khu vực công cộng gây khó khăn cho việc thúc đẩy tinh thần đoàn kết và ý thức cộng đồng - những nền tảng của bốn phạm công dân trong nền dân chủ.

Vì vậy, hoàn toàn nằm bên ngoài tác động của tính có ích hoặc sự ung thuận, bất bình đẳng có thể xói mòn đạo đức công dân. Người theo trường phái bảo thủ ủng hộ thị trường và chủ nghĩa tự do dân chủ lo lắng về việc tái phân phối bỏ qua mất mát này. Nếu xói mòn trong những lĩnh vực công là một vấn đề, vậy giải pháp là gì? Một nền chính trị vì lợi ích chung sẽ xem việc tái thiết

cơ sở hạ tầng cho đời sống dân sự là mục tiêu chính. Thay vì tập trung vào việc tái phân phối để kích thích tiêu dùng của người dân, nó sẽ đánh thuế người giàu để xây dựng lại các thể chế và dịch vụ công để cả người giàu lẫn người nghèo đều muốn sử dụng.

Thế hệ trước đã đầu tư lớn vào chương trình xây dựng xa lộ liên bang, và điều này không chỉ cho phép người dân Mỹ khả năng di động và tự do lớn chưa từng thấy, mà còn góp phần vào sự phụ thuộc vào ô tô riêng, các vùng ngoại ô ngổn ngang, suy thoái môi trường và các kiểu sống xói mòn cộng đồng. Thế hệ này có thể tự cam kết cho một sự đầu tư vào cơ sở hạ tầng có kết quả tương đương để đổi mới về dân sự: trường công lập mà người giàu và người nghèo cùng muốn gửi con vào học; hệ thống giao thông công cộng đủ tin cậy để hấp dẫn hành khách giàu có và các phòng khám y tế công, các sân chơi, công viên, trung tâm vui chơi giải trí, thư viện và viện bảo tàng mà có thể, ít nhất về mặt lý tưởng, kéo mọi người ra khỏi các cộng đồng biệt lập của mình và bước vào các khu vực chung mà công dân xã hội dân chủ cùng chia sẻ.

Tập trung vào những hậu quả dân sự của bất bình đẳng và những cách khắc phục, có thể tìm thấy động lực

chính trị mà các cuộc tranh luận về việc phân phối thu nhập không tìm ra. Nó cũng sẽ giúp làm nổi bật mối liên hệ giữa công lý phân phối và lợi ích chung.

4. Nền chính trị dân thân về mặt đạo đức

Một số người coi việc dân thân vào các vấn đề về lối sống tốt là sự vi phạm dân sự, một cuộc hành trình vượt ra ngoài giới hạn của sự suy lý chung của phe tự do dân chủ. Chính trị và pháp luật không nên vướng vào các tranh chấp đạo đức và tôn giáo, chúng ta thường nghĩ thế, vì sự ràng buộc đó mở đường cho sự ép buộc và không dung thứ.

Đây là một lo lắng chính đáng. Công dân của xã hội đa nguyên bất đồng về đạo đức và tôn giáo. Ngay cả khi chính quyền không thể trung lập trên những bất đồng đó như tôi đã lập luận, liệu có thể quản lý nền chính trị của chúng ta trên cơ sở tôn trọng lẫn nhau?

Tôi nghĩ câu trả lời là có. Tuy nhiên, chúng ta cần một lối sống dân sự mạnh mẽ và dân thân hơn lối sống mà

chúng ta đã quen thuộc. Trong những thập kỷ gần đây, chúng ta đã đi đến giả định rằng tôn trọng niềm tin đạo đức và tôn giáo của đồng bào mình có nghĩa là phớt lờ họ đi (ít nhất là vì mục đích chính trị), để họ yên, và thực hiện cách sống chung của chúng ta - chừng nào có thể - mà không cần để ý đến họ. Nhưng lập trường tránh né này có thể tạo ra một sự tôn trọng giả dối. Thông thường, nó có nghĩa là đàn áp bất đồng đạo đức chứ không phải thực sự né tránh. Điều này có thể gây ra phản ứng dữ dội và oán giận. Nó cũng có thể làm những cuộc tranh cãi trong công luận thật nghèo nàn, dao động từ chu kỳ tin tức này sang chu kỳ tin tức khác, với đầy những vụ tai tiếng, tin giật gân, và điều nhảm nhí.

Dấn thân mạnh mẽ hơn vào đời sống chung với những bất đồng đạo đức của mình có thể cung cấp một nền tảng cho sự tôn trọng lẫn nhau nhiều hơn, chứ không phải ít hơn. Thay vì tránh những niềm tin đạo đức và tôn giáo mà đồng bào mình đưa ra công luận, chúng ta nên tham gia cùng họ trực tiếp hơn, đôi khi bằng cách thách thức và tranh cãi, đôi khi bằng cách lắng nghe và học hỏi. Chẳng có gì bảo đảm việc thảo luận công khai các vấn đề đạo đức hóc búa trong bất kỳ tình huống nào cũng sẽ dẫn đến sự tán thành, hay thậm chí đánh giá cao quan điểm đạo đức và tôn giáo của người khác. Luôn có

khả năng khi tìm hiểu nhiều hơn về một học thuyết đạo đức, tôn giáo, chúng ta lại ít thích nó hơn. Tuy nhiên, chúng ta không thể biết nếu không thử.

Một nền chính trị dân thân về mặt đạo đức không chỉ là một lý tưởng gây cảm hứng nhiều hơn so với nền chính trị né tránh. Đó cũng là nền tảng hứa hẹn hơn cho một xã hội công bằng.

HẾT

"Trang sách chính là cửa sổ mở sang những cuộc đời khác, những thế giới khác. Và cũng là chỗ để ánh sáng mặt trời rơi vào cuộc đời mình."

—GS. Ngô Bảo Châu

PHẢI | TRÁI ĐÚNG | SAI

"Quyết liệt, dễ hiểu, và đầy tính nhân văn, cuốn sách này thực sự là một cuốn sách làm thay đổi người đọc"

—*Publisher Weekly*



ISBN 978-604-1-01275-2

Phải trái đúng sai



Giá: 125.000 đ

www.ybook.vn/ebook

nxbtre.com.vn

tve-4U

CÙNG ĐỌC, CÙNG CHIA SẺ

CHÚ THÍCH

[1] Fiscal conservatism: chủ trương tránh bội chi, giảm chi tiêu công và nợ quốc gia; ủng hộ cắt giảm thuế và tự do thương mại.

[2] Laissez-faire: là lý thuyết trong kinh tế học chủ trương chính phủ phải để cho kỹ nghệ trong nước được tự do hoạt động, không có những phương thức kiểm chế kinh tế như thuế má hoặc có những cơ sở độc quyền của chính phủ. Từ ngữ này trong tiếng Pháp có nghĩa là “để tự nhiên” hoặc “để tự do”. Lý thuyết này ngược lại với lý thuyết kinh tế xã hội chủ nghĩa.

[3] Egalitarian: người có niềm tin rằng mọi người đều quan trọng như nhau và do đó, nên có quyền lợi và cơ hội giống nhau.

[4] Utilitarianism - đôi khi còn gọi là chủ nghĩa công lợi.

[5] Một nhánh Cơ đốc giáo khởi phát ở Anh, chủ trương sống khắc khổ theo giáo huấn của Kinh Thánh.

[6] Rembrandt Harmenszoon van Rijn: danh họa người Hà Lan, một trong những họa sĩ vĩ đại nhất trong lịch sử hội họa châu Âu thế kỷ 17.

[7] The Simpsons là chương trình truyền hình hài kịch tình huống nổi tiếng của Hoa Kỳ. Chương trình này châm biếm nhiều khía cạnh của cuộc đời, đặc biệt là lối sống của tầng lớp lao động và trung lưu tại Mỹ, văn hóa Mỹ và xã hội Mỹ nói chung.

[8] Paternalism - chính sách của chính quyền điều khiển mọi người một cách như bề trên trong gia đình, cung cấp cho mọi người những gì họ cần, nhưng chẳng cho họ quyền lựa chọn.

[9] Conservatism. Trong tiếng Việt, từ “bảo thủ” thường được hiểu với một nghĩa xấu, nhưng đây là một khuynh hướng triết học chính trị chủ trương giữ gìn, bảo tồn những giá trị, những thể chế (chính trị, văn hóa, đạo đức, tôn giáo,...) đã qua thử thách trong lịch sử.

[10] “assisted suicide” - Kết thúc cuộc sống của chính mình với sự trợ giúp của một người khác (thường là bác

sĩ).

[11] The Union

[12] The Confederacy

[13] Hiến pháp Hiệp chủng quốc Hoa Kỳ (được chuẩn y năm 1788) có tổng cộng 7 điều luật. Trong thực tế, khi có nhu cầu bổ sung và điều chỉnh Hiến pháp, Quốc hội qua một quy trình phức tạp bổ sung thêm vào Hiến pháp các Tu chính án. Tu chính án 13 (hiệu lực từ ngày 18-12-1865) bãi bỏ chế độ nô lệ.

[14] “Peace Corps”. Tổ chức tình nguyện được chính quyền Liên bang điều hành, có mục tiêu giới thiệu, trao đổi văn hóa Mỹ với các nước khác.

[15] “AmeriCorps”. Một tổ chức tình nguyện của Mỹ.

[16] “Teach for America”. Tổ chức tình nguyện có mục tiêu xóa bỏ sự bất bình đẳng trong giáo dục bằng cách gửi các sinh viên xuất sắc xuống các khu vực nghèo để dạy.

[17] Một phong trào tôn giáo thế kỷ 17-18 thuộc Giáo hội Luther Đức, chú trọng sự mộ đạo và đức hy sinh.

[18] Chủ nghĩa kinh nghiệm là trào lưu triết học chỉ thừa nhận tri thức có nguồn gốc từ trải nghiệm hoặc có liên hệ trực tiếp với trải nghiệm: nó phủ nhận những tri thức do suy lý gián tiếp.

[19] Heteronomy

[20] “Kinh nghiệm” trong tiếng Việt thường được hiểu là những tri thức thu được trong hoạt động thực tiễn. Nhưng trong ngữ cảnh này, kinh nghiệm được hiểu là tất cả những tri thức cảm tính, tức tất cả những gì do quan sát được bằng giác quan đem lại.

[21] Annelies Marie “Anne” Frank là cô bé người Đức gốc Do Thái, tác giả cuốn nhật ký nổi tiếng “Nhật ký Anne Frank”. Cuốn nhật ký được viết khi Anne cùng gia đình và bốn người nữa lần trốn tại Amsterdam trong thời gian chiếm đóng của phát xít Đức thời Thế chiến thứ hai.

[22] egalitarianism, niềm tin rằng mọi người đều quan trọng như nhau và do đó, nên có quyền lợi và cơ hội giống nhau.

[23] Meritocracy - chế độ sử dụng con người theo thực tài.

[24] “Head Start”, chương trình của Bộ Y tế Hoa Kỳ cung cấp dịch vụ giáo dục, y tế, dinh dưỡng toàn diện cho trẻ em những gia đình thu nhập thấp.

[25] Một đội bóng chày chuyên nghiệp ở Mỹ.

[26] Affirmation action

[27] Percendle: điểm so sánh hay điểm mức độ, là số phần trăm những người thấp điểm hơn người đó. Percentile của Hopwood trong trường hợp này là 83 có nghĩa là 83% số thí sinh trong kỳ thi này có điểm thấp hơn hoặc bằng Hopwood.

[28] Scholastic Aptitude Test - bài thi chuẩn hóa được sử dụng trong tuyển sinh đại học ở Mỹ.

[29] Graduate Record Examination - bài thi chuẩn hóa được sử dụng trong tuyển sinh sau đại học ở Mỹ.

[30] friend-of-the-court brief: quan điểm (thường dưới dạng các văn bản toát yếu ngắn) của một (hoặc nhóm) người, không phải là một bên trong một vụ kiện, đưa ra những ý kiến về việc nên quyết định vụ kiện như thế nào.

[31] Ivy League - nhóm 8 trường đại học (Đại học Brown, Colombia, Cornell, Dartmouth, Harvard, Princeton, Pennsylvania và Yale) ở miền Đông Bắc Hoa Kỳ có triết lý giáo dục và chất lượng đào tạo đứng hàng đầu nước Mỹ

[32] Trong một cộng đồng, khi tỷ lệ người da đen dưới 40%, tỷ lệ này có xu hướng ổn định. Nhưng khi tỷ lệ này chạm ngưỡng 40%, nhiều người da trắng bỏ đi và tỷ lệ người da đen tăng lên, và xu hướng này không thể kìm hãm được.

[33] National Association for the Advancement of Colored People - tổ chức dân quyền của người Mỹ gốc

Phi.

[34] Các hệ thống siêu thị.

[35] Cheerleader - người kích thích đám đông cổ vũ trong các sự kiện.

[36] Từ Hy Lạp, có nghĩa là mục đích, mục tiêu hoặc bản chất thiết yếu.

[37] Đàn do nghệ nhân Stradivarius làm ra, ngày nay được coi là báu vật của các nghệ sĩ và dàn nhạc vì tạo ra âm thanh tuyệt vời.

[38] Nghệ sĩ violon vĩ đại thế kỷ 20.

[39] Chuyện thiếu nhi rất nổi tiếng, viết về chú gấu hư cầu Pooh, của tác giả A.A. Milne.

[40] Oligarch - chế độ một nhóm nhỏ cầm quyền, phục vụ cho lợi ích thiểu số.

[41] North America Free Trade Agreement - Hiệp định

thương mại tự do Bắc Mỹ giữa Mỹ, Canada và Mexico

[42] Nhà hùng biện, vị tướng, nhà lãnh đạo vĩ đại và có ảnh hưởng to lớn của thành bang Athen.

[43] Tổng thống Mỹ thứ 16. Ông đã tiến hành cuộc Nội chiến (1861- 1865) chống lại giai cấp chủ nô ở miền Nam, kết quả là chiến thắng của miền Bắc và nô lệ được giải phóng. Lincoln cũng ban hành chính sách ruộng đất, thực hiện nhiều cải cách có tính dân chủ.

[44] Diễn viên hài nổi tiếng.

[45] Professional Golfers' Association - Hiệp hội những người chơi golf chuyên nghiệp.

[46] Là tên gọi của chế độ giai cấp đặt cơ sở trên màu da được áp dụng trong giai đoạn từ năm 1877 đến 1960. Nội hàm của Jim Crow không chỉ nằm trong một loạt luật lệ nghiêm khắc nhắm vào người da đen. Mà đó là một lối sống. Dưới chế độ Jim Crow, người Mỹ gốc Phi bị đưa xuống hàng công dân thứ cấp. Jim Crow tiêu biểu cho việc hợp thức hóa chế độ phân biệt chủng tộc chống lại người da đen.

[47] “New Deal” là tên gọi của một tổ hợp các đạo luật, chính sách, giải pháp nhằm đưa Hoa Kỳ thoát ra khỏi cuộc đại suy thoái kinh tế 1929-1933.

[48] Năm 1861, sau khi Abraham Lincoln - một người Cộng hòa chống chế độ nô lệ - đắc cử tổng thống nhưng chưa nhậm chức, 11 tiểu bang nông nghiệp miền Nam tuyên bố ly khai khỏi Hợp chủng quốc, thành lập các nước cộng hòa rồi liên kết với nhau thành Khối Liên hiệp Mỹ (Confederate States of America) đánh dấu sự bắt đầu cuộc Nội chiến kéo dài 4 năm với chiến thắng cuối cùng thuộc về miền Bắc.

[49] Một trong mười hai tông đồ đầu tiên của Giê-xu, đã phản bội và nộp Giê-xu cho các chức sắc Do Thái.

[50] Nhà văn, nhà hùng biện, nhà cải cách xã hội nổi tiếng ở Mỹ.

[51] Luật sư, Chính trị gia nổi tiếng của Hoa Kỳ. Ba lần ứng cử Tổng thống đều thất bại.

[52] Người có ảnh hưởng rất sâu rộng và là khuôn mặt rất quan trọng trong lịch sử Giáo Hội Công Giáo Hoa Kỳ, kêu gọi bình đẳng bác ái và công bằng xã hội.

[53] Trong một vụ xử ở Tòa án Tối cao, sau khi biểu quyết, theo một quy trình định sẵn, một thẩm phán sẽ được yêu cầu viết bản ý kiến của Tòa án về vụ việc này.

[54] Bộ trưởng tư pháp Hoa Kỳ trong chính phủ của anh trai John Kennedy, về sau trở thành thượng nghị sĩ liên bang đại diện cho New York, bị ám sát khi đang vận động tranh cử Tổng thống năm 1958.

[55] GNP (Gross National Product) - là tổng giá trị bằng tiền của các sản phẩm cuối cùng và dịch vụ mà công dân của một nước làm ra trong một năm tài chính, không kể làm ra ở đâu (trong hay ngoài nước).